

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CRISE D'OKA LORS DU SIÈGE, DANS LES FILMS DOCUMENTAIRES ET DANS
LES RÉCITS LITTÉRAIRES AUTOCHTONES ET ALLOCHTONES AU QUÉBEC ET
AU CANADA : ÉVÉNEMENT, RAPPORT À L'ESPACE ET REPRÉSENTATIONS

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR

ISABELLE ST-AMAND

DÉCEMBRE 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie très sincèrement Simon Harel, mon directeur de thèse, de m'avoir accordé son entière confiance et son précieux soutien tout au long de cette recherche doctorale, ainsi que de m'avoir accueillie dans un milieu de recherche vivant, dynamique et stimulant intellectuellement, où nous avons pu travailler en collaboration. Merci au Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT) à l'Université du Québec à Montréal qui s'est avéré un lieu absolument propice à ce parcours doctoral, à la fois du point de vue humain et professionnel. À l'Institut national de la recherche scientifique (INRS), je remercie le Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques (GIRA), plus particulièrement Frédéric Lesemann, Claudine Cyr et Jean-François Côté, ainsi que le Réseau DIALOG, le Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, notamment Caroles Lévesque et Daniel Salée pour l'intérêt et le soutien apportés à ce projet. Merci également au Groupe d'études et de recherches en sémiotique des espaces (GERSE) à l'UQAM, notamment à Charles Perraton et à Maude Bonenfant. Je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) pour l'octroi d'une bourse d'études supérieures du Canada Vanier, ainsi que pour l'octroi d'une bourse de recherche postdoctorale qui me permettra de donner suite à mes recherches.

Le processus de recherche à l'origine de cette thèse s'est constitué au fil de rencontres, de discussions et de colloques réalisés en collaboration avec différentes personnes et différents organismes. Ces activités qui ont rapproché ponctuellement l'université et le milieu des arts autochtones ont fait surgir de nombreuses idées et réflexions. En lien avec le colloque-événement *Paroles et pratiques artistiques autochtones au Québec aujourd'hui*, je remercie le Cercle des Premières Nations de l'UQAM (CPNUQAM) et le Centre interuniversitaire sur les arts, les lettres et les traditions (CELAT), Simon Harel pour son soutien, ainsi que Jonathan Lamy, Chloé Charce, Gustavo Zamora Jiménez, Anaïs Janin pour la collaboration à ce projet. En lien avec les quatre colloques *Regards autochtones sur les Amériques / Revisioning the Americas Through Indigenous Cinema*, je remercie le Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques (GIRA), Terres en vues, le Réseau DIALOG et le Centre culturel et linguistique de Kahnawake Kanien'kehaka Onkwawén:na Raotitiohkwa, notamment Claudine Cyr, Frédéric Lesemann, André Dudemaine, Carole

Lévesque, Martin Loft, ainsi que Reagan Tarbell et Catherine St-Amand. Merci également au Cercle des Premières Nations de l'UQAM, à son coordonnateur, Gustavo Zamora Jiménez, mais aussi à tous les membres que j'ai côtoyés au fil des années.

Les visites, la consultation d'archives et de documents, ainsi que la présence à diverses activités à Kanehsatake et à Kahnawake ont été absolument essentiels à la réflexion. Je remercie le Centre culturel et linguistique de Kanehsatà:ke, tout particulièrement Hilda Nicholas pour les discussions enrichissantes et pour l'intérêt accordé à ce projet. Je lui suis reconnaissante, ainsi qu'à Mary MacDonald, de m'avoir accueillie dans l'excellent cours de langue offert à Kanehsatà:ke. Mes remerciements vont également au Centre culturel et linguistique de Kahnawake, Kanien'kehaka Onkwawén:na Raotiohkwa, tout particulièrement à Martin Loft, pour l'accueil à la bibliothèque et aux diverses conférences, ainsi que pour les discussions toujours très intéressantes. Merci aussi à Brian A. Deer, Phillip Deering, Roy Wright, Audra Simpson, Joe Delaronde, Harvey Gabriel, Linda Cree, Robin Gagnon, Francine Lemay et Daniel Lacasse pour les rencontres, les discussions et les réflexions partagées. Mes remerciements vont aussi aux étudiants et aux chercheurs avec qui j'ai eu l'occasion d'échanger et de collaborer à différentes occasions au cours de ce projet, dont Claudine Cyr, Jonathan Lamy, Kathyn V. Muller, Daniel Rueck, Jean Morisset, Sarah Henzi, Maurizio Gatti, Nathalie Gagnon, Marie-Hélène Jeannotte, Maxime-A. Wawanoloath, Dagmara Zawadzka et plusieurs autres. Un grand merci à ma sœur, Catherine St-Amand, pour son grand cœur et son efficacité redoutable. Merci aussi à Michel St-Amand, Erin Reid, Sean O'Hara, Léonie Demers-Dion, Brigitte Watson, Alexandre Gélinas, Naoko Ito, Virginie Fleury, Alain Tremblay et Serge Ménard.

TABLE DES MATIÈRES

<i>INTRODUCTION</i>	1
Problématique	1
État de la question	3
La présente recherche	14
Hypothèse	18
Une inévitable partialité	19
La recherche comme site de tension	26
Parcours	33
<i>CHAPITRE 1</i>	38
<i>LE SIÈGE EN ACTE</i>	38
L'événement et sa scénographie	38
La crise d'Oka : l'invisibilité liée au contexte historique	41
La résistance à Kanehsatà:ke : l'événement révélateur d'une histoire coloniale	47
Brèche, mystère et violence de l'événement	57
Le mystère au cœur de la fusillade	57
L'événement contre toute attente	59
Le siège à Kanehsatake et à Kahnawake.....	64
L'annonce de l'avancée de l'armée canadienne et la lapidation de familles mohawks	69
Aux limites de la pinède : <i>Our Land, Our Culture, Our Future</i>	77
Le territoire disputé : affrontement entre légalité et légitimité	88
Le projet de développement économique de la municipalité d'Oka	88
La consolidation des droits de propriété	91
Fragilité des sociétés issues de la colonisation.....	94
Contre-performativité et souveraineté mohawk	97
Stratégies et tactiques lors du siège en acte	102

Les Forces armées canadiennes et les Mohawks qui soutiennent le siège.....	108
L'île Tekakwitha et le pont Honoré-Mercier	114
La protection de la communauté : l'île Tekakwitha à Kahnawake	114
Le pont Honoré-Mercier et la voie maritime du Saint-Laurent	120
La conflictualité.....	129
<i>CHAPITRE 2</i>	130
<i>LES FILMS DOCUMENTAIRES</i>	130
Okanada : du reportage au documentaire	130
La caméra du journaliste derrière les barricades	134
Le paradigme de la vue lié à l'événementialité.....	137
Le siège comme interpellation	148
Les images comme preuves et traces d'histoire	151
Le dédoublement de la performance	157
L'humour derrière les barricades	160
Le réel, le singulier, le trait de présence.....	169
« Un document qui vienne de nous » : Kanehsatake : 270 ans de résistance	171
La posture de la documentariste par rapport à l'événement.....	174
La notion de souveraineté visuelle chez Michelle Raheja	180
L'histoire que vous allez voir se passe à... ..	183
Front uni dans la pinède	191
270 ans de résistance : la reconstitution historique contre l'invisibilité	193
Reterritorialisation de la politique mohawk : signature d'une entente dans la pinède.....	206
De l'espace du siège à l'espace du film en tant que réserve virtuelle	215
<i>CHAPITRE 3</i>	222
<i>LES RÉCITS LITTÉRAIRES</i>	222
Les récits littéraires québécois et canadiens	226
La force de rupture de la crise d'Oka dans Voleurs de cause d'Yves Boisvert .236	
La survie comme contre-performativité.....	238
« L'état de siège au pays des voleurs de cause »	243
Polyphonie événementielle dans l'espace en pagaille du siège	247
Le chaos comme lieu de surgissement de la marginalité autochtone.....	255
Souverainetés en conflit	263

Les récits littéraires autochtones	268
Les récits des lieux du siège à Kanehsatake et à Kahnawake	271
Les récits littéraires des Premières Nations.....	284
L'événement politique.....	284
La polarisation.....	287
L'histoire qui se répète: terres et récits usurpés	290
Une limite atteinte	293
Sur/vie individuelle et collective.....	296
L'armée canadienne et les communautés qui défendent leurs terres	301
<i>CONCLUSION</i>	309
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	323

RÉSUMÉ

À partir des notions d'événement, d'espace et de représentation, cette thèse propose une étude de la crise d'Oka lors du siège en acte, dans les films documentaires et dans les récits littéraires autochtones et allochtones. Puisque l'étude de la crise d'Oka ne peut être dissociée de la dynamique conflictuelle qui anime cet événement politique, cette thèse examine les articulations théoriques capables d'inscrire les perspectives autochtones et allochtones dans leurs contextes spécifiques, mais également de les mettre en relation et de problématiser leurs points de contact et d'enchevêtrement. La scénographie du siège à Kanehsatake et à Kahnawake constitue le point de départ de l'analyse qui relie les trois chapitres. Le siège en acte est étudié dans un premier chapitre situant le contexte d'émergence de cet événement qui marque une rupture dans les relations entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation au Canada. Le deuxième chapitre étudie le croisement des représentations médiatiques et des récits cinématographiques à partir de deux films documentaires réalisés à partir de matériel tourné sur les lieux du siège, soit *Okanada : Behind the Lines*, des réalisateurs allochtones Catherine Bainbridge et Albert Nerenberg (1991), et *Kanehsatake : 270 Years of Resistance*, de la réalisatrice abénaquise Alanis Obomsawin (1993). Le dernier chapitre examine plus spécifiquement les représentations de l'événement dans les récits littéraires autochtones, québécois et canadiens qui furent publiés au cours des deux décennies suivant la crise d'Oka, notamment dans le recueil *Voleurs de cause* (1992) du poète québécois Yves Boisvert, le récit « Resistance at Oka » (1991) du poète mohawk Peter Blue Cloud, ainsi que dans la pièce de théâtre *Tales of an Urban Indian* (2005) de Darrell Dennis et le roman *Sundogs* de Lee Maracle (1992). Cette thèse, tout comme l'événement à partir duquel elle se construit et qu'elle contribue de ce fait à réactiver, met en présence différentes dimensions du conflit telles qu'elles sont envisagées à partir de points de vue contrastés, ce qui permet de cerner l'événement dans toute son intensité antagoniste.

Mots-clés : crise d'Oka, territoire, conflit, événement politique, film documentaire, littérature québécoise, littérature canadienne, littérature autochtone.

INTRODUCTION

L'opinion publique a été profondément troublée par les événements survenus dans la région d'Oka à l'été et à l'automne 1990 : confrontation avec des Amérindiens armés postés derrière des barricades pendant 78 jours, fermeture du pont Mercier pendant quelque 55 jours, intervention des Forces armées canadiennes à la demande du gouvernement du Québec, situation extrêmement traumatisante pour les populations locales, et surtout, décès en service d'un policier de la Sûreté du Québec.

Bureau du coroner. 1995. *Rapport d'enquête du coroner Guy Gilbert sur les causes et circonstances du décès de monsieur Lemay, p. 1.*

Problématique

Ainsi qu'il est apparu pendant la crise d'Oka, les débats, les négociations et les réflexions qui accompagnent les conflits territoriaux au Canada font ressortir avec évidence la complexité des différends mettant aux prises des peuples amenés à coexister en territoire partagé au terme d'un long processus de colonisation. Complexes et chargés d'émotivité, les conflits liés à la question du territoire se trouvent à l'origine de sérieuses confrontations entre forces policières, militants autochtones et population allochtone au cours de l'histoire récente, que l'on pense aux affrontements ayant eu lieu à Restigouche, au Québec, en 1981, à Gustafsen Lake, en Colombie-Britannique, en 1995, et à Ipperwash, en Ontario, toujours en 1995. Toutefois, la crise d'Oka demeure sans doute le conflit territorial récent qui a le plus profondément marqué les relations entre les peuples autochtones et allochtones au Québec et au Canada. À l'été 1990, dans les suites immédiates de l'échec de l'accord constitutionnel du lac Meech, ce long siège de 78 jours soutenu par des Mohawks de Kanehsatake et de Kahnawake face aux effectifs de la Sûreté du Québec et des Forces armées canadiennes concentre sur lui l'attention médiatique et rend visible une présence autochtone que les sociétés québécoise et canadienne croyaient pour ainsi dire évanouie. La crise d'Oka remet en question le statu quo et révèle une conflictualité constitutive des rapports entre les peuples à l'intérieur de l'ensemble canadien. De ce fait, elle soulève non seulement des questions politiques et juridiques, mais s'inscrit aussi dans un contexte culturel élargi qui incite à prendre pleinement en compte les diverses façons dont l'histoire et les histoires sont

performées, utilisées, mises en scène et racontées. À partir des notions d'événement, de rapport à l'espace et de représentation, cette thèse examine le siège en acte, sa modélisation dans les films documentaires et sa représentation dans les récits littéraires autochtones et allochtones au Québec et au Canada. L'étude de cet événement politique vise à éclairer les relations complexes et souvent conflictuelles qui rassemblent et opposent les peuples autochtones et allochtones, tout en faisant ressortir le point de vue des Mohawks et des autres Premières Nations sur la question de la coexistence qui se pose avec acuité à l'été 1990. Bien que l'analyse fasse intervenir la question des communautés politiques et culturelles qui composent actuellement l'ensemble canadien, les particularismes culturels seront examinés dans leurs dimensions spatiales, sans que l'espace ne soit limité à la société, à la nation ou à l'État (Wieviorka, 2001).

Les conflits, les débats et les négociations qui entourent les revendications territoriales des Premières Nations au Québec et au Canada ont été théorisés avec pertinence dans les sphères de la politique, du droit et de l'histoire. Pour bien comprendre ce que signifient les rivalités rattachées à la territorialité, toutefois, il importe d'étudier aussi les représentations spatiales et imaginaires des identités en conflit. La crise d'Oka, qui découle d'un projet controversé de développement récréatif et domiciliaire sur des terres que se disputent la municipalité d'Oka et la communauté mohawk de Kanehsatake, constitue la scénographie conflictuelle d'identités antagonistes quant à la territorialité et, en ce sens, gagne à être envisagée dans sa dimension d'espace mouvant. N'étant pas circonscrit aux lieux du siège, l'événement, hautement médiatisé, déferle dans l'espace public, où la reconfiguration des limites matérielles et symboliques (l'espace du siège et l'espace national) vient dans un même mouvement remettre en question les nations québécoise et canadienne, ainsi que renforcer l'affirmation politique et identitaire des Mohawks et des Premières Nations. Tout en suscitant une forte polarisation des appartenances, la crise d'Oka crée un domaine partagé où se déploie le conflit. De ce fait, elle produit une intertextualité rattachée aux limites du conflit qui situe les identités antagonistes quant à la territorialité. Une distance critique de plus de vingt ans permet de mieux analyser de quelle manière l'événement, qui a profondément marqué les Premières Nations, les Québécois et les Canadiens, a trouvé forme

et a été symbolisé au cinéma et dans la littérature. Loin de prétendre à une compréhension totalisante de la crise d'Oka, cette thèse tente d'apporter un nouvel éclairage aux questions politiques en les examinant à partir des expériences et des imaginaires, qui sont étroitement liés à la construction du conflit. Cette approche vise à une appréhension à la fois globale et singulière du conflit, ainsi qu'à une meilleure compréhension des rapports complexes entre les identités antagonistes que la crise met au jour.

État de la question

La crise d'Oka suscite une importante production discursive et audiovisuelle qui fait partie intégrante de l'événement et de ses suites. Tout au long de l'été 1990, l'inquiétant et spectaculaire conflit armé donne lieu à une intense couverture médiatique : reportages télévisés en continu, bulletins d'information, journaux quotidiens et hebdomadaires, revues d'actualité, émissions de radio et tribunes publiques, sans oublier les communiqués et les conférences de presse, lettres, pétitions et affiches qui circulent dans différents lieux et réseaux. De jour en jour, à mesure que le siège s'étire, le pays tout entier suit avec assiduité les chroniques de cet événement qui interpelle les populations locales comme le public élargi. Que se passe-t-il donc dans ce pays habituellement si calme? Qu'est-ce qui se négocie sur les lieux du siège où s'affrontent des autochtones armés et des soldats en habit de combat? Pendant le conflit armé et dans les mois qui suivent son dénouement, des chroniques, des historiques du conflit territorial et des témoignages de gens directement engagés dans la crise sont publiés sous diverses formes. Il s'agit à la fois de rendre compte de l'événement, de relater et de symboliser ce qui a (eu) lieu.

Dans un texte sur la notion d'événement, Pierre Grégoire explique que, de manière générale, l'événement est soumis à des procédures explicatives qui obligent à le situer au moins schématiquement dans son contexte d'émergence, à déterminer son déroulement, à spécifier quelques-unes de ses incidences. La plupart des reportages et des publications entament un effort en ce sens. Ainsi, les rapports rédigés par les observateurs indépendants

appelés sur les lieux du siège à l'été 1990 — pensons à ceux de la Commission des droits de la personne du Québec (1991) et de la Fédération internationale des droits de l'Homme (1990) — répondent à de telles procédures explicatives : ils situent le conflit dans son contexte élargi, puis évaluent la situation et les actions de ses différents acteurs à l'aune de la mission spécifique attribuée à leur organisme lors de la crise d'Oka. Le déclencheur de la crise, soit l'intervention policière du 11 juillet, appelle inévitablement à l'élucidation : la fusillade dans la pinède et la mort tragique du caporal Marcel Lemay confèrent une aura de violence et de mystère au conflit. De manière significative, toutes les parties directement touchées par l'intervention policière, soit le directeur général de la Sûreté du Québec, l'Association des policiers provinciaux du Québec, les municipalités du village et de la paroisse d'Oka, ainsi que les communautés mohawks de Kanehsatake et de Kahnawake, exigent la tenue d'une enquête publique sur « les événements » du 11 juillet 1990 (Bureau du coroner, 1995, p. 9). L'année suivante, le gouvernement du Québec ordonne la tenue d'une enquête publique à mission sociale et préventive visant à faire la lumière sur les causes et les circonstances du décès du caporal Marcel Lemay (*ibid.*, p. 1-7). À la différence d'une enquête policière ou d'un procès civil ou pénal, la procédure de l'enquête publique « n'est pas accusatoire ni contradictoire, mais inquisitoriale » (*ibid.*, p. 3), ce qui signifie que le coroner nommé par le gouvernement n'a pas pour mandat de désigner nominalement un coupable ni de distribuer les blâmes, mais bien de comprendre ce qui s'est passé dans le but précis d'éviter qu'un scénario semblable ne se reproduise.

Par ailleurs, l'événement en question étant un conflit armé ayant causé mort d'homme, les procédures explicatives auxquelles il est soumis tendent à le rapporter, à le situer et à l'évaluer sous l'angle du jugement et de la loi. Aucune accusation ne sera portée et aucun individu ne sera identifié comme responsable du tir fatal, de sorte que le décès du caporal Lemay ne sera jamais élucidé. Parallèlement à l'enquête du coroner, un procès pénal se tient au palais de justice de Montréal. Différents chefs d'accusation sont portés contre quelque trente-cinq militants autochtones présents derrière les barricades à Kanehsatake au cours du mois de septembre 1990. La Couronne porte des accusations de participation à une émeute, d'entrave au travail des agents de la paix et de possession d'armes à feu dans un dessein

dangereux pour la paix publique. La défense envisage quant à elle le procès dans la perspective d'une lutte politique. En plus de soutenir que les accusés n'ont commis aucun de ces crimes, la défense maintient que leurs actions étaient justifiées par la nécessité de protéger des terres qui leur appartiennent et par le besoin d'assurer leur sécurité contre les violations des droits de l'Homme commises par les autorités (Regroupement de solidarité avec les Autochtones, 1992, p. 92). À l'issue de ce long procès, le jury rend un verdict de non-culpabilité sur tous les chefs d'accusation (*ibid.*, p. 96), verdict que les Mohawks et leurs alliés décrivent, dans un communiqué adressé aux médias en réponse à cet acquittement, comme « une reconnaissance par le jury que les questions de territoire et de juridiction doivent se régler non pas devant un tribunal criminel mais par une négociation de nation à nation entre le gouvernement canadien et la Confédération des Six Nations¹ » (cité dans *ibid.*, p. 97). De toute évidence, les délibérations et le jugement auxquels mène ce procès criminel soulèvent des questions politiques qui se trouvent au fondement du conflit territorial ayant éclaté à l'été 1990.

L'événement, en plus de donner lieu à une enquête publique et à un procès, suscite de nombreuses interrogations politiques au sein même du cadre étatique, par exemple en ce qui a trait à la requête déposée par le gouvernement du Québec auprès des Forces armées canadiennes en fonction de l'Aide au pouvoir civil. La part de responsabilité du gouvernement du Canada dans ce conflit territorial ayant dégénéré en conflit armé demeure aussi au centre des interrogations. Pourquoi, par exemple, le gouvernement fédéral a-t-il attendu que le conflit dégénère à ce point avant d'intervenir? Pourquoi n'a-t-il pas, comme le lui suggérait le ministre John Ciaccia dès le mois de mars 1990, racheté le terrain disputé avant que la crise n'éclate (Ciaccia, 2000b, p. 26)? En 1991, afin de comprendre la crise qui vient de bouleverser le pays, le gouvernement fédéral met sur pied des audiences du Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord (AANO) (House of Commons, 1991; Williamson, 1997, f. 100-101). À l'instar de l'enquête du coroner, ces

¹ Un autre procès tenu au palais de justice de Saint-Jérôme s'est conclu par l'acquittement de l'un des accusés, Roger Lazore, et par la condamnation à des peines de prison des deux autres accusés, soit Ronald Cross et Gordon Lazore (*ibid.*, p. 8).

audiences visent à éclairer « [t]he complex issues underlying this conflict and the confusion and bitterness felt in its aftermath » (House of Commons, 1991, p. 1), et ce, pour prévenir d'autres violences et favoriser la guérison. De plus, au cours de la période trouble qui suit le rejet de l'accord du lac Meech et les affrontements de la crise d'Oka, la Commission royale sur les peuples autochtones est créée afin d'« analyser l'évolution de la relation entre les autochtones (Indiens, Inuit et Métis), le gouvernement canadien et l'ensemble de la société canadienne » dans le but de « proposer des solutions précises [...] aux problèmes qui ont entravé ces relations » (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996). La Commission, qui procède à des consultations visant à interroger « les fondements d'une relation équitable et honorable entre autochtones et non-autochtones au Canada » (*ibid.*), insiste sur l'importance de comprendre l'origine des conflits entre les peuples afin de cheminer vers une résolution; en effet, elle est d'avis que « [l]es barricades ne tomberont que lorsque nous aurons compris comment elles ont été édifiées » (*ibid.*). Aussi, elle fait clairement état d'un intérêt partagé à régler les différends : « Tous les Canadiens seront gagnants si nous parvenons à nous sortir de l'impasse qui engendre des affrontements entre autochtones et non-autochtones et les dresse de part et d'autre de barricades réelles ou symboliques. » (*ibid.*) Ce travail de réflexion et d'analyse amorcé dans les documents primaires se poursuit à ce jour dans le domaine du journalisme tout comme dans différentes disciplines de la recherche universitaire.

De fait, dans les années qui suivent la crise, divers essais, articles, mémoires de maîtrise et thèses de doctorat continuent à relater et à interroger l'événement de diverses manières. Des journalistes et des reporters qui ont couvert l'événement publient ainsi des ouvrages qui exposent en détail la crise d'Oka du point de vue des communautés et des acteurs politiques engagés dans le siège. En 1991, Geoffrey York et Loreen Pindera publient *People of the Pines : The Warriors and the Legacy of Oka*, détaillé et volumineux essai qui est généralement considéré comme une référence quant au déroulement du conflit armé et au point de vue historique et contemporain des Mohawks. De leur côté, Craig MacLaine et Michael S. Baxendale publient en 1990 *This Land Is Our Land : The Mohawk Revolt at Oka*, dans lequel ils rassemblent des photographies prises derrière les barricades, notamment, et

des témoignages directs du conflit armé. Plusieurs années plus tard, des membres du gouvernement ayant participé aux négociations avec les Mohawks qui soutenaient le siège font paraître des essais qui rendent compte du conflit territorial à partir de leur expérience. Ainsi, en 2000, John Ciaccia, ministre des Affaires autochtones au moment de la crise d'Oka, publie en anglais et en traduction française l'essai *The Oka Crisis. A Mirror of the Soul (La crise d'Oka : miroir de notre âme)*, puis, dix ans plus tard, Harry Swain, ministre des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada à l'époque, publie l'essai *Oka. A Political Crisis and Its Legacy*. Quels étaient les enjeux de ce conflit territorial du point de vue des gouvernements? En quoi la conjoncture politique de l'époque a-t-elle influencé leurs décisions? Des luttes d'influence ont-elles été livrées derrière les portes closes? Voilà autant de questions abordées par ces auteurs.

Apportant une autre perspective à l'étude de l'événement, des chercheurs et des acteurs politiques mohawks qui ont vécu le conflit de près font aussi retour sur celui-ci dans différentes publications qui circulent à la fois à l'intérieur des communautés mohawks et dans le public élargi. C'est ainsi qu'en 1995, Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende publient *At The Woods Edge : An Anthology of the History of the People of Kanehsatà:ke*, à partir d'une recherche principale réalisée par Louise Johnston. Les deux auteures, qui sont demeurées derrière les barricades à Kanehsatake jusqu'à la toute fin du conflit de 1990 (Wineguard, 2006, f. 20), donnent à lire des témoignages recueillis auprès de la communauté de Kanehsatake et situent le conflit armé dans les suites du long et insistant processus de colonisation auquel se sont opposées des générations de Mohawks de cette communauté. Quelles sont en effet les origines de ce conflit territorial? À quelles luttes renvoie l'opposition à l'agrandissement du terrain de golf municipal sur des terres mohawks? Comment les gens ont-ils vécu et envisagé le conflit armé qui se déroulait dans leur communauté? D'autres auteurs mohawks s'interrogent plus spécifiquement sur le rôle de la communauté mohawk de Kahnawake qui, en soutien à Kanehsatake, bloque le pont Honoré-Mercier à l'été 1990 et se voit de ce fait directement engagée dans le conflit armé. Dans l'essai *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions* (1995), Donna Goodleaf réfléchit à la résistance de l'été 1990 en situant les actions des acteurs politiques

mohawks à la fois dans le cadre des structures politiques et spirituelles iroquoises et à l'encontre des politiques étatiques et de la répression militaire. Elle décrit aussi en détail le processus de négociation lors de la crise d'Oka et le rôle joué par les femmes dans le conflit, notamment dans les relations avec les médias. La chercheuse mohawk Kahente Horn-Miller (2003), qui fait à un jeune âge l'expérience directe du conflit armé, s'intéresse dans son mémoire de maîtrise en anthropologie sociale et culturelle à l'émergence du drapeau guerrier des Mohawks, puis à son utilisation, plus particulièrement depuis la crise d'Oka, comme symbole d'unité et d'affirmation de l'identité et des droits autochtones. De même, le politologue mohawk Gerard R. (Taiaiake) Alfred publie en anglais (1991b) et en traduction française (1991a) un article sur la politique interne de Kahnawake pendant la crise de 1990, plus particulièrement sur les dynamiques d'unité et de division mises en œuvre lors du siège. Ces travaux parmi d'autres rendent compte de la crise d'Oka dans la perspective des communautés mohawks qui ont été directement touchées par l'événement. Ils permettent aussi de mieux saisir de quelles manières les conceptions mohawks et iroquoises du nationalisme et de la souveraineté ont pu influencer les rapports de force lors du siège.

À l'occasion du vingtième anniversaire de la crise d'Oka, en plus d'une manifestation et d'allocutions publiques, le lancement de deux ouvrages publiés pour la circonstance rassemble quelques centaines de personnes à Kanehsatake. La traduction française de l'anthologie consacrée à l'histoire de Kanehsatake, intitulée *À l'orée des bois. Une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke* (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010), est présentée au public en présence notamment des deux auteures, de la traductrice et de plusieurs membres de la communauté de Kanehsatake. Cette parution est significative de l'après-crise d'Oka puisque c'est Francine Lemay, la sœur du caporal Marcel Lemay décédé dans la fusillade du 11 juillet 1990, qui a bénévolement traduit cet ouvrage dans un geste de réconciliation avec la communauté mohawk². L'autre livre à l'honneur lors de ce lancement est l'ouvrage collectif *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*, codirigé par Leanne Simpson et Kiera L. Ladner. Témoignant des réverbérations du siège soutenu par

² Voir l'article « 20 ans après la crise d'Oka. Mon voyage vers la réconciliation », témoignage de son cheminement que Francine Lemay publie en 2010 dans la revue *En Contact*.

les Mohawks et leurs sympathisants à l'été 1990, cet ouvrage rassemble des articles, des récits littéraires et des illustrations de divers chercheurs, écrivains et artistes qui souhaitent rendre hommage à l'engagement, aux sacrifices et aux réussites des communautés et des individus mohawks ayant participé à la résistance à Kanehsatake.

Toujours au plus près du conflit, mais du côté opposé des barricades, des travaux de recherche se sont penchés sur la perspective des forces militaires appelées à intervenir sur les lieux du siège. Dans un mémoire de maîtrise déposé en 2006 au Collège militaire royal du Canada, Timothy C. Wineguard examine le cadre légal et la signification politique du déploiement des 4 500 militaires des Forces armées canadiennes sous l'Aide au pouvoir civil lors de la crise d'Oka. Afin de compenser le manque de travaux relatant la perspective de l'armée canadienne, il décrit de manière précise et détaillée les fonctions et les actions des forces militaires dans les différents territoires mohawks pendant ce qui a été nommé l'opération « Salon³ ». P. Whitney Lackenbauer, dans un article paru en 2008 dans le *Journal of Military and Strategic Studies*, explore quant à lui les thèmes relatifs au commandement des Forces armées canadiennes lors de la crise d'Oka, puis identifie les éléments qui ont fait de cette intervention une opération militaire intérieure d'une grande complexité. Les travaux de recherche réalisés dans le domaine des études militaires insistent sur les considérations stratégiques et logistiques qui ont présidé au dénouement du conflit armé et situent le rôle des forces militaires dans le cadre de la loi et de l'État canadien. Ils donnent ainsi à voir les limites du cadre étatique que le siège rend évidentes à l'été 1990. D'autres recherches ont pour leur part mis l'accent sur les dimensions historiques, représentationnelles et nationales du conflit. Peter Williamson (1997) s'intéresse ainsi à l'histoire et aux représentations de la crise d'Oka à partir d'articles de journaux et des audiences du Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord (AANO). Dans son mémoire de maîtrise en sociologie et en anthropologie, il étudie les représentations que différents acteurs du gouvernement et les médias se font de la crise et de sa signification, puis considère ensuite les

³ Voir aussi le livre *Oka : A Convergence of Cultures and the Canadian Forces* (2008) que Timothy C. Wineguard tire de ce mémoire de maîtrise.

perspectives des communautés mohawks dans le but de cerner les différentes interprétations de l'événement et des revendications des peuples autochtones. Dans l'essai *In Defense of Mohawk Land: Ethnopolitical Conflict in Native North America* publié en 1997, Linda Persutati analyse la crise d'Oka et les revendications territoriales et politiques des Mohawks dans une perspective ethnopolitique, plus particulièrement à partir d'entrevues réalisées avec des membres du *Mohawk Warrior Movement*. Son essai fait valoir que la politisation de l'ethnicité et le nationalisme contribuent à générer et à entretenir des mouvements de contestation sociaux chez les peuples autochtones. Toutefois, l'appareil critique échafaudé à partir des théories des mouvements sociaux semble parfois en léger décalage avec les formes de mobilisation issues de structures claniques et nationales.

La crise d'Oka, mise en scène d'un conflit territorial et identitaire, a concentré sur elle l'attention médiatique tout au long de l'été 1990. De ce fait, des travaux de recherche en communication, en science politique et en criminologie ont examiné le rôle et l'impact des médias de l'information dans le conflit. Des chercheurs se sont penchés sur le rôle très concret joué par la radio et les médias auprès du public allochtone et des communautés mohawks. À quoi ressemblait le contexte médiatique de l'été 1990? Comment les animateurs ont-ils négocié leur relation aux diverses informations véhiculées pendant le conflit? Quels messages ont-ils adressés au public? Dans un article traitant de la mise en place et de la gestion d'une radio communautaire à Kanehsatake pendant la crise d'Oka, Lorna Roth fait état de ses perceptions du conflit dans une posture d'extériorité à la communauté mohawk, tandis que Beverly Nelson et Kasennahawi Marie David (1995) reviennent sur leur expérience en tant qu'animatrices de la radio locale de Kanehsatake tout au long du siège. Reflétant lui aussi le rôle joué par la radio pendant la crise d'Oka, l'ouvrage collectif *Les tribuns de la radio*, codirigé par Florian Sauvageau, Pierre Trudel et Marie-Hélène Lavoie en 1995, examine plus particulièrement l'influence exercée par les animateurs de tribunes radiophoniques lors d'une période de crise semblable à celle de l'été 1990. À la lumière des discours d'intolérance promus dans certaines tribunes publiques — notamment par Gilles Proulx à CJMS et par Simon Bédard à CJRP —, les auteurs explorent les types de réglementation pouvant inciter les animateurs à modérer leurs propos sans toutefois les

censurer. Le conflit territorial hautement médiatisé qui oppose les Mohawks aux gouvernements fédéral et provincial incite à problématiser la question de l'information, mais aussi celle de l'image et de sa médiatisation. Dans les suites immédiates de l'échec de l'accord constitutionnel du lac Meech, les différences entre les discours et les représentations journalistiques du conflit dans la presse anglophonè et dans la presse francophone ont donné lieu à de nombreux questionnements. De quelle manière les médias francophones relatent-ils le conflit? Seraient-ils davantage porteurs d'intolérance que les médias anglophones? Le Canada anglais aurait-il profité des circonstances (crise d'Oka et crise constitutionnelle) pour mener « une attaque en règle contre le Québec », notamment par l'entremise des médias, ainsi que le fait valoir Robin Philpot (2010, p. 40) dans la réédition de son essai *Oka. Dernier alibi du Canada anglais?* Dans un mémoire de maîtrise en science politique, Elizabeth Andrea Keller (1996) propose une analyse du contenu des couvertures médiatiques anglophone et francophone au Québec afin de déterminer laquelle se montre la plus favorable aux Mohawks. De même, Réal Brisson examine les différentes visions de la crise qu'offrent les médias anglophones et francophones dans son ouvrage illustré *Oka par la caricature : deux visions distinctes d'une même crise* (2000). Cet ouvrage, tiré d'une thèse de doctorat en histoire, se sert du dessin de presse comme outil de référence et d'interprétation afin de cerner les imaginaires communiqués dans la caricature. Quels imaginaires médiatiques prévalent dans les espaces francophone et anglophone? En quoi la crise constitutionnelle joue-t-elle sur le conflit territorial de l'été 1990?

Si la crise d'Oka réactive la tension entre anglophones et francophones, que le tout récent échec de l'accord du lac Meech avait commencé de raviver, elle fait aussi jouer de manière plus importante un rapport entre peuples autochtones et peuples issus de la colonisation. De ce fait, la question de l'objectivité et, corollairement, celles des cadres de référence, des structures hégémoniques et des biais associés à différents médias de l'information se trouvent au centre de différents travaux. Dans le domaine de la criminologie, Charles Stuart (1993) analyse les discours idéologiques qui ressortent de la couverture médiatique de la crise d'Oka. Élaboré à partir du concept d'hégémonie ou de légitimité d'Antonio Gramsci, le cadre théorique de ce mémoire définit les médias comme un

mécanisme idéologique qui perpétue une relation hégémonique existante. Charles Stuart constate que les médias ont mis l'accent sur la loi et l'ordre dans leur traitement de la crise d'Oka, mais il observe également des failles dans le mécanisme puisque ces derniers n'ont pas toujours opéré en soutien au point de vue officiel sur le conflit (p. 161). Il rejoint sur ce point la thèse de doctorat en communication de Roger Larose (2000), qui s'intéresse pour sa part à la rhétorique des reportages télévisés diffusés sur les ondes de Radio-Canada/CBC pendant la crise. Fait à noter, Roger Larose considère que ces reportages ne constituent en rien des instances de production et de reproduction d'une « idéologie dominante », mais relèvent plutôt d'une rhétorique de type postmoderne qui valorise un écart par rapport au sens commun. Il fait état d'une rhétorique de la disproportion qui crée l'illusion d'une victoire de la marginalité, de la pauvreté et du sous-développement sur les forces qui représentent l'ordre social et politique. Que ce soit en créant une faille dans la structure hégémonique ou en faisant se dessiner l'image d'une marginalité victorieuse, la crise d'Oka remet en question le statu quo et convoque les structures et les mythes de la société dominante. Dans l'essai *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada*, publié en 2004, Amelia Kalant s'appuie sur des documents, des récits historiques canoniques, des expositions de musée et une analyse des médias afin d'étudier la formation des mythes historiques de l'identité nationale canadienne. Elle démontre que le conflit armé prend l'ampleur d'une crise nationale car il ébranle et réaffirme à la fois ces mythes fondateurs du Canada. Dans le même esprit, Émilie Guilbeault-Cayer (2007) explique de quelle manière la photographie, en établissant un lien direct avec les mythes qui font partie intégrante des références identitaires canadiennes et québécoises, s'inscrit dans les mentalités tout d'abord comme symbole, puis devient progressivement un lieu de mémoire. Elle concentre ainsi son analyse sur la crise d'Oka et sa représentation par la photographie, plus particulièrement la photographie du face-à-face entre le soldat canadien et le *warrior* mohawk qui est devenue un véritable symbole de l'affrontement entre les peuples.

L'image et, surtout, l'imaginaire du territoire occupent une place importante dans ce conflit armé capté et diffusé en temps réel. Le géographe Marc Hudon (1994) s'intéresse aux fortes images spatiales produites par les rumeurs entourant les *warriors* et les revendications

territoriales des Mohawks pendant la crise d'Oka, puis fait observer que les peuples autochtones et le peuple québécois sont tout aussi affectés par une vive crainte de la disparition qui se rejoue avec intensité pendant le conflit territorial. Il suggère aussi que ce conflit relève peut-être non pas tant d'intérêts politiques ou économiques marginaux que d'une crise provoquée par la rencontre de deux mondes différents, aux conceptions divergentes. De fait, les autochtones situent la crise d'Oka dans une trame mémorielle autre que celle des peuples dominants, tout particulièrement en ce qui concerne l'histoire, le territoire et les représentations. Gail Guthrie Valaskakis (2005) consacre un chapitre de son ouvrage *Indian Country : Essays on Contemporary Native Culture* aux images médiatiques des guerriers mohawks lors de la crise d'Oka, où elle examine l'émergence, la persistance et la signification des guerriers dans la formation sociale et la culture populaire autochtones, puis met en relief leurs rôles stratégique, symbolique et identitaire dans le contexte politique et culturel des communautés autochtones contemporaines. S'intéressant à la construction sociale de la voix et de l'image, George H. Doyle-Bedwell (1998) propose une réflexion sur les images de la contestation et de la résistance des Premières Nations diffusées dans les médias de masse lors de la crise d'Oka, puis élabore une analyse du contenu journalistique en s'appuyant sur une méthodologie de l'expérience personnelle qui lui permet de développer sa thèse en la situant dans une histoire de vie qui honore sa perspective micmaque. Il explique en quoi les Premières Nations se sentent interpellées par les images du siège en 1990, mais ne les lisent et ne les comprennent pas de la même manière que les allochtones. Ces travaux qui ramènent au premier plan les perspectives autochtones contribuent à mieux cerner les questions fondamentales posées par l'événement, pensons notamment à celles soulevées par les évaluations des actions des guerriers qui soutiennent le siège.

Le conflit territorial qui éclate en 1990 se concrétise dans un siège qui s'étire tout l'été et qui rend visibles les rapports troubles entre autochtones et allochtones en Amérique du Nord. Caroline Desbiens (2011) examine dans une perspective de géographie culturelle et sociale les dynamiques spatiales reliées au phénomène du siège, puis met en évidence les fonctions de la mentalité de siège en situation de minorité à partir du cas de figure que constitue la crise d'Oka. Si le siège peut devenir une frontière culturelle productive, comme

elle le souligne, il reste que ce conflit armé chargé d'émotivité suscite également une forte polarisation des antagonismes dont les populations autochtones font les frais. Dans une thèse de doctorat en théologie, Vernon W. Neufeld Redekop (1998) s'appuie sur la théorie du désir mimétique et du bouc émissaire de René Girard pour mieux comprendre les dynamiques de la violence lors de la crise d'Oka, qu'il envisage à partir des théories développées dans les études sur le conflit. De nombreux autres travaux sur la crise d'Oka ont été publiés, sans compter les nombreuses mentions qui en sont faites dans divers ouvrages portant sur d'autres questions. Cet état des lieux ne saurait donc être exhaustif tant la documentation est abondante, mais il permet néanmoins de cerner quelques-unes des questions fondamentales que pose la crise d'Oka, que ce soit au sujet du territoire, de la politique, des médias ou de la géographie.

La présente recherche

Dans l'ensemble, les travaux réalisés sur la crise d'Oka se sont surtout attachés à l'inscription de la crise dans les suites de l'histoire coloniale, aux images et aux représentations médiatiques du conflit, aux géographies du siège, à l'intervention des forces militaires, aux luttes historiques des peuples autochtones et aux modes d'affirmation des structures politiques et sociales de la nation mohawk. À la différence de ces travaux, cette thèse adopte une approche interdisciplinaire qui privilégie l'appréhension sensible de la crise d'Oka telle qu'elle se dessine lors du siège, dans les films documentaires et dans les récits littéraires. Les questions de l'événement, de ses représentations et du rapport à l'espace sont étudiées suivant trois axes principaux : le siège en acte; la médiatisation de l'événement et sa médiation dans les films documentaires; les récits littéraires de la crise d'Oka. La représentation de la crise d'Oka au cinéma et en littérature n'ayant jamais fait l'objet d'une étude en tant que telle, cette thèse examine les dimensions géopolitiques et médiatiques du conflit en rapport avec les films documentaires et les récits littéraires qui le mettent en forme de différentes façons. Les imaginaires et les récits, qui constituent autant d'actes d'énonciation, sont analysés dans le but de saisir de quelle manière la crise d'Oka a été vécue, perçue et symbolisée par les différentes communautés. Du fait qu'elle met en lumière la façon dont les interactions entre les peuples ont été négociées et rendues visibles tout au

long du conflit armé, la scénographie de l'événement constitue le point de départ de l'analyse, que ce soit en ce qui concerne le siège en acte, sa modélisation dans les films documentaires ou sa mise en récit dans la littérature. L'objectif consiste à mieux comprendre ce qui anime le conflit et lui donne forme, ce qui lui procure sa force stratégique et symbolique, ainsi que la façon dont le siège fait ressortir les relations que les parties ont entre elles, mais aussi avec leur propre communauté, les tiers et le conflit lui-même. En quoi l'événement qui surgit transforme-t-il les rapports du visible et de l'invisible? Comment la territorialité, l'histoire et la politique sont-elles convoquées, agies et performées sur les lieux du siège et dans l'espace public? Quel est le rôle des médias dans ce conflit qui fait l'objet d'une diffusion continue en temps réel? De quelle manière les archives, les images médiatiques et les récits cinématographiques s'entremêlent-ils dans la médiation et la mise en récit du conflit? Qu'est-ce que les différentes représentations du conflit dans les récits littéraires révèlent sur la façon dont la crise d'Oka a marqué les imaginaires autochtone et allochtone? En bref, qu'est-ce que l'événement fait surgir, transformer et créer, non seulement sur les lieux du siège, mais aussi dans les films documentaires et dans les récits littéraires? Afin de mieux saisir comment se jouent les antagonismes entre les communautés d'appartenance, il est essentiel de mettre en relation les corpus autochtone et allochtone, que l'on peut qualifier, en reprenant l'expression de Robert Majzels, de « récits apparentés mais radicalement conflictuels » (cité dans Leclerc et Simon, 2005, p. 23). En effet, ainsi qu'il apparaît dans plusieurs récits, la crise d'Oka témoigne du caractère profondément conflictuel de la situation de coexistence sur les plans de l'historiographie, de la territorialité, du politique et de la culture. Elle renvoie de façon élargie à un contexte continental où les autochtones et les allochtones sont, pour reprendre les termes de Gail Valaskakis, « [s]hackled to one another in cultural conflict and political struggle » (2005, p. 1). Ces conflits culturels et ces luttes politiques, précise Gail Valaskakis, font intervenir des mémoires, des images et des significations associées aux différents peuples qui, à ce jour, se disputent territoire, histoire et idéologie.

Today, Natives and newcomers are engaged in conflicts over land and treaties, stories and stereotypes, resources and policies, all interrelated issues that arise in collapsed time and continuing discord. The threads of this discord are formed from

dissimilar memories, images and meanings, each string entangled in struggles over territory, history, and ideology⁴. (*Ibid.*)

La crise qui éclate à l'été 1990 vient concentrer en un même point ces multiples fils de discorde qui relient et opposent inéluctablement des peuples qui se situent de part et d'autre d'un long processus de colonisation. L'histoire et les récits autochtones ayant longtemps fait l'objet d'une négation dans la société dominante, comme le soulignent de nombreux auteurs et chercheurs autochtones qui se prononcent contre la mise à l'écart de leurs peuples, il est pertinent de mettre en relief les perspectives des Premières Nations qui s'expriment sur les lieux du siège et dans l'espace public, ainsi qu'au cinéma et dans la littérature. Parallèlement, il est intéressant d'observer en quoi ces perspectives informent et transforment à leur tour ces différents espaces d'expression dans le contexte de la crise d'Oka.

La question du territoire, enjeu premier du siège à Kanehsatake, fait appel à une dimension politique liée à la manière dont les récits qui confèrent un sens et une légitimité à son occupation peuvent entrer en conflit. Dans son essai *If This Is Your Land, Where Are Your Stories? Finding Common Ground*, J. Edward Chamberlin (2004) rappelle le rôle crucial des histoires qui donnent sens au lieu habité. Selon lui, il est essentiel de comprendre « how stories give meaning and value to the places we call home; how they bring us close to the world we live in by taking us into a world of words; how they hold us together and at the same time keep us apart⁵ » (p. 1). Cette dimension conflictuelle des récits que Chamberlin

⁴ « Aujourd'hui, les autochtones et les allochtones sont aux prises avec des conflits touchant à la terre et aux traités, aux récits et aux stéréotypes, aux ressources et aux politiques, questions étroitement liées qui se posent en un temps condensé et une discorde continue. Les fils de cette discorde sont faits de mémoires, d'images et de significations dissemblables et s'entremêlent dans des luttes pour le territoire, l'histoire et l'idéologie. » Nous traduisons.

⁵ « [...] comment les histoires confèrent un sens et une valeur aux lieux que nous appelons notre chez-nous; comment elles nous rapprochent du monde dans lequel nous vivons en nous transportant dans un monde de mots; comment elles nous rassemblent et en même temps nous séparent ». Nous traduisons.

met en évidence fait partie intégrante de l'histoire de la colonisation des Amériques, que ce soit sur le plan du droit, de la littérature ou de l'histoire. Dès les premiers contacts, les puissances impériales européennes se sont appuyées sur le principe de la *terra nullius* pour se répartir entre elles les territoires « découverts » en faisant abstraction des peuples autochtones qui y étaient pourtant établis. L'institutionnalisation de cette construction juridique internationale a soutenu une dépossession des peuples autochtones qui continue de faire sentir ses effets à ce jour, ainsi que l'indiquent les conditions socioéconomiques des communautés⁶. Allant à l'encontre de la rationalité associée au droit, ce principe comporte une part de fiction que souligne J. Edward Chamberlin, tout particulièrement lorsqu'il écrit que « the settlers quickly invented a myth of entitlement — a constitution, a creation story — to match their myth of discovery » (p. 28). Le Canada, à l'instar d'autres pays issus de la colonisation, s'est fondé sur une constitution élaborée dans l'abstraction des peuples autochtones et appuyée par une construction juridique et légale qui réduisait ces derniers à un statut de subalternes et visait explicitement leur assimilation.

À l'été 1990, le siège en acte rend visible un conflit territorial qui perdure depuis près de trois siècles à Oka-Kanehsatake⁷. Il s'inscrit aussi dans une dynamique conflictuelle qui détermine les rapports entre les peuples autochtones et les autorités coloniales et gouvernements allochtones à ce jour. En concrétisant dans l'espace « l'affrontement entre deux thèses : celle de la légalité et celle de la légitimité » — ainsi que le formule le coroner Guy Gilbert (Bureau du coroner, 1995, p. 77) —, le siège illustre en quoi le pouvoir de

⁶ « Née en 1455, avec la bulle *Romanus Pontifex*, la construction juridique internationale dite « doctrine de la découverte », qui a donné naissance au concept de « *terra nullius* ou *terra nullus* », consacre le principe selon lequel tout monarque chrétien qui découvre des terres non chrétiennes a le droit de les proclamer siennes car elles n'appartiennent à personne. Au fil des siècles, cette doctrine a été institutionnalisée dans les lois et politiques nationales et internationales et s'est traduite par la dépossession et l'appauvrissement des peuples autochtones. » Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies, neuvième session, 11^e séance — matin, en ligne : <http://www.un.org/News/fr-press/docs/2010/DH5019.doc.htm>, consulté le 11 mai 2012.

⁷ L'appellation « Oka-Kanehsatake » renvoie au fait que le territoire de Kanehsatake, qui n'est pas une réserve au sens de la Loi sur les Indiens, est morcelé à l'intérieur de la municipalité d'Oka, ce qui crée entre autres de fréquents conflits de juridiction.

définir se trouve au fondement des rapports entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien. De manière élargie, le siège soutenu par les Mohawks face aux forces policières et militaires rappelle que l'établissement du Canada tel qu'on le connaît repose sur une marginalisation, une délégitimation et, bien souvent, une interdiction des formes de savoir et d'expression des peuples autochtones, que l'on pense à l'histoire orale, aux protocoles et aux structures politiques autochtones ou encore aux langues et aux performances culturelles autochtones. De manière fondamentale, l'étude de cet événement ramène au premier plan la dimension politique des histoires, de la parole et de l'écriture, que ce soit dans le domaine de la légitimité politique, des récits cinématographiques ou des représentations littéraires. Ainsi que l'ont montré les théories de la décolonisation, les études postcoloniales et les études autochtones (Memmi, 1972; Ashcroft, Griffiths et Tiffin, 1989; Ruffo, 2001), la littérature, la poésie, le théâtre et le cinéma comportent une dimension politique en ce sens qu'ils participent de la réappropriation de la parole et du pouvoir de définir. Dans un contexte où les voix des Premières Nations n'ont pas été entendues par les sociétés québécoise et canadienne, qui se sont par ailleurs arrogé le droit de parler en leur nom, les récits filmiques et littéraires des créateurs autochtones donnent à envisager des représentations et des visions du monde qui s'expriment à partir de leurs propres cultures et réalités. Il est donc particulièrement intéressant de les mettre en lien avec un événement politique dont ils rendent compte ou dont ils s'inspirent.

Hypothèse

La crise d'Oka est déclenchée sur les lieux précis du territoire disputé à l'origine du conflit qui s'envenime depuis des mois, voire des siècles à Oka-Kanehsatake. Les enjeux soulevés par la crise d'Oka viennent toucher au fondement même des sociétés établies à la suite d'un processus de colonisation, soit l'occupation du territoire et les assises de sa légitimité. De ce fait, le différend territorial engage et traverse des dimensions politiques et juridiques aussi bien que culturelles et identitaires, de sorte qu'il est significatif d'étudier la manière dont les histoires, les récits et les imaginaires entrent en conflit. Cette thèse avance l'hypothèse selon laquelle les fondements du conflit qui se voit exacerbé sur les lieux du siège et dans l'espace public lors de la crise d'Oka se rejouent sous d'autres formes au

cinéma et dans la littérature, d'où la pertinence de l'approche interdisciplinaire qui y est privilégiée. Par ailleurs, comme on le constate dès que l'on tente de mieux saisir l'événement et de développer une approche théorique afin de l'éclairer dans ses différentes dimensions, le conflit dont témoigne le siège soutenu par les Mohawks se rejoue de manière très concrète sur le plan de la recherche. En effet, l'étude de cette crise incite à s'interroger non seulement sur le choix des faits relevés et des œuvres étudiées, mais également sur le cadre théorique et les traditions de pensée qui permettent de les mettre en relation, ainsi que d'étayer et d'articuler l'analyse qu'on en fait. Puisque l'étude de la crise d'Oka ne peut être dissociée de la dynamique conflictuelle qui anime cet événement politique, il est nécessaire de mettre au point une articulation théorique capable non seulement d'inscrire les perspectives autochtones et allochtones dans leurs contextes spécifiques, mais également de les mettre en relation et de problématiser leurs points de contact et d'enchevêtrement.

Une inévitable partialité

La crise d'Oka, qui découle d'un différend territorial que l'on a laissé s'envenimer, relève de ce que les études sur le conflit appellent un « conflit profondément enraciné » (Redekop, 1998). Les conflits de ce type, étroitement liés à l'identité, « touchent aux croyances, aux valeurs, à la culture, à la spiritualité, aux systèmes de signification, aux relations, à l'histoire, à l'imaginaire et à la capacité d'agir qui se trouve au cœur de l'être d'un individu ou d'un groupe » (*ibid.*, p. 16-17; nous traduisons). Intenses et chargés d'émotivité, ils se rapportent à différents domaines et disciplines qui se croisent et se superposent, d'où la difficulté de les appréhender dans toute leur complexité. De manière immédiate, la crise d'Oka fait intervenir « une confrontation entre autochtones et une municipalité, une situation juridique complexe, un dossier d'un cadre historique de plus de 250 ans » (Bureau du coroner, 1995, p. 398). Cet événement « d'une complexité hors de l'ordinaire » (*ibid.*, p. 30), suivant la formulation du coroner, fait entrer en ligne de compte des considérations politiques et stratégiques d'une ampleur d'autant plus grande que le conflit est intensifié par l'engagement actif et stratégique de Mohawks de Kahnawake et d'Akwesasne, par la mobilisation des Premières Nations ailleurs au pays, par les interventions de la Sûreté du Québec, des Forces armées canadiennes et des gouvernements

municipal, provincial et fédéral ainsi que par les troublantes manifestations d'intolérance et de racisme à l'endroit des autochtones. Si un événement est par définition difficile à saisir au moment où il se produit, le caractère profondément conflictuel de celui qui nous occupe fait en sorte que de nombreuses zones grises subsistent dans l'après-coup. Dans son mémoire de maîtrise sur l'intervention des Forces armées canadiennes lors de la crise d'Oka, Timothy C. Wineguard fait observer que toute quête de vérité sur l'événement est obscurcie par les intérêts divergents en jeu :

The truth is obscured by the numerous factions present within the conflict, each vying to protect their cause. For those involved it was and still is a matter of perspective. The same can be said for those who have previously written on the Oka crisis⁸. (2006, f. 4)

Ainsi que l'illustre l'enquête publique visant à faire la lumière sur les causes et les circonstances du décès du caporal Marcel Lemay lors de la fusillade du 11 juillet 1990, les mises en récit du conflit armé font intervenir des intérêts divergents associés à la preuve à accumuler en vue d'un procès criminel et, de manière élargie, à l'attribution de la responsabilité déontologique et politique dans l'envenimement du conflit territorial. Vu l'importance des enjeux, à la fois sur le plan politique et sur le plan personnel, les uns et les autres sont incités à relater l'événement de manière à ne pas se compromettre. Dans son rapport, le coroner Guy Gilbert fait ainsi état d'un manque de transparence qui lui complique sérieusement la tâche. Il déplore ainsi que l'enquête publique soit « graduellement devenue le théâtre d'un front commun des policiers » qui mettent de côté leurs intérêts divergents et font « montre d'une complaisante soumission à l'égard de la haute Direction de la Sûreté [du Québec] », appelée à rendre des comptes sur la décision d'intervenir à Oka-Kanehsatake le 11 juillet 1990 (Bureau du coroner, 1995, p. 10). Pour ajouter aux difficultés, le procès criminel qui se déroule parallèlement à l'enquête publique n'est pas sans contraindre les témoignages. Faisant état d'une « situation difficile, voire impossible pour les Mohawks », le

⁸ « La vérité est obscurcie par les nombreuses factions impliquées dans le conflit et qui rivalisent entre elles pour protéger leurs causes respectives. Pour ceux qui ont pris part au conflit, c'était et c'est toujours une question de perspective. On peut en dire autant de ceux qui ont écrit sur la crise d'Oka. » Nous traduisons.

coroner constate que ceux-ci « ont témoigné avec retenue et réticence » sachant que les procureurs, par leurs contre-interrogatoires, accumulaient des éléments susceptibles de servir à l'enquête policière (*ibid.*, p. 18). En plus de ces considérations qui limitent l'élucidation de l'événement, de nombreux éléments demeureront longtemps dans l'ombre en raison du secret qui protège plusieurs documents officiels reliés au conflit (Wineguard, 2006, f. vi-vii), ce qui ajoute à la part d'inconnu qui subsiste une fois l'événement terminé.

Cette partialité stratégique dans la construction du rapport au réel est d'autant plus apparente qu'il s'agit d'éclairer un conflit territorial qui est conflictuel du fait de l'affrontement armé, mais qui implique de surcroît les peuples autochtones et allochtones de l'ensemble canadien, de sorte qu'il ne se résume pas à l'appréhension d'un élément de dissociation à l'intérieur d'une seule et même société, mais renvoie à différentes légitimités politiques demeurant en tension. Du point de vue de la discipline historique, par exemple, il est particulièrement révélateur que de nombreux historiens travaillent comme consultants pour les gouvernements et les conseils de bande qui se disputent devant les tribunaux le fondement et la validité des revendications territoriales des Premières Nations au Canada. À Oka-Kanehsatake, depuis les premiers différends entre les sulpiciens et les Mohawks au XVIII^e siècle, la question des terres engendre des rapports de pouvoir qu'il est impossible d'ignorer, surtout dans le contexte d'un siège qui met en évidence les motivations historiques des gouvernements coloniaux et des gouvernements canadiens ultérieurs à se prononcer en faveur de la propriété allochtone des terres. Le conflit armé, parce qu'il trouble la loi et l'ordre public, est réprimé par les forces policières aidées des Forces armées canadiennes dans le cadre de l'Appui au pouvoir civil prévu dans la Loi sur la défense nationale (*ibid.*, f. 145-147). Le déploiement policier et militaire sur les lieux du siège rend visible la façon dont le statu quo peut se maintenir grâce au recours à la force et suscite diverses interrogations d'ordres moral et politique. Timothy C. Wineguard, après avoir recensé de nombreux travaux portant sur la crise d'Oka, conclut que de nombreuses questions demeurent toujours en suspens, que ce soit à défaut de renseignements ou de concordance des versions. Selon lui, aucune des publications recensées ne « represents a historically complete and unbiased representation of the events that transpired before and during the summer of 1990 »

(*ibid.*, f. 10). Le constat de ce chercheur incite à se demander en quoi consisterait une représentation objective d'un conflit comme la crise d'Oka. Quoi qu'il en soit, la question des perspectives, et par extension celle des sources, constitue un enjeu crucial du conflit, que ce soit au regard du fondement des revendications, de l'existence des peuples et de la légitimité de leur occupation du territoire ou encore pour ce qui est de la façon dont ce conflit a été vécu, compris et appréhendé.

En confrontant des sources variées, on constate rapidement qu'on ne saurait rendre justice à ce conflit en construisant un compromis qui concilie sans heurts les différentes interprétations, les intérêts divergents et les postures antagonistes. Tout comme une synthèse englobante risquerait de compromettre l'intégrité des parties respectives, il serait risqué de trancher entre des versions qui non seulement divergent, mais qui bien souvent ne coïncident pas. En effet, les récits des gouvernements et ceux des Mohawks qui soutiennent le siège entrent souvent en conflit direct, d'autant plus que la légitimité des premiers s'est en grande partie établie au détriment de la légitimité des seconds. Pour ajouter à la complexité, ces récits se recoupent également sur de nombreux points, tandis que des voix discordantes se font entendre de part et d'autre des barricades. Pendant le conflit de 1990, les autorités et les médias font grand état des divisions au sein des communautés mohawks, mais celles-ci ne sont pas les seules à vivre des désaccords et des dissensions. En effet, de fortes divisions se manifestent aussi au sein des populations allochtones, que l'on pense aux profondes divergences opposant la municipalité d'Oka et les groupes environnementalistes, ou encore aux postures diamétralement opposées des participants aux émeutes raciales en réaction à la fermeture du pont Honoré-Mercier et des manifestants défilant dans la rue pour montrer leur appui aux revendications territoriales des Mohawks. Des dissensions apparaissent aussi du côté des gouvernements, comme le souligne le rapport du coroner qui fait clairement état d'une divergence de points de vue du côté des autorités québécoises au cours de l'enquête : « Bref, entre la Sûreté, la fonction publique, les autorités politiques et le cabinet du ministre Elkas, les vues et opinions étaient disparates et incomplètes. » (Bureau du coroner, 1995, p. 396) S'il est difficile de s'entendre sur les versions des faits, une chose est certaine : la crise d'Oka est source de malaise et de confusion.

L'étude de ce conflit territorial rend évidente une impossible neutralité, et cela est d'autant plus manifeste que, plus de vingt ans plus tard, le conflit à Oka-Kanehsatake n'est toujours pas réglé. À propos de la crise d'Oka, Lorna Roth constate que les « [a]ccounts of the events and background about the issues could not adequately be analyzed and/or synthesized in an "objective", neutral fashion », mais que des chercheurs demeurent « concerned with finding new ways of speaking and writing that take into account the complexity and multiplicity of perceptions around this historical event » (Roth, Nelson et David, 1995, p. 51). Si la complexité et la multiplicité des perceptions de cet événement historique sont bien réelles, il convient toutefois de reconnaître qu'en plus d'être complexes et multiples, ces perceptions sont aussi fortement polarisées (c'est d'ailleurs le propre d'un conflit de causer une polarisation). En d'autres termes, il ne suffit pas de dire qu'il y a de multiples versions; il faut aussi tenir compte de la polarisation en jeu et des conditions d'effectivité des versions divergentes. Par ailleurs, l'impossible neutralité dont nous faisons état un peu plus tôt n'implique pas que l'on exclue toute réflexion d'ensemble sur le conflit. En effet, les récurrences que l'on finit par déceler dans les multiples versions indiquent certaines avenues de compréhension. Dans *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*, Elizabeth Tonkin (1992) fait remarquer que dans la tradition orale, il existe souvent plusieurs versions d'une même histoire, mais qu'on retrouve malgré tout des lignes de force et de cohésion. Selon elle, la prise en compte des multiples versions rassemblées donne à percevoir ces lignes de force et les variations mineures qui en ressortent. Parallèlement à cela, les variations que l'on retrouve dans une histoire donnée ont pour particularité de situer le narrateur, le public et la société dans son ensemble dans un climat particulier. Dans cet esprit, cette thèse s'applique à tirer des lignes de force et de cohésion des multiples versions du conflit plutôt que de démêler dans les détails l'extrême complexité de la crise d'Oka. Dans le même temps, il s'agit d'en proposer une version singulière qui situe tour à tour l'acteur politique, le cinéaste, l'écrivain et le chercheur, ainsi que le lecteur et la société dans son ensemble dans un climat particulier. Qu'est-ce qui ressort des perspectives des gouvernements, des militaires, des Mohawks qui soutiennent le siège? Qu'est-ce qui se dessine de celles élaborées par différents documentaristes, écrivains, poètes et dramaturges?

En quoi la recherche vient-elle après coup influencer sur l'événement qui demeure ainsi agissant?

L'objectif de cette thèse n'est pas de révéler de nouveaux faits sur la crise d'Oka, mais bien d'apporter un nouvel éclairage à l'événement politique en le mettant en rapport avec un corpus filmique et un corpus littéraire qui n'ont jamais fait l'objet d'une étude dans cette perspective. L'étude du siège en acte, loin d'être une analyse politique ou historique au sens strict, doit plutôt être envisagée dans sa relation avec les films documentaires et les récits littéraires. Il ne s'agit pas de proposer une analyse totalisante de la crise, mais bien d'examiner celle-ci sous divers angles afin de mieux comprendre ce qui s'est passé lors de l'événement, ainsi que ce que l'on peut tirer des mises en récit de l'événement dans les films documentaires, le roman, le théâtre et la poésie. De même, cette thèse ne vise pas à étudier les Mohawks, les Québécois ou les Canadiens en tant que tels, mais bien l'événement politique conflictuel auquel ils sont tous mêlés et à travers lequel ils agissent et s'expriment. S'il n'est point question de faire valoir une relativité qui aurait comme conséquence de dissoudre et d'absoudre les violences coloniales à présent que sont dévoilées les injustices et qu'il est temps de rendre des comptes⁹, il reste que cette thèse ne cherche pas davantage à trouver une « vérité » de l'événement. En effet, elle vise plutôt à élaborer une réflexion dans l'optique du « il dit vrai » mise de l'avant par l'écrivain autochtone Basil H. Johnson (2005b). Ce dernier explique que dans la langue anishinabe, lorsque l'on déclare qu'une personne dit la vérité, on dit « w'daeb-awae ». Cette expression, davantage qu'un simple énoncé, constitue selon Johnson une proposition philosophique récusant l'existence d'une vérité absolue :

But the expression is not just a mere confirmation of a speaker's veracity. It is at the same time a philosophical proposition that, in saying, a speaker casts his words and his voice only as far as his vocabulary and his perception will enable him. In doing so the tribe was denying that there was absolute truth; that the best a speaker could achieve and a listener expect was the highest degree of accuracy. Somehow that one

⁹ Voir à ce sujet le chapitre « The Problem of Essentializing » dans l'ouvrage *Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada* de Renate Eigenbrod (2005, p. 111-118).

expression “w’daeb-awae” set the limits of a single statement as well as setting limits on all speech¹⁰. (p. 94)

Dans l’esprit de cette proposition qui exige la plus grande précision qu’un locuteur puisse atteindre en fonction de son vocabulaire et de sa perception, il s’agit ici de délimiter l’objet et la théorie de manière à articuler un argumentaire solide tout en esquissant une perspective qui fait voir l’événement sous un autre angle. L’ampleur et la complexité de la crise d’Oka, à la fois du point de vue événementiel, politique et culturel, incitent à « reconnaître qu’on n’aura jamais fait complètement le tour » (2011, p. 31), comme le fait observer Josette Féral dans *Théorie et pratique du théâtre*. L’idée n’est donc pas d’apporter une réponse définitive aux questions que pose le conflit qui surgit à l’été 1990, mais plutôt, comme le suggère Jean Culler, « de tenter de remettre en question, de réorienter la pensée dans des domaines autres que ceux auxquels ils [les travaux sollicités] sont censés appartenir », de rendre étrange ce qui est familier, et d’appeler « les lecteurs à envisager autrement leur propre mode de pensée et les institutions dans lesquelles celui-ci s’inscrit » (cité dans *ibid.*, p. 34). En ce sens, cette thèse souhaite proposer une interprétation dynamique de la crise d’Oka en envisageant l’événement à la fois de manière globale et particulière, à partir de voix qui s’expriment et d’actions qui sont performées sur les lieux du siège et dans l’espace public, puis qui se retrouvent sous d’autres formes dans les films documentaires et dans les récits littéraires. Cette approche est d’autant plus propice que l’événement, par ce qu’il ébranle et ouvre comme brèche, est d’emblée ce qui remet en question une situation et la fait voir différemment.

¹⁰ « Toutefois, l’expression n’est pas qu’une simple confirmation de la sincérité d’un locuteur. Elle constitue en même temps une proposition philosophique selon laquelle, en parlant, le locuteur n’avance ses mots et sa voix qu’aussi loin que son vocabulaire et sa perception le lui permettent. Ce faisant, la tribu niait l’existence d’une vérité absolue et affirmait que ce à quoi le locuteur devait parvenir et l’auditeur s’attendre était, dans le meilleur des cas, la plus grande précision possible. D’une certaine manière, cette même expression, “w’daeb-awae”, fixait les limites d’une seule énonciation tout en établissant le cadre de tout discours. » Nous traduisons.

La recherche comme site de tension

Devant le foisonnement de sens et de significations propres aux conflits profondément enracinés, la notion d'événement offre un fil conducteur qui permet d'examiner le nœud où se croisent et se concentrent divers aspects de la crise d'Oka, que ce soit sur les lieux du siège, dans les films documentaires ou dans les récits littéraires. Issu d'un croisement inédit de circonstances, écrit Raymond Fogelson, l'événement génère « des processus, des changements, des surprises, des actions et des transformations qui diffèrent des objets matériels et des choses concrètes » (1989, p. 134; nous traduisons). Il est « une situation par opposition aux personnes, choses et propriétés; dynamique par opposition aux processus durables; [et] n'est pas nécessairement sous le contrôle d'un agent, par opposition aux actes¹¹ ». Imprévu et imprévisible, l'événement crée une rupture de la normalité, entraîne une mise en suspens et prend par surprise les différents acteurs qui se trouvent happés malgré eux par la brèche événementielle. Habité d'une part de hasard et de risque, l'événement est énigmatique et inducteur de passions. Déterminant, il fait surgir quelque chose qui sans lui n'aurait pas été révélé et qui, contre toute attente, se matérialise tout à coup. Ainsi que l'explique Claude Romano dans *L'événement et le temps*, l'événement se manifeste en partie « par le non-sens de ce qui apparaît, de prime abord, incompréhensible », mais aussi « par l'excès de sens dont il est l'origine » (1999, p. 162-163) et qui l'ouvre à une tâche herméneutique inépuisable.

L'événement qui surgit le 11 juillet 1990 provoque choc et stupéfaction dans tout le pays, puis la béance reste ouverte tout l'été, faisant planer incertitude, étonnement et perplexité. Des recherches en communication, en études culturelles et en science politique réalisées sur la crise d'Oka font état d'une fissure ou d'une rupture dans l'ordre établi, d'une crise de légitimité ou d'hégémonie et parfois encore d'une ouverture des possibles¹². Au départ insaisissable, la crise d'Oka suscite un besoin de faire sens de l'événement faisant irruption, de saisir ce qui, bien qu'appréhendé, est survenu sans crier gare. Évoquant cette

¹¹ Jean Molino (cité dans Grégoire, 1991, p. 169-170).

¹² Voir à ce sujet Roth, Nelson et David, 1995, p. 77-78; Stuart, 1993, p. iv et p. 7-35; Conradi, 2009, p. 552-553; Kalant, 2004, p. 200; Alfred, 1991b, p. 26.

tension entre incompréhension et excès de sens, le politologue Taiaiake Alfred explique que la crise de 1990 et ses suites ont constitué le contexte de la recherche et de l'écriture de l'essai *Heeding the Voices of Our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism* qu'il publie en 1995. La crise d'Oka, précise-t-il, « forced me to search for deeper meaning to what seemed, from the inside, an incoherent or contradictory set of events » (p. 1). S'il déconcerte, le conflit est aussi éloquent. À la suite de Claude Romano (1999, p. 176-177), il est possible d'affirmer que la crise d'Oka, à l'instar de l'événement, est révélatrice parce qu'elle exhorte à juger de la situation selon une perspective née d'elle. Le siège, scénographie d'identités en conflit autour de la question territoriale, rend manifeste et accentue des tensions qui apparaissent de manière plus ou moins diffuse au quotidien. Lors de la crise d'Oka, les sociétés allochtones dominantes sont en effet montrées dans leur rapport trouble aux peuples autochtones et dépeintes dans la filiation d'une histoire coloniale peu reluisante, soit sous un jour peu flatteur, voire inquiétant. À l'inverse, les peuples autochtones qui ont longtemps vu leurs identités niées, refusées et marginalisées par la société dominante voient soudain leur présence affirmée au centre de la société canadienne, et de manière plus essentielle encore, confirmée et validée auprès des Premières Nations qui se reconnaissent dans les revendications territoriales portées par les Mohawks soutenant le siège. Ainsi que l'écrit Claude Romano, l'événement nous ressemble, il est « le point de cristallisation où une compréhension émerge de qui nous sommes » (p. 178). À ce titre, la crise d'Oka peut être envisagée comme un espace de focalisation où se donne à voir la relation globale entre les peuples de l'ensemble canadien.

L'événement, selon Claude Romano, manifeste chaque fois quelque chose de son propre contexte qui, sans lui, resterait dissimulé (*ibid.*, p. 176); qui plus est, il apporte l'horizon de possibilités interprétatives à la lumière duquel son sens même se dessine et se décide (*ibid.*, p. 162). Pour bien interpréter les événements ayant une dimension interculturelle, souligne par ailleurs Raymond Fogelson, il ne suffit pas de mettre en contexte les connaissances historiques. En effet, le contexte lui-même étant problématique, il s'avère nécessaire de l'expliquer (1989, p. 136). De quel contexte s'agit-il? À partir de quel lieu d'énonciation ce contexte est-il défini? En quoi un contexte donné influe-t-il sur

l'interprétation de l'événement? Lorsqu'il est question de la crise d'Oka, parle-t-on du contexte mohawk, du contexte québécois, du contexte canadien ou encore du contexte global qui rassemble toutes les parties? Raymond Fogelson explique que dans l'approche ethnohistorique, « events may be recognized, defined, evaluated, and endowed with meaning differentially in different cultural traditions » (*ibid.*, p. 135). Du fait de cette différenciation, une situation considérée comme un événement par les uns peut pour ainsi dire passer inaperçue aux yeux des autres. Par exemple, la guerre civile qui secoue la communauté mohawk d'Akwesasne en 1990 ne bouleverse pas outre mesure le public élargi au Canada. À la différence de ce conflit armé pourtant très grave au cours duquel deux personnes de la communauté perdent la vie, la crise d'Oka a ceci de particulier qu'elle est un événement pour tous : Mohawks, Premières Nations, Québécois et Canadiens sont interpellés par le conflit territorial qui, en pleine crise constitutionnelle, dégénère soudainement en conflit armé hautement médiatisé. Ainsi qu'en témoigne l'attitude des différentes parties, les façons de reconnaître l'événement, de le définir, de l'évaluer et de le doter de signification varient selon les perspectives. S'il apparaît dans sa répétition pour les uns et dans sa nouveauté pour les autres, l'événement n'en demeure pas moins révélateur de la relation globale qui les unit et les oppose.

À l'encontre d'une approche relativiste et pluraliste qui envisagerait l'histoire et la pensée occidentale traditionnelle comme des productions culturelles sans prétention particulière à la vérité universelle, l'étude de la crise d'Oka rappelle avec insistance que ces dernières, même envisagées comme productions culturelles parmi d'autres, demeurent dans un rapport de force incessant avec les histoires et la pensée autochtones. Si l'on peut sans doute affirmer que les cultures s'équivalent au sens où elles sont toutes dignes d'exister malgré et en raison précisément de leurs différences, il reste que les groupes culturels et politiques arrivent à se faire entendre et à s'imposer les uns aux autres en fonction d'un rapport de force qui est modulé selon les circonstances politiques. Conséquemment, il nous semble nécessaire d'aborder la crise d'Oka non pas selon une approche relativiste qui place tous les savoirs et connaissances sur un même plan, mais selon une approche comparative, contrastée, et parfois nécessairement conflictuelle. Cette démarche consiste à mettre en

présence des théories, des visions du monde autochtones et allochtones multiples et conflictuelles, afin que la tension qui s'est jouée lors du siège se rejoue en quelque sorte dans la recherche et dans l'écriture de la thèse. Pour interpréter le conflit selon différentes perspectives, il s'agit, d'une part, de porter attention aux actions et aux énonciations des différents acteurs politiques qui accompagnent la progression du siège, et, d'autre part, de recourir à des théories et des traditions de pensée capables d'apporter un éclairage juste et pertinent à ces perspectives.

Cette approche incite à s'interroger sur les faits historiques, mais aussi sur les fondements du savoir et des connaissances qui en déterminent l'interprétation. Si, en faisant état des actions de différents acteurs, on ne les interprète qu'à partir du cadre théorique et culturel dominant, le danger est évidemment d'évacuer le sens de certaines d'entre elles et de soutenir ainsi un processus d'effacement de l'altérité. Qui sont les Mohawks dans le récit canadien ou québécois de la nation? Qui sont-ils par ailleurs dans le récit mohawk de la nation et dans le récit iroquois de la confédération? Il suffit de réfléchir à la question pour réaliser quelles peuvent être les répercussions des différentes postures interprétatives. Les travaux qui se penchent sur la crise d'Oka se heurtent inévitablement à ce problème. Le chercheur, qu'il le veuille ou non, est appelé à se positionner ou, à tout le moins, à reconnaître et à situer les différentes traditions de pensée et légitimités politiques qui influent sur le déroulement et l'interprétation de l'événement, faute de quoi il affaiblit son argument. Alexa Conradi soulève cette question épistémologique dans la critique qu'elle fait d'un article de P. Whitney Lackenbauer sur l'intervention des Forces armées canadiennes pendant la crise d'Oka. Elle reproche en effet à l'auteur de laisser supposer une posture de neutralité alors même qu'il propose une interprétation du conflit favorisant le maintien du statu quo (2009, p. 547-548). Selon Conradi, cet article illustre l'une des multiples façons dont les « individuals, institutions, and the state continue to shape values, meanings, embodiments, and practices in dealings with indigenous peoples in Canada » (*ibid.*, p. 549). Le fait que l'analyse de Lackenbauer concerne l'engagement des guerriers mohawks dans le conflit armé de 1990, mais qu'elle s'élabore en fonction de la logique étatique dominante comme si cette interprétation allait de soi constitue sans doute la principale lacune identifiée par Conradi. De

manière essentielle, l'étude de la crise d'Oka incite à constater et à reconnaître que le statu quo ne constitue pas une posture neutre, mais bien une posture dominante qui se présente le plus souvent comme l'ordre naturel des choses. Cette distinction est d'autant plus importante que la crise d'Oka a précisément comme particularité de dévoiler le caractère construit de cet ordre établi.

S'il est crucial de reconnaître que le statu quo témoigne d'un certain rapport de force, il ne serait par ailleurs guère productif de condamner en bloc l'État canadien, l'État québécois, les institutions de la société dominante et l'ensemble des traditions de pensée qui sont à leur fondement puisque l'on cherche justement à mieux comprendre la dynamique conflictuelle à l'œuvre dans la crise d'Oka. En effet, bien qu'ils ne relèvent pas d'une structure monolithique et font aussi partie intégrante de la vie des individus et des peuples autochtones, les éléments mentionnés plus haut représentent l'ordre politique et symbolique auquel adhèrent en majorité les sociétés allochtones, de sorte qu'il est important de comprendre en quoi ils influent sur le déroulement du conflit qui éclate à l'été 1990. Si l'on part du constat que, de manière générale, concernant le contexte de la crise d'Oka, les populations allochtones au Canada et au Québec se situent dans un cadre étatique national, sont gouvernées par des lois municipales, provinciales et fédérales qui régissent en partie leur existence, reconnaissent l'autorité des tribunaux et ont reçu une certaine histoire en héritage, on est plus à même de saisir — sans qu'il faille pour autant approuver ou exonérer — l'incompréhension et la confusion exacerbées de nombreux allochtones devant les images de contestataires autochtones qui érigent des barricades et défient des lois auxquelles eux-mêmes se sentent tenus de se conformer. En plus de mettre en relief la responsabilité des gouvernements en ce qui a trait aux revendications territoriales des autochtones, la crise d'Oka attire l'attention sur l'obligation des gouvernements d'agir avec justice et honneur, et ce, d'autant plus que leurs actes, leurs énoncés et leurs politiques ont des répercussions directes sur les populations allochtones et, par voie de conséquence, sur les relations qu'elles ont avec les peuples autochtones. Cette thèse n'entretient pas l'illusion d'élucider ces questions fort complexes, mais vise plutôt à susciter des interrogations en revenant sur l'événement à partir de perspectives à la fois imbriquées et antagonistes.

Dans *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, la chercheuse autochtone Linda Tuhiwai Smith, s'inspirant des travaux d'Edward Said, définit la recherche comme « a significant site of struggle between the interests and ways of knowing of the West and the interests and ways of knowing of the Other » (2004, p. 2). En proposant de retracer les perspectives autochtones et allochtones sur la crise d'Oka, cette thèse devient un site où entrent en relation et s'affrontent différents intérêts, connaissances et savoirs relatifs au conflit. Dans le contexte d'une université francophone au Québec, contexte où cette thèse est conçue et rédigée, où elle est appelée à être soutenue et reçue, il est primordial de ménager une place aux perspectives et aux traditions de pensée mohawks et autochtones, faute de quoi la posture des guerriers mohawks à l'été 1990 risque de demeurer vide de sens ou de ne s'expliquer que par son écart à la société dominante, souvent au moyen d'une figure imaginaire associée à la criminalité, comme ce fut le cas lorsque les populations allochtones ont vu apparaître des Mohawks armés au haut de la côte Saint-Michel à Oka-Kanehsatake et sur le pont Honoré-Mercier à Kahnawake.

Pour esquisser une réflexion sur la crise d'Oka de ce point de vue, les travaux universitaires menés par des chercheurs autochtones offrent un soutien fort utile. En plus de jouer à de nombreux égards un rôle actif au sein de leur nation, les intellectuels mohawks agissent ainsi comme de véritables ambassadeurs politiques et culturels en orientant, par leurs travaux et leurs interventions, la réflexion de chercheurs externes à leur communauté. Les travaux de chercheurs contemporains tels le politologue Gerald Taiaiake Alfred (1991a ; 1995; 1999; 2009), l'anthropologue Audra Simpson (2003; 2008; 2010), les auteures Donna Goodleaf (1995), Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende (1995), pour ne nommer que ceux-là, permettent de mieux contextualiser et étayer la posture des Mohawks qui ont soutenu le siège à l'été 1990. À lire les récits mohawks qui se recourent et s'additionnent, le chercheur externe à la communauté arrive à mieux saisir la continuité de l'opposition à l'empiètement, la réalité historique et politique de la communauté, de même que le sens que peuvent prendre les actions de protestation se

poursuivant en 1990. En plus de dévoiler les injustices sur lesquelles repose la société dominante, leurs travaux rendent compte de la cohérence de la stratégie des Mohawks qui refusent de se plier à l'autorité canadienne et font valoir celle de la nation mohawk et de la confédération iroquoise. Ils donnent à voir en quoi le siège soutenu à l'été 1990 met en jeu une tension entre le paradigme étatique, qui envisage le conflit territorial essentiellement à l'aune de la loi canadienne, et les résurgences *onkwehonwe*¹³, qui l'inscrivent dans un récit autochtone de la légitimité. De ce fait, ils mettent en lumière la conflictualité inhérente à une situation de coexistence issue d'un long et persistant processus de colonisation. En plus de donner force à la posture des Mohawks en l'ancrant sur le plan théorique et historique, ils offrent des outils conceptuels permettant de cerner l'événement dans les perspectives de leur nation et de leurs communautés.

En préconisant cette approche, il ne s'agit pas de prétendre à une homogénéité des cultures, encore moins à des traditions séparées, sans liens entre elles ni métissage aucun, mais plutôt de rendre compte de récits différenciés qui entrent dans un rapport de force manifeste lors du conflit de 1990, et ce, tout en reconnaissant que ces récits s'entrecroisent et s'influencent selon diverses modalités depuis les premiers contacts. La crise d'Oka, en plus de susciter une polarisation, a pour effet de mettre en évidence l'inextricable enchevêtrement des relations. Nous renvoyons à cet égard aux travaux du sociologue Georg Simmel (2003) qui souligne le paradoxe du conflit unissant les parties antagonistes sur un même objet contesté de part et d'autre. Tout comme le conflit appelle à une mise en relation des parties qu'il unit en les opposant, le retour sur la crise d'Oka nécessite de recourir à des théories à la fois spécifiques et partagées, qui sont tout autant en interaction qu'en tension. De même, tout comme le siège incite à la création d'un terrain d'entente où peut avoir lieu la confrontation, cette thèse cherche à contribuer à la construction d'un récit partagé qui ne gomme pas pour autant la conflictualité et les rapports de pouvoir. En tenant compte de l'intersection dynamique des connaissances et des savoirs que problématise George J. Sefa Dei dans « Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy » (2000), il s'agit de

¹³ En langue mohawk, *onkwehonwe* signifie le peuple originel.

proposer des outils qui permettent d'articuler des singularités et de mettre différents domaines en dialogue, et ce, afin de développer des conditions de compréhension mutuelle dans le respect de chacun. La crise d'Oka, en tant qu'exacerbation violente d'un conflit profondément enraciné, rappelle sans cesse l'intérêt et les difficultés pratiques et théoriques d'une telle démarche. À ce sujet, la chercheuse Renate Eigenbrod fait remarquer que l'optique de réconciliation que privilégient les travaux réalisés en études autochtones constitue « a goal that requires a paradigm shift in *all of society* » (2010, p. 10). Bien que très modestement, la thèse développée ici s'efforce d'esquisser une réflexion qui va dans le sens de ce changement de paradigme ou, à tout le moins, tente d'en faire ressentir la pertinence.

Parcours

Cette thèse se divise en trois chapitres articulés autour du siège en acte, de la médiatisation de l'événement et de sa médiation dans les films documentaires, ainsi que des représentations de la crise d'Oka dans les récits littéraires. À partir de la scénographie du siège en acte et des contextes convoqués par les parties engagées dans le conflit, le premier chapitre examine l'événement qui, d'une part, révèle une présence autochtone que les sociétés canadienne et québécoise croyaient pour ainsi dire disparue et qui, d'autre part, apparaît comme répétition de l'histoire du point de vue des Mohawks de Kanehsatake et des peuples autochtones ailleurs sur le continent. Afin de rendre compte de la force de rupture de l'événement, ce chapitre examine le mystère et la violence du siège tel qu'il se met en place lors de l'intervention policière du 11 juillet 1990, appelant l'intervention de l'armée canadienne et perturbant le quotidien des populations locales. En situant l'occupation de la pinède dans la perspective des Mohawks de Kanehsatake, ce chapitre ramène au premier plan l'enjeu fondamental du conflit, soit le territoire, puis examine l'affrontement entre légalité et légitimité qui se joue de part et d'autre des barricades à Kanehsatake et à Kahnawake. Tandis que les gouvernements appellent à la loi et à l'ordre, les militants mohawks envisagent les barricades comme contre-performativité et affirmation des récits autochtones de la légitimité. À partir des stratégies et des tactiques élaborées par Michel de Certeau dans *L'invention du quotidien* (1990), ce chapitre examine les rapports de force mis en jeu pendant l'événement. À partir des souverainetés en lutte pendant l'événement, il met en relief la posture de l'armée

canadienne s'inscrivant dans le cadre de l'État, et celle des guerriers mohawks qui soutiennent le siège invoquant la nation mohawk et la confédération iroquoise. La protection de l'île Tekakwitha, le 18 septembre 1990, par la population de Kahnawake qui repousse à mains nues les militaires ayant atterri en force sur les lieux, est rattachée à un contexte historique d'empiètement territorial accentué dans les années 1950 par la construction de la voie maritime du Saint-Laurent, ainsi qu'à une pensée et à une philosophie politiques qui s'expriment et s'actualisent par le biais des wampums, ces documents visuels qui, selon Michelle Raheja, constituent avec les chansons, les performances, les récits et les rêves autant de manières de théoriser les concepts de souveraineté (2007, p. 1164). Du fait qu'elle s'articule à partir du siège en acte, l'analyse met en évidence une polarisation propre aux dynamiques conflictuelles, sans pour autant nier la grande complexité des différends entre les peuples, notamment sur les plans juridique et politique (Lajoie *et al.*, 1996). Il s'agit, à la suite de Georg Simmel (2003), de considérer le conflit comme une forme active de socialisation où les identités se confrontent avec d'autant plus d'acharnement qu'elles possèdent des qualités communes et appartiennent à un contexte social commun.

Dans le deuxième chapitre, deux films documentaires réalisés à partir d'images tournées sur les lieux du siège sont analysés : *Okanada*, des réalisateurs allochtones Catherine Bainbridge et Albert Nerenberg (1991), et *Kanehsatake : 270 Years of Resistance*, de la réalisatrice abénaquise Alanis Obomsawin (1993). Puisqu'ils peuvent s'intégrer aussi bien au corpus événementiel qu'au corpus culturel, ces films documentaires servent de transition entre l'étude de l'événement politique et celle des récits littéraires. La démarche cinématographique à l'origine de ces films documentaires étant directement en lien avec la crise d'Oka, ce chapitre examine la relation des cinéastes avec les sujets et les scènes filmés, selon qu'ils se placent dans une posture d'extériorité ou d'intériorité par rapport à la communauté qui soutient le siège. Dans la mesure où ces films donnent à voir des fragments de réalité saisis par la caméra sur les lieux du conflit, puis remaniés au montage par le réalisateur, il s'agit aussi de se demander ce que signifie le fait de filmer un événement qui est en train de se produire, puis ce qu'engage ensuite le choix de raconter cet événement dans un film documentaire. Il est intéressant de remarquer que la distinction entre les œuvres

documentaires allochtones et autochtones ne peut être établie aussi clairement que dans le corpus littéraire, car si les réalisateurs et les cinéastes sont bien à l'origine de la construction du discours filmique, il demeure que les performances livrées à la caméra lors de l'événement sont celles d'individus autochtones aussi bien qu'allochtones, sans compter que le tournage et le montage supposent la participation de nombreuses personnes. Afin de faire ressortir le lien entre différents lieux d'énonciation et différentes postures interprétatives, les films font l'objet d'analyses distinctes et différenciées. Le film documentaire *Okanada* est analysé à partir des théories du témoignage élaborées par Shoshana Felman et Dori Laub dans *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (1991) et par Renaud Dulong dans *Le témoin oculaire : les conditions sociales de l'attestation personnelle* (1998). Le film documentaire *Kanehsatake : 270 Years of Resistance* est quant à lui étudié à partir de la notion de souveraineté visuelle élaborée par Michelle Raheja dans « Reading Nanook's Smile : Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography, and Atanarjuat (The Fast Runner) » (2007), ainsi que par Randolph Lewis dans *Alanis Obomsawin. The Vision of a Native Filmmaker* (2006). En se penchant sur l'expérience, la prise de parole et la performance, l'analyse de ces récits documentaires permet de mieux saisir ce qui se passe sur les lieux du siège soutenu par les Mohawks de Kahnawake et de Kanehsatake.

Dans les suites de cette réflexion sur la médiatisation de l'événement et sa médiation dans les films documentaires, le dernier chapitre examine plus spécifiquement les représentations de l'événement dans les récits littéraires autochtones, québécois et canadiens qui furent publiés au cours des deux décennies suivant la crise d'Oka. Si, comme les documentaristes, les écrivains, les poètes et les dramaturges relatent l'événement à partir d'un lieu d'énonciation donné, il reste qu'ils ne le reconstituent pas à partir de fragments de réel ni ne sont incités à se plier à la factualité événementielle, de sorte qu'ils peuvent laisser libre cours aux imaginaires de l'événement. Dans l'ensemble, les récits qui mentionnent la crise d'Oka décrivent la spatialisation des antagonismes, le difficile rapport à l'autre et les répercussions du conflit dans l'espace social, culturel et politique dans lequel ils s'inscrivent. Compte tenu des lieux d'énonciation différents et parfois conflictuels, ce chapitre étudie séparément les corpus allochtone et autochtone, tout en prenant en compte la singularité de

chaque récit. Il ne s'agit pas ici de prétendre à l'exhaustivité, mais bien de se pencher sur des récits révélateurs et substantiels qui éclairent la manière dont l'événement est symbolisé dans les corpus respectifs. Dans le corpus littéraire allochtone, les représentations de la crise d'Oka dans les romans de Nicolas Dickner (2005), de Robert Lalonde (1993), de Tessa McWatt (1998) et de John Farrow (2001) sont brièvement examinées, puis une analyse approfondie du recueil *Voleurs de cause* (1992) du poète québécois Yves Boisvert permet de mieux saisir la force de rupture, la violence et le chaos de l'événement tels qu'ils apparaissent dans la poésie.

L'étude du corpus littéraire autochtone privilégie la pluralité des récits afin de faire place à la diversité des voix qui mentionnent la crise d'Oka. Dans un premier temps, un examen de récits des auteurs mohawks Joe David (1994), Dan David (1992), Donna K. Goodleaf (1995a, b, c, d) et Peter Blue Cloud (1991) apportent une compréhension singulière de la crise d'Oka, et ce, dans un rapport très étroit entre littérature et politique. Des récits littéraires de différents auteurs autochtones sont ensuite étudiés pour faire ressortir les manières dont l'événement est représenté dans ce corpus, mais aussi pour mieux comprendre comment l'événement a été vécu, appréhendé et interprété par les Premières Nations ailleurs au pays. Parmi les récits étudiés, on compte le roman *Sundogs* (1992) de l'écrivaine stó:lo Lee Maracle, la nouvelle « A Blurry Image on the Six O'Clock News » (2004) de l'écrivain et dramaturge ojibwé Drew Hayden Taylor et la pièce *Tales of an Urban Indian* (2005) du dramaturge shuswap Darrell Dennis, ainsi que des récits d'autres auteurs dont Lenore Keeshig-Tobias (2005a, b) et Raymond Douglas Nepinak (2010). Malgré la singularité de chaque œuvre, on observe que des récurrences marquées apparaissent dans les corpus littéraires autochtone et allochtone. Les récits d'auteurs québécois et canadiens, qui envisagent généralement l'événement dans une posture d'extériorité, donnent à voir une figure du guerrier mohawk associée à des univers marginaux, comme la piraterie et la criminalité. Les récits d'auteurs autochtones, qui décrivent la crise d'Oka comme un événement qui touche de manière sensible et directe les communautés autochtones, mettent en relief les formes d'empiètement ayant eu cours à travers l'histoire et qui font du siège soutenu par les Mohawks un geste de résistance politique. Dans la mesure où la crise d'Oka produit une intertextualité qui se situe aux limites

du conflit territorial opposant les identités antagonistes, il sera intéressant d'analyser séparément les corpus puisque les mises en récit de la crise d'Oka varient significativement en fonction des conditions d'énonciation et de la réalité politique d'où ils sont issus. Cette approche permet aussi de rendre compte de la polarisation suscitée par la crise d'Oka tout en éclairant cette dernière de perspectives différentes.

CHAPITRE 1

LE SIÈGE EN ACTE

L'événement et sa scénographie

En 1990, les Premières Nations font sentir le poids de leur opposition dans les discussions constitutionnelles du lac Meech, puis les Mohawks affirment leur souveraineté au cœur d'un conflit politique hautement médiatisé qui finit par ébranler le mythe de la nation au Québec et au Canada : la crise d'Oka (Kalant, 2004). Déclenchée par un projet municipal d'agrandissement du terrain de golf et de développement domiciliaire sur des terres que se disputent la municipalité d'Oka et la communauté mohawk de Kanehsatà:ke, la crise d'Oka fait remonter à la surface un profond différend qui perdure depuis l'époque coloniale et que les sociétés canadienne et québécoise s'efforcent par tous les moyens de faire oublier. Elle marque un moment de rupture dans les relations entre les peuples autochtones et les peuples dits fondateurs du Canada.

De manière très concrète, l'action de protestation locale qui débute dès la fonte des neiges, quelques mois avant que n'éclate la crise, peut être envisagée comme l'un de ces « flashpoint events » que décrit le politologue Peter H. Russel dans un chapitre de l'ouvrage collectif *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*. Ces événements mobilisateurs, explique-t-il à la suite de John Borrows,

[...] se produisent lorsque le gouvernement, sans régler un différend de longue date, permet la poursuite d'activités qui nient les droits autochtones ou les droits issus de traités. Dans de telles conditions, il arrive que des membres de la communauté autochtone brimée décident de recourir à l'action directe, que ce soit en occupant le territoire ou en bloquant l'accès afin de faire cesser l'activité en question et de produire un événement mobilisateur (2010, p. 29; nous traduisons).

C'est un scénario semblable qui se produit à Oka-Kanehsatake lorsqu'un différend de longue date dégénère en conflit ouvert. En effet, devant l'inaction du gouvernement qui refuse d'intervenir pour mettre en suspens un projet de développement sur des terres revendiquées depuis plus de deux siècles par la communauté mohawk de Kanehsatake qui les considère comme siennes, des membres de la communauté décident d'occuper l'endroit pour empêcher la coupe des arbres, première étape des travaux projetés, et pour faire pression sur la municipalité. Si l'occupation de la pinède qui se poursuit depuis le 9 mars 1990 constitue en tous points un événement mobilisateur au sens de Peter H. Russel, l'intervention policière du 11 juillet 1990, qui vient donner la tragique suite que l'on sait à ce scénario, fait de la crise d'Oka un événement au sens plein du terme. En effet, le matin où le caporal Marcel Lemay perd la vie à la suite de la fusillade qui éclate dans la forêt de pins, le conflit territorial qui s'enlise et s'envenime depuis des mois échappe tout à coup au contrôle de ses acteurs et s'anime de sa dynamique propre.

La crise fait événement, au sens où l'entend Jacques Derrida, en ce qu'elle surgit de manière inattendue, possède un devenir inconnu et appelle une réponse (Gad Soussana, Alexis Nouss et Jacques Derrida, 2001). En effet, si l'occupation de la pinède se poursuit depuis près de quatre mois, ce n'est que lorsque la Sûreté du Québec, en réponse à la troisième demande du maire de la municipalité d'Oka, intervient en force pour démanteler les barricades que survient tout à coup l'événement que l'on appellera bientôt la crise d'Oka. Ce matin-là, cent vingt-cinq policiers du groupe d'intervention tactique de la Sûreté du Québec se présentent sur les lieux et, devant le refus exprimé par les manifestants de se disperser, donnent l'assaut dans le boisé où éclate une fusillade désordonnée qui cause la mort tragique d'un policier, le caporal Marcel Lemay. C'est au cœur de cette altercation violente que l'événement se déclenche, marquant le début d'un long suspense. Contre toute attente, les policiers se retirent alors et les Mohawks renforcent les barricades à l'aide des véhicules de police abandonnés sur les lieux, bloquant cette fois la route 344 qui traverse Oka et Kanehsatake. Le même matin, des Mohawks de Kahnawake viennent en appui à Kanehsatake

en bloquant l'accès au pont Honoré-Mercier, artère de circulation importante qui relie Montréal à sa banlieue, sur la rive sud du fleuve Saint-Laurent. Les quelque 200 000 personnes qui empruntent cet axe routier sont immédiatement touchées par cette action de protestation. La Sûreté du Québec encercle aussitôt les deux communautés, puis revient dresser ses propres barricades face à celles des Mohawks. Les deux camps sont alors armés et la tension est à son paroxysme, ce qui fait craindre l'éclatement d'autres violences. Personne ne peut prédire ce qui arrivera, bien qu'inéluctablement quelque chose devra se produire. Le siège qui se met en place et se soldera à la fin de l'été par l'intervention de l'armée canadienne cause un choc dans tout le pays, tout particulièrement dans les communautés autochtones qui se sentent directement interpellées par ce différend territorial ayant soudainement dégénéré en conflit armé. Les populations québécoise et canadienne, que le conflit vient également apostropher, vivent la crise avec étonnement et confusion, souvent doublés d'une forte hostilité¹⁴. Le siège ne cessera qu'à la fin du mois de septembre, au bout de soixante-dix-huit jours de conflit ouvert dans lequel furent mobilisés plus de 1000 policiers de la Sûreté du Québec et, en appui à ces derniers, 4 500 militaires des Forces armées canadiennes (Wineguard, 2006, f. 208). Outre l'affrontement physique et matériel, précise le sociologue Denis Delâge, la crise d'Oka finit par entraîner une remise en question du territoire symbolique que constitue l'espace national (1997).

Si la posture des contestataires mohawks défendant leur territoire par la force des armes a été fort décriée, les tenants et les aboutissants de l'opération policière dans la pinède se sont peu à peu fait oublier dans le spectacle médiatique qui a suivi. De toute évidence, les images saisissantes de *warriors* masqués, perchés sur des véhicules de la Sûreté du Québec renversés en travers de la route et brandissant une arme en signe de victoire ont exercé un attrait médiatique plus puissant que la complexité politique d'une coexistence issue d'un long processus de colonisation. Pourtant, deux jours avant que n'éclate le conflit armé, le ministre délégué aux Affaires autochtones du Québec, John Ciaccia, écrivait au maire de la

¹⁴ Voir à ce sujet les rapports de la Commission des droits de la personne du Québec (1991) et de la Fédération internationale des droits de l'Homme (1990), ainsi que l'essai *People of the Pines : The Warriors and the Legacy of Oka* de Geoffrey York et Loreen Pindera (1991).

municipalité d'Oka pour l'inciter à suspendre indéfiniment le projet de terrain de golf de sorte que les barricades soient levées et que puisse être pris le temps nécessaire à la négociation d'une solution convenable pour tous. Dans sa lettre du 9 juillet 1990, John Ciaccia déclare d'emblée que la situation se corse et « risque de dégénérer en confrontation » (1991, p.98). En se référant à l'injonction obtenue par la municipalité pour forcer la levée des barricades, il précise que les enjeux du conflit territorial, qui « vont au-delà de la stricte légalité de la situation telle qu'interprétée par nos tribunaux », concernent notamment : « 1) les revendications historiques des peuples autochtones, 2) le contexte culturel et la perception des autochtones de cette situation, 3) les relations entre les communautés autochtones et notre société, 4) le message que nous enverrons dans le monde comme étant le traitement que nous accordons aux autochtones » (*ibid.*). Cette lettre, qui est publiée intégralement dans *Le Devoir* du lendemain, rappelle que le différend qui oppose les intérêts respectifs de la municipalité d'Oka et de la communauté mohawk de Kanehsatake s'inscrit plus largement dans l'histoire de la colonisation et de la formation étatique qui façonne à ce jour les relations entre les peuples à l'intérieur de l'ensemble canadien. Par ailleurs, John Ciaccia prévoit que la communauté internationale ne manquera pas de voir d'un mauvais œil le recours à une intervention policière aussi précipitée que musclée, réalisée dans le but de laisser la voie libre à l'agrandissement d'un terrain de golf et à un projet domiciliaire sur des terres abritant le cimetière d'une petite communauté autochtone qui verrait du même coup ses revendications territoriales historiques cavalièrement ignorées. Les relations entre le Canada, le Québec et les Premières Nations viennent tout juste d'être mises à mal par l'échec de l'accord du lac Meech, et voilà que les Premières Nations font à nouveau entendre leur voix, cette fois au cœur d'un conflit armé qui produira des échos jusqu'en Europe, où la réputation du Canada sera ternie.

La crise d'Oka : l'invisibilité liée au contexte historique

La force avec laquelle éclate l'événement n'est pas étrangère aux causes profondes du conflit territorial à Oka-Kanehsatake, qui pose avec acuité la question de l'oubli lié au contexte historique entourant son avènement. Ainsi que l'écrit Pierre Nora, l'événement devient le lieu de l'émergence brutale d'un ensemble de phénomènes sociaux surgis des

profondeurs : « L'événement témoigne moins pour ce qu'il traduit que pour ce qu'il révèle, moins pour ce qu'il est que pour ce qu'il déclenche. Sa signification s'absorbe dans son retentissement; il n'est qu'un écho, un miroir de la société, un trou. » (1974, p. 300-301) La transformation des rapports entre le visible et l'invisible qui se dessinent dans la mise en valeur des faits historiques donne à mieux saisir la dimension spatiale du passé que l'événement dévoile. Révélatrice de rapports de force, d'objectifs politiques et de valeurs sociales, la mise en récit des événements vise à construire une image cohérente du passé, dont le poids est étroitement lié à la visibilité. Dans « À l'âge du témoignage : *Shoah* de Claude Lanzmann », Shoshana Felman rappelle par ailleurs le caractère significatif de ce qui demeure hors du visible du point de vue de l'histoire (1990). Tout comme le paradigme de la vue suppose la position d'un corps dans l'espace, lequel est censé être délimité par un point de vue, les prises de position dans l'espace du siège, de même que les différentes perspectives qui en délimitent la représentation comportent une importante dimension d'ocularisation.

En plus de conférer une visibilité à un différend dont les origines remontent à la naissance même de la ville d'Oka et qui, à ce jour, n'est toujours pas résolu, le siège témoigne d'une histoire coloniale marquée par les empiétements territoriaux répétés, les entreprises de conversion et les politiques d'assimilation qui visaient et prévoyaient la disparition des peuples autochtones¹⁵. La société canadienne allochtone, une fois qu'elle a bien établi sa souveraineté sur le territoire, cherche à résoudre les difficultés posées par la coexistence en faisant disparaître les traces de l'altérité. La dépossession, la dénégation et l'effacement des premiers peuples s'inscrivent par conséquent à même les récits nationaux des peuples qui s'attribuent la fondation du pays. Dans un tout autre contexte, Shoshana Felman parle d'une « attaque historique contre l'acte de vision » (1990, p. 61) pour désigner la volonté de rendre invisible non seulement la présence que l'on cherche à effacer, mais également les actes génocidaires et la partie responsable de ces actes. En mettant en lumière les violences perpétrées dans l'ombre par les nations colonisatrices à l'endroit des peuples

¹⁵ À ce sujet, voir entre autres : « Vingt ans d'espairs déçus et les solutions que nous préconisons » de George Erasmus (1992), *Quel Canada pour les autochtones? La fin de l'exclusion* de Renée Dupuis (2001) et *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom* de Taiaiake Alfred (2009).

autochtones, la rupture événementielle contribue à transformer momentanément le champ de visibilité. Si la crise ouvre un espace d'expérimentation où se redessinent temporairement les relations, fait observer Amelia Kalant dans *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada*, les transformations demeurent limitées dans la mesure où le retour du quotidien tend à s'accompagner d'un rétablissement du statu quo. En ce sens, il est important de revenir sur l'événement de manière à transformer les constructions discursives et à contrer l'invisibilité (2004, p. 200).

Les représentations mises de l'avant pour justifier le processus de dépossession des peuples autochtones trouvent en leur centre une figure de l'exclusion que le sociologue québécois Jean-Jacques Simard appelle « l'Indien inventé » (1990 et 2003). Selon Simard, tout l'édifice historique de la réduction des autochtones repose de manière très concrète sur une entreprise de dépossession territoriale et d'expropriation des ressources, dont la cohésion est assurée par un ensemble puissant de symboles, d'images et de fictions décrivant l'Amérindien authentique à l'image du « bon sauvage » de Jean-Jacques Rousseau. Fondée sur une image inversée de la société occidentale, cette construction imaginaire conçoit l'Indien comme un être primitif lié à une nature vierge, non spolié par la civilisation et descendant d'un héritage culturel ancien, qui doit demeurer immuable ou disparaître (1990)¹⁶. En 1990, les Premières Nations sont ainsi considérées comme des peuples voués à la disparition ou comme des répliques fidèles de cette figure imaginaire associée aux marges ineffectives de l'histoire, du politique et du territoire. Selon cette figure, précise Amelia Kalant, les autochtones seraient des êtres de la périphérie appelés à demeurer en territoire éloigné, quand ce n'est pas dans les musées où leur image pétrifiée apporte une certaine authenticité aux nations colonisatrices en mal de légitimité. Du même coup, les autochtones vivant à proximité des régions métropolitaines feraient quant à eux figure de faux indiens, d'assimilés qu'on ne saurait reconnaître (2004).

¹⁶ À propos des représentations imaginaires des Indiens, voir aussi *The Imaginary Indian : The Image of the Indian in Canadian Culture* (1992) de Daniel Francis et *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present* (1978) de Robert F. Berkhofer.

Cette construction discursive qui entraîne des répercussions politiques très concrètes comporte un refus implicite de reconnaître la capacité des peuples autochtones de se transformer au contact de l'altérité. Amelia Kalant fait remarquer qu'en exigeant « that the Indian knowledge of place must be located in a collective memory that extends back to "time immemorial" (beyond settler memory) » (*ibid.*, p. 222), le colonisateur laisse entendre non seulement que ce lieu et les savoirs qui y sont rattachés doivent demeurer à l'abri des influences extérieures, mais aussi que le porteur de savoirs sur ce lieu ne saurait avoir la possibilité de s'adapter au changement. C'est ainsi que pour faire valoir le projet de développement de la Baie-James, dans les années 1970, les avocats du gouvernement du Québec adoptèrent l'argument selon lequel les Cris ne pouvaient prétendre à des droits sur le territoire puisqu'ils avaient adopté le mode de vie moderne des Blancs (*ibid.*). Voici le type d'arguments que l'on retrouve dans le texte du jugement de la Cour d'appel du Québec qui a mené au renversement du jugement Malouf :

[...] la motoneige a remplacé les chiens d'autrefois. Des maisons modernes tiennent lieu d'habitation au lieu des tentes et des igloos. Ces maisons sont chauffées généralement à l'huile et plusieurs à l'électricité. Les Indiens achètent des réfrigérateurs, des radios et, dans certains endroits, il existe des téléphones. [...] Ils consomment des friandises de tout genre, des fruits frais, des aliments en boîte, des œufs, du pain, des gâteaux et des produits laitiers tels que le beurre, lait et un peu de fromage. Les vêtements d'autrefois ont disparu. [...] Dans leurs maisons, ils ont des lits, des meubles, des ustensiles et de la vaisselle. Ils vont au cinéma régulièrement..., ils ont des tourne-disques, des guitares, des transistors; il y a des salles de billard à leur disposition et divers centres de loisir. L'été, ils s'adonnent à la balle et à d'autres sports et l'hiver les jeunes jouent au hockey et font de la glissade... Les autochtones achètent beaucoup aux magasins de la Hudson's Bay et aussi par correspondance¹⁷.

En bref, on reproche aux Cris de ne plus vivre exactement de la manière dont ils vivaient au moment où ils sont entrés en contact avec les arrivants de souche européenne. S'il peut sembler fallacieux, l'argument consiste néanmoins à dire qu'en adoptant un mode de vie moderne, les Cris perdent l'autochtonicité sur laquelle se fondent leurs droits territoriaux, de

¹⁷ L'extrait de ce jugement provient de l'article « De la négation de l'autre dans les discours nationalistes des Québécois et des autochtones » publié par Pierre Trudel dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (1995, p. 57).

sorte que ces droits n'existent plus. Toujours présentes et effectives à la fin du XX^e siècle, les conceptions figées de l'identité associent ainsi les peuples autochtones à une forme de savoir qui efface la subjectivité dans la mesure où le savoir est ce qui permet à chacun d'agir sur son environnement et de le transformer, assurant par là une production de la subjectivité (Kalant, 2004, p. 222). Lors de la crise d'Oka, les Mohawks font irruption de manière inédite dans l'espace public, où ils arrivent à imposer une image alliant en un tout cohérent et effectif autochtonie, contemporanéité et urbanité. À l'encontre des représentations essentialistes et figées qui les relèguent à un passé ineffectif, ils projettent aux limites de la ville de Montréal l'image d'une communauté autochtone qui tire profit des infrastructures urbaines qui traversent son territoire, des structures politiques internationales et des technologies de communication en place dans le monde contemporain. Ils mettent ainsi en scène des sujets autochtones qui s'approprient des formes de savoir adaptées aux circonstances.

Lors de la crise d'Oka, les rapports de force qui semblaient aller de soi sont tout à coup mis en jeu, et réapparaissent sous un angle nouveau dans la singularité de l'événement. L'événementialité, telle que théorisée par Michel Foucault, permet de mettre en lumière une brèche créée dans un espace de sens qui semblait convenu, de rendre visible une singularité là où l'on serait tenté d'évoquer une constante historique, une caractéristique anthropologique immédiate ou une évidence qui s'impose uniformément à tous (2003, p. 249-250). Ébranlant les certitudes sur lesquelles reposent connaissances, allégeances et pratiques (pensons au lien imaginaire entre autochtonie et passé révolu, tel qu'il est concentré dans la figure de l'Indien et concrétisé dans les pratiques politiques), l'événementialité nous invite à redécouvrir les liens, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de forces et les stratégies qui, à un moment donné, déterminent ce qui sera tenu comme relevant de l'évidence, de l'universel et de la nécessité. Étant donné les multiples causes du conflit, la crise d'Oka pourra sans doute être mieux comprise en étudiant les divers processus qui la constituent, pensons aux causes immédiates du conflit (le projet municipal de développement récréatif et domiciliaire) ou aux relations externes qui permettent d'en saisir toute la complexité (les pratiques coloniales ayant mené à l'établissement des structures étatiques ou encore l'actualisation dans le monde contemporain des structures politiques et spirituelles iroquoises). Une attention portée au

polymorphisme des éléments mis en rapport, des relations décrites et des domaines de référence (pensons aux relations internationales développées par la nation mohawk pour faire valoir ses revendications politiques devant l'État canadien) éclairera la complexité du conflit.

À l'été 1990, les Mohawks arrivent à s'imposer dans l'espace public au Québec et au Canada selon des modalités qui n'étaient pas prévues, la municipalité d'Oka se bute à une résistance qu'elle croyait pouvoir outrepasser et les gouvernements provincial et fédéral doivent composer avec une crise qui les force à se positionner dans le conflit territorial sur lequel est concentrée l'attention médiatique. Des actions de protestation en appui aux revendications des Mohawks matérialisent le conflit dans tout le pays, procurant une visibilité aux solidarités politiques autochtones contemporaines. Au Québec, le gouvernement craint que ce « début d'un processus qui peut devenir extrêmement complexe et gênant », pour reprendre les termes de Jacques Parizeau, n'entraîne des répercussions sur les négociations en cours ou à venir avec les autres nations autochtones. Plus concrètement, de profonds bouleversements ébranlent le pays lorsque des rapports que les sociétés dominantes croyaient jusqu'alors harmonieux, pour ne pas dire inexistantes, se voient tout à coup dévoilés dans toute leur conflictualité. L'auteur wendat George E. Sioui constate à ce propos que, dans un contexte où les peuples autochtones sont perçus comme un mythe, la crise d'Oka « has so much shocked the public feeling, by raising the terrifying possibility that we might, in fact, be existing for real, that it has triggered a very severe backlash from the Québécois and Canadian societies » (cité dans Kalant, 2004, p. 239). De fait, la reconfiguration des limites réelles et symboliques lors de la crise suscite de vifs sentiments d'hostilité, de hargne et de racisme dans les populations allochtones au Québec et ailleurs au Canada. Soulignant que le conflit à Oka-Kanehsatake « a pris une allure tout à fait inédite, virulente, présentant un caractère d'extrême urgence » (1991, p. 9), la Commission des droits de la personne du Québec fera état d'un véritable « choc collectif » dans le titre même de son rapport sur la crise, soit *Le choc collectif : rapport de la Commission des droits de la personne du Québec*.

La résistance à Kanehsatà:ke : l'événement révélateur d'une histoire coloniale

Si le siège soutenu par les Mohawks fait l'effet d'une révélation aux yeux des Québécois et des Canadiens, le conflit territorial qui occupe l'été 1990 fait plutôt figure de répétition du point de vue des Mohawks et des autres Premières Nations qui luttent depuis des siècles contre diverses formes d'empiétement¹⁸. L'anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke souligne le contraste prononcé entre les perceptions allochtones et autochtones du conflit de 1990 (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 246) :

Pour beaucoup de Canadiens, les événements de l'été 1990 semblèrent sans précédent dans l'histoire du pays. En fait, tout ce qui arriva cet été-là trouve des parallèles dans l'histoire de Kanehsatà:ke et dans celle des peuples autochtones dans tout le Canada. L'attitude qui prévalait au sein des divers paliers de gouvernement, de la police et des forces armées relativement aux questions soulevées était simplement la continuation d'un modèle historique : l'évitement¹⁹.

L'appropriation projetée de terres disputées, l'absence de consultation des Mohawks qui apprennent l'existence du projet de la municipalité par l'entremise des médias, les décisions des tribunaux qui avalisent le développement malgré les revendications territoriales non réglées, le recours aux forces policières pour contraindre les contestataires autochtones à céder le passage, la réticence des gouvernements provincial et fédéral à intervenir dans le dossier et la criminalisation d'actions politiques des autochtones réactivent des éléments d'un scénario qui se rejoue sous diverses formes dans l'histoire de Kanehsatà:ke et de nombreuses communautés autochtones sur le continent. Au cœur de ce scénario se trouve une propension des sociétés allochtones à vouloir résoudre les conflits liés à la coexistence en territoire partagé en écartant les peuples autochtones qui refusent de s'assimiler. Dès les premiers

¹⁸ Dans *This is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*, Robinder Kaur Sehdev explique privilégier l'appellation « résistance à Kanehsatake » plutôt que « crise d'Oka » pour « acknowledge the right of Kanien'kehaka to their territories », ainsi que pour « denaturalize the settler's claim to Aboriginal land as well as the media's construction of Aboriginal resistance politics as disconnected moments of crisis » (2010, p.121).

¹⁹ Nous nous référons ici à la traduction française de l'ouvrage *At The Woods Edge : An Anthology of the History of the People of Kanehsatà:ke* publié en 1995 par Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende. L'original anglais comprend des annexes contenant des documents d'archives qui ne figurent pas dans la version traduite.

contacts, pourtant, les peuples autochtones concluent des alliances politiques et militaires stratégiques avec les nouveaux arrivants européens qui dépendent de leur appui pour assurer le commerce et l'établissement des régimes coloniaux français et britannique. La perte d'influence militaire des Premières Nations, particulièrement après la guerre d'Indépendance américaine de 1812, modifie toutefois l'attitude des autorités coloniales et des gouvernements successifs qui intensifient le processus de colonisation et d'appropriation des terres en même temps qu'ils se distancient des modalités des ententes et des traités conclus avec les peuples autochtones. Dans le texte « Coming Home Through Stories », le chercheur cri Neil McLeod constate que le processus de mise à l'écart des peuples autochtones est le produit d'une double aliénation : d'une part, les peuples autochtones sont dépossédés de leurs terres, ce qui les relègue à une situation d'exil spatial; d'autre part, ils sont coupés de leurs familles, de leurs récits et de leurs langues, ce qui les place dans une situation d'exil idéologique (2001, p. 18-19). Ces deux processus d'aliénation concourants et interreliés se répercutent directement sur la vie quotidienne des individus et des communautés autochtones. À l'été 1990, le siège vécu à Kanehsatà:ke, mais aussi à Kahnawake, figure ce double processus de manière évidente et accentuée dans la mesure où des gens sont, comme par le passé, forcés de quitter les lieux tant la situation est devenue intenable. De fait, la menace d'empiétement territorial, la grande dangerosité du conflit armé, les contrôles policiers à toutes les entrées de la communauté, les fouilles nombreuses et fréquentes, la pénurie de vivres à l'intérieur du périmètre encerclé, les manifestations de racisme et d'intolérance des populations environnantes, ainsi que les intenses pressions politiques créent de fortes tensions dans la vie des Mohawks qui doivent gérer leur quotidien en état de siège. Les auteures de *À l'orée des bois* constatent à cet effet qu' :

[à] mesure que la situation évoluait d'une manière souvent surréelle et choquante, les Kanehsatà'kehró:non n'eurent d'autre choix que de réagir, parfois par la colère ou la peur, avec prudence, et souvent avec humour. Ils furent forcés de faire des choix difficiles pour eux-mêmes et leur famille. Pour certains, cela signifiait rester jusqu'à la fin quelle qu'elle soit. D'autres, confrontés à la menace d'une intervention militaire à grande échelle, n'eurent d'autre choix que de partir. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 247)

Si certains partent pour la compensation financière associée à l'évacuation, d'autres de peur que la situation ne dégénère gravement et d'autres encore pour gagner l'argent dont ils ont besoin pour nourrir leurs enfants, comme l'explique la revue *Karihwatàtie* publiée par le centre culturel de Kanehsatà:ke (2003, p. 39), il reste que les décisions à prendre dans une telle situation sont souvent déchirantes pour les individus, mais aussi pour la communauté qui voit son unité compromise. Au fil des siècles, plusieurs générations de Kanehsata'kerónon sont mises en demeure de choisir entre quitter sous la pression ou demeurer sur les lieux malgré l'adversité renforcée. Le processus d'exil spatial causé par le mouvement colonial se fait ainsi sentir sur l'île de Montréal lorsque les autorités ecclésiastiques s'efforcent d'éloigner les autochtones de ce centre colonial important. Environ deux décennies après avoir été fortement incités à quitter la mission catholique qu'ils occupaient au pied du Mont-Royal et s'être établis à la mission de Sault-au-Récollet, le long de la rivière des Prairies, les Mohawks sont à nouveau incités à quitter les terres qu'ils occupent et à se déplacer cette fois à quelques kilomètres à l'ouest de l'île de Montréal, au lac des Deux Montagnes, là où le Séminaire de Saint-Sulpice obtient, en 1717 et en 1735, une cession royale pour l'établissement d'une mission amérindienne (York et Pindera, 1991, p. 85-86). Peu enthousiastes à l'idée de devoir déplacer leurs familles et s'éloigner des principaux axes de commerce, les Mohawks choisissent néanmoins de partir dans l'espoir de pouvoir s'établir une fois pour toutes à un endroit où ils ne seront plus importunés. Lors d'un conseil tenu à la fin du XVIII^e siècle, le chef Aghneetha de Kanehsatà:ke s'adresse à sir John Johnson, le surintendant général du ministère des Affaires indiennes de l'époque, en lui rappelant l'entente conclue et les motivations de son peuple :

Si nous consentions à aller nous établir au lac des Deux Montagnes, nous aurions un grand territoire pour lequel le roi de France nous accorderait un acte de propriété, et qui nous appartiendrait pour toujours, à nous et à nos héritiers, et nous ne serions plus importunés dans nos habitations.

Même si cela nous dérangeait beaucoup de quitter nos maisons et nos petites clairières, le désir de posséder une propriété fixe nous a cependant incités à nous soumettre. Nous sommes donc partis et avons pris possession de la terre qui nous était assignée. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 28-29)

Suivant le protocole diplomatique iroquois, l'entente conclue avait été consignée dans un collier de perles, contrat et archive de la tradition orale qui situe le peuple sur le territoire en question et décrit sa relation aux peuples qui l'entourent²⁰. Ce collier, appelé le Two Dog Wampum, est présenté aux autorités coloniales par les Mohawks lorsqu'ils se voient brimés dans leur occupation du territoire par les prêtres du Séminaire de Saint-Sulpice. En 1781, onze chefs mohawks présentent au colonel Campbell une harangue dans laquelle ils rappellent l'entente conclue et consignée dans le collier de perles, puis demandent que leur titre de propriété de la seigneurie du lac des Deux Montagnes soit honoré en conséquence. Ces chefs, Enita, Anešariis, Šisekowa, Kekarontasha, Ottarakehte, Satiotenola, Kamon, Šarakšanentahon, Nišaniaha, Tirdesha et Chašin, déclarent :

voici notre contrat : la ligne blanche que tu vois sur ce collier montre la longueur de notre terrain : les figures qui se donnent la main près de la croix représentent notre fidélité à notre religion; les deux chiens, placés aux extrémités, gardent les limites de notre terrain. Et si quelqu'un veut nous troubler dans notre possession, ils doivent nous avertir en aboyant : et c'est ce qu'ils font depuis trois ans. (Fontaine, 1991, p. 93; le soulignement est dans le texte original)

En s'appuyant sur le wampum, les chefs indiens soulignent que le contrat n'est pas respecté et en donnent pour signe les aboiements des chiens qui se poursuivent depuis trois ans. Cependant, les autorités britanniques ne considèrent pas le collier comme un document légitime. Au cours de l'histoire, explique Kathryn V. Muller, les enjeux liés à la propriété de la terre causent de nombreuses difficultés « since it depended upon vastly different understandings of ceremonies of possession, or the means by which people articulated and legitimized their existence in a particular landscape (Muller, 2008, f. 85-86). Si les wampums et leur usage diplomatique sont peu à peu écartés par les autorités coloniales et les gouvernements canadiens successifs, ils demeurent présents dans les communautés autochtones en tant que documents politiques reconnus. On les retrouve dans différentes circonstances, par exemple dans les chroniques du wampum que Darren Bonaparte (2012a;

²⁰ Voir à ce sujet « Holding Hands With Wampum : Haudenosaunee Council Fires from the Great Law of Peace to Contemporary Relationships with the Canadian State » de Kathryn V. Muller (2008, f. 88) et *La « monnaie des sauvages » : les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui* de Jonathan C. Lainey (2004).

2012b) présente en s'appuyant sur des colliers de perles qu'il a lui-même reproduit, ou encore dans la pièce de théâtre historique en langue mohawk qui fut présentée à l'école Aronhiatekha de Kanehsatà:ke, plus de vingt ans après la crise d'Oka, et dans laquelle une scène rejoue l'échange du collier de perles Two Dog Wampum par lequel le chef Aghneeta scelle l'entente territoriale avec les Français.

L'ouvrage *À l'orée des bois. Une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke* de Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende (2010) raconte que Kanehsatà:ke fut l'un des premiers villages à embrasser le message de l'Artisan de la paix, le prophète à l'origine de la Kaiarene'ko:wa, la Grande Loi de la paix au fondement de la confédération iroquoise, dont l'origine remonte environ entre l'an 1100 et 1300 après J.-C. Cette confédération rassemble au départ les nations Kanien'kehà:ka (le peuple du silex, les Mohawks), O'nientehá:ka (le peuple du rocher debout, les Oneidas), Ononta'keháka (le peuple de la colline, les Onondagas), Kaionkeháka (le peuple du grand calumet, les Cayugas) et Shenekeháka (le peuple de la grande montagne, les Sénécas) (*ibid.*, p. 6-8 et p. 15), puis, à partir du XVIII^e siècle, la nation Tuscarora. L'anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke précise que le nom de Kanehsatà:ke est mentionné dans les anciennes cérémonies des condoléances, ce qui témoigne de la relation historique, politique et spirituelle de la communauté avec les autres clans et nations qui forment cette confédération. Du point de vue des autorités coloniales, cependant, puisque la région appelée lac des Deux Montagnes est conçue comme faisant partie intégrante de la colonie, il en va de même pour la mission amérindienne qui y est établie. La région, qui offre un avantage défensif stratégique en vue d'éventuelles attaques d'autres groupes iroquois, est dans cette perspective entièrement soumise à l'autorité du Régime français et, après la Conquête, à celle du Régime britannique.

Les Mohawks de Kanehsatà:ke, convaincus de l'occupation ancestrale du territoire et de l'entente selon laquelle les terres concédées par le roi de France leur étaient initialement réservées, persistent au fil du temps à affirmer et à exercer leurs droits territoriaux. En 1781,

en 1788, en 1794, en 1802, en 1818, en 1828, en 1839, en 1848, en 1869 et ainsi de suite jusqu'au XX^e siècle, ils adressent des pétitions aux autorités coloniales, puis aux politiciens canadiens pour exiger que soit reconnue leur revendication des terres seigneuriales (York et Pindera, 1991, p. 84). À plusieurs reprises, ils plaident leur cause devant les tribunaux et auprès des autorités politiques et ecclésiastiques, mais en vain. En 1902, le chef Jos Kennatosse Gabriel se rendra en Angleterre afin de remettre en personne au roi Edward une pétition signée par huit signataires mohawks et lui-même. Il n'obtiendra pas de rencontre avec le roi, mais sa démarche fera circuler les griefs de la communauté. Publiée dans le *Montreal Star* du 28 avril 1902, la pétition décrit la situation d'exil spatial qui brime les Kanehsata'keró:non, témoigne de la répression qui accompagne toute résistance et réitère leurs droits territoriaux, qu'il demande au roi de restaurer :

Owing to our rights being stolen by the Seminary of St. Sulpice we have not enough land left to support our families. We are poorer now than when you first took us under your protection. The reserve is full of French, and over thirty years they have taken us and put us in prison for cutting our firewood and timber for buildings. The 28th of February, 1902, a policeman came to my home to arrest me for cutting my firewood to keep my family warm. I went to Ottawa to get protection from the Government, but they refused to protect me, so yesterday, March 7, 1902, policemen came again to take me, but I refused to go with them. We know that the Seminary has no right on our reserve, as you will see from the following quotation from the words of J. Stuart, Attorney-General at Quebec City, December 10, 1826 : "The pretended deed of gift of April 20, 1764, must be considered an absolute nullity." (History of Lower Canada. By Robert Christie, vol. 6) With such knowledge of the matter that I cannot conceive that the Seminary of St. Sulpice could hold our estate as held by them at present in Canada with no right of possession in these lands. I have not told you one-half of our troubles, but will now beg of you to have our rights restored. And I also beg of you to drive out the French that are in our reserve. I also beg to have the deeds of our lands be given to us²¹. (Montréal Star; nous soulignons.)

²¹ « *Le Séminaire de Saint-Sulpice a violé nos droits; désormais, nous n'avons plus assez de terre pour nourrir nos familles. Nous sommes plus pauvres maintenant qu'au moment où vous nous avez pris sous votre protection. Les Français ont envahi la réserve et, pendant trente ans, ils nous ont emprisonnés pour avoir coupé notre bois de chauffage et celui pour construire nos demeures. Le 28 février 1902, un policier est venu chez moi pour m'arrêter parce que je coupais du bois pour tenir ma famille au chaud. Je suis allé à Ottawa afin d'obtenir la protection du gouvernement, mais ils ont refusé de me protéger, alors hier, le 7 mars 1902, des policiers sont à nouveau venus pour m'emmener, mais j'ai refusé de les suivre. Nous savons que le Séminaire n'a aucun droit sur notre réserve. Ces propos, prononcés par J. Stuart, Procureur général de la ville de Québec le 10 décembre 1826, le démontrent : « Le prétendu acte de donation daté du 20 avril 1764 doit être considéré une*

Cette pétition que le chef Kennatosse Gabriel porte outre-mer fait écho à une situation locale qui s'envenime depuis de longues années. Au cours du XIX^e siècle, en effet, les Kanehsata'keró:non font quotidiennement face à des restrictions de plus en plus sévères imposées par le Séminaire de Saint-Sulpice qui leur interdit de couper ou de vendre du bois sans sa permission, fait appel aux forces policières pour imposer son autorité et vend des terres de la seigneurie à des Canadiens français qui, en retour, n'hésitent pas à s'en prendre aux Mohawks dans un contexte colonial très tendu²². Pour protester contre la situation intenable qui les dépossède de leurs terres et de leurs moyens de subsistance, des hommes de Kanehsatà:ke continuent par défi à couper du bois et à vendre ses produits sans avoir obtenu la permission du Séminaire. À l'instar du chef Kennatosse, nombreux sont arrêtés, condamnés à payer une amende et souvent même emprisonnés pour avoir passé outre l'autorité coloniale, ce qui accentue l'amertume et le ressentiment. *People of the Pines* raconte ainsi qu'en 1867, les sulpiciens refusent d'honorer les bons d'achat échangés au magasin de Petit Cri car ils veulent punir ce dernier d'avoir vendu de l'alcool aux autres Indiens. Courroucé par cette entrave directe à son commerce, le marchand mohawk se présente au presbytère et déclare que personne ne l'empêchera de vendre de l'alcool à ses confrères indiens. Au missionnaire qui lui reproche de façon paternaliste d'agir non par amour de sa nation, mais par pur appât du gain, Petit Cri rétorque en retournant l'accusation contre le Séminaire : « Nowadays everybody wants to make money, including you. What interest did you have in bringing the Savages here? If you don't know, I'll tell you. » (York et Pindera, 1991, p. 90-91) Petit Cri accuse alors le Séminaire de voler les terres aux Indiens de la seigneurie et de les traiter comme des esclaves au profit des sulpiciens. Défiant le missionnaire qui menace de le traîner en justice, il réplique : « Let them take me to prison.

nullité absolue. » (Robert Christie, *History of Lower Canada*, Vol. 6) À la lumière de ces informations, je ne peux concevoir que le Séminaire de Saint-Sulpice contrôle notre territoire, comme il le fait actuellement au Canada, sans droit de possession de ces terres. Je ne vous ai pas raconté la moitié de nos problèmes, mais je vous prie maintenant de restaurer nos droits. Et je vous prie également de chasser les Français qui sont sur notre réserve. *Je vous prie aussi de nous donner nos actes de propriété.* » Nous traduisons.

²² Voir à ce sujet *À l'orée des bois. Une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke* (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 100-124 et p. 133-134) et l'extrait de la biographie d'Armand Parent publiée à Kanesatake par la Kawennénhas Project Production [s. d.].

We'll see which of us goes, you or me. This is our land here. » Ayant réitéré la possession autochtone des terres, il conclut en faisant planer la menace iroquoise : « The Iroquois, our ancestors, massacred the priests... and they did the right thing; the devil take me if I don't do the same. » (*Ibid.*, p. 91)

Selon Geoffrey York et Loreen Pindera, cette altercation entre le marchand mohawk et le missionnaire sulpicien illustre la frustration grandissante des Mohawks de Kanehsatà:ke, leur désespoir face à une dépendance absolue au Séminaire de Saint-Sulpice, ainsi que leur volonté renforcée de se faire eux-mêmes justice (*ibid.*). En plus de voir leur territoire rétrécir sous leurs pieds, les Kanehsata'kehró:non voient leurs liens les uns aux autres mis à mal non seulement par les pressions économiques qui s'accroissent, mais également par les dissensions internes cultivées par les autorités ecclésiastiques. L'aliénation sera bientôt accrue par les pensionnats autochtones que le gouvernement britannique instaure dans les années 1840 et que fréquenteront bon nombre d'enfants de Kanehsatà:ke. Évoquant un nœud coulant qui se resserre, la narratrice de *À l'orée des bois*, Tiononte'ko:wa (la montagne), s'inquiète de la survie du peuple qui voit ses terres et son existence menacées par les prêtres : « Ces Roti'kharahon:tsi veulent continuer à morceler le territoire, ainsi que le peuple, jusqu'à ce qu'il ne reste que de tout petits morceaux que le vent pourra facilement éparpiller. » (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 100; nous soulignons) Le morcèlement évoqué par Tiononte'ko:wa constitue une exemplification concrète du double processus d'exil spatial et idéologique par lequel, selon Neil McLeod (2001), la capacité d'un peuple de se gouverner et de perpétuer ses récits est compromise.

L'intensification des tensions entre les sulpiciens et les Mohawks culmine en 1877 en un sérieux affrontement qui préfigure de manière étonnante la crise d'Oka. Le conflit qui éclate force alors le gouvernement fédéral à intervenir dans le dossier qu'il avait laissé entre les mains des autorités locales malgré les appels répétés l'incitant à y prendre part. Dans la continuité du modèle historique d'évitement évoqué plus haut, les autorités ecclésiastiques et gouvernementales tentent de régler le conflit non pas en protégeant les terres des Indiens de

l'empiétement, mais bien en encourageant une fois de plus ces derniers à quitter Kanehsatà:ke et à élire domicile dans une autre région. Des sympathisants, et même des Mohawks exténués par la situation de plus en plus intenable, explorent les possibilités de relocalisation. Après que des possibilités de déplacer la communauté à Saint-Regis, à l'île Manitoulin et même aux Territoires du Nord-Ouest aient été examinées (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 123), des Mohawks finissent par accepter des terres offertes par le gouvernement fédéral à Gibson, dans la région de Muskowa, en Ontario. Le déplacement est loin de faire l'unanimité, ce qui crée des tensions au sein de la communauté, un peu comme ce sera le cas en 1990, lorsque le siège oblige les gens à réagir sous la contrainte :

À l'été 1880, les Kanehsatà'kehró:non montraient des signes qu'ils allaient craquer sous la pression. Le déplacement proposé créait de la dissension dans la communauté : ceux qui partaient et ceux qui restaient éprouvaient de la rancœur les uns envers les autres. Tandis que la grande majorité était toujours opposée au déplacement, certains croyaient que partir était leur seule chance de vivre dans la paix et la prospérité. (*ibid.*, p. 133)

À la fin de l'automne 1881, un siècle avant la crise d'Oka, trente-cinq des cent vingt familles de Kanehsatà:ke partent pour Gibson en Ontario. À leur arrivée, elles n'y trouvent ni les habitations ni les provisions promises par le gouvernement, de sorte qu'elles vivent leur premier hiver dans des conditions précaires. Cette situation sera aggravée du fait que la terre s'avèrera moins propice à l'agriculture qu'espéré et que des squatters blancs présents sur les lieux s'en prendront aux Mohawks qui revivront là-bas une situation similaire à celle qu'ils venaient de quitter (*ibid.*, p. 158-159). Des familles qui décident de revenir à Kanehsatà:ke découvrent que les sulpiciens ont vendu leurs maisons et leurs propriétés à des colons blancs pendant leur absence, ce qui les laisse sans terre²³ (York et Pindera, 1991, p. 97). Entre-temps, les Mohawks restés à Kanehsatà:ke subissent des pressions accrues des sulpiciens et du gouvernement qui proposent de résoudre les problèmes en relocalisant le reste de la

²³ Les Mohawks qui demeurent à Gibson ne sont pas au bout de leurs peines. En effet, l'Ontario finira par se servir de la Loi sur le règlement territorial, laquelle impose un délai pour défricher les terres accordées, afin d'exproprier ces derniers des terres qui leur étaient réservées (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 163).

communauté à Gibson. Malgré ces incitations pressantes, les Mohawks décident de demeurer à Kanehsatà:ke²⁴.

Faisant fi de l'opposition soutenue de ces derniers, les sulpiciens continueront à vendre des terres de la seigneurie du lac des Deux Montagnes tout comme le feront les gouvernements par la suite, de sorte que lorsqu'éclate la crise d'Oka, en 1990, les Mohawks de Kanehsatà:ke n'occupent plus qu'une infime partie des terres concédées aux sulpiciens par le roi de France au début du XVIII^e siècle. Dans *À l'orée des bois*, la narratrice, Tiononte'ko:wa (la montagne), fait observer que dans les circonstances, la patience et la bonne volonté des Kanehsata'kehró:non sont exemplaires, mais prédit qu'elles atteindront un jour leurs limites tant la loi imposée par le gouvernement est injuste et oppressive :

De la manière la plus malicieuse, sans même prétendre à la justice ou au franc-jeu, le gouvernement avait appliqué ses lois aux Kanehsata'kehró:non et s'attendait à ce qu'ils se soumettent fidèlement à l'« autorité de la loi ». Malgré ses revers et ses pertes, le peuple de Kanehsatà:ke manifestait une patience et une bonne volonté incroyables. Cependant, le moment viendrait où sa patience serait épuisée et tout le Canada ressentirait les effets des centaines d'années de persécutions et d'oppression qu'il a supportées. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 163)

À l'orée des bois rappelle que la crise d'Oka ne représente qu'une petite partie de l'histoire collective de la communauté de Kanehsatà:ke et précise qu'il n'existe point de famille mohawk n'ayant sa propre histoire d'expropriation, d'arrestations injustifiées et de

²⁴ L'éventualité d'un départ causé par les pressions exogènes qui s'accroissent touche aussi la communauté de Kahnawake qui fait face aux effets de l'industrialisation et de l'explosion démographique de Montréal dans la même période où elle est confrontée aux politiques découlant de la création de la Confédération canadienne de 1867 et de la Loi sur les Indiens de 1850, puis de 1876 (Rueck, 2010, [n. p.]). Dans « When Bridges Become Barriers. Montreal and Kahnawake Mohawk Territory », Daniel Rueck écrit que les Mohawks de Kahnawake constatent alors que les gouvernements continueront à privilégier les intérêts de l'élite commerciale de Montréal au détriment de ceux de la population de Kahnawake, de sorte que les intrusions se poursuivront, ce qui amène certains d'entre eux à envisager vendre la réserve et relocaliser la communauté en territoire cherokee. Entre 1860 et 1875, précise-t-il, « Kahnawake'kehró:non made four documented efforts to sell the entire reserve ». En l'absence de réponse du gouvernement, toutefois, ils se ravisent et décident de rester sur le territoire qu'ils occupent toujours aujourd'hui (2011, p. 234-242).

violation de droits de la personne, mais également de résistance active à l'empiétement (*ibid.*, p. 264). En ce sens, si du point de vue allochtone dominant la crise d'Oka apparaît comme l'irruption de la marge dans le centre, du point de vue mohawk, elle se dessine plutôt dans la continuité des expériences et des histoires de la communauté.

Brèche, mystère et violence de l'événement

Le mystère au cœur de la fusillade

La crise d'Oka qui éclate le 11 juillet 1990 dans la pinède de Kanehsatake provoque une mise en suspens de la normalité que viennent accentuer plusieurs zones d'ombre et d'indétermination. Intensifiée par la mort violente au cœur de la crise, la charge symbolique de l'événement demeure difficile à canaliser puisque le responsable du tir ayant coûté la vie au caporal Lemay ne sera jamais identifié. Le mystère qui plane sur le siège tout au long de l'été ne se dissipera d'ailleurs jamais tout à fait. Les seules images filmées de la fusillade montrent des policiers en uniforme de combat s'introduisant dans la pinède suivis d'un bélier mécanique qui entreprend de défoncer les barricades, puis la terre, les arbres et le ciel qui défilent en désordre, mêlés à la fumée des gaz lacrymogènes, pendant l'échange de tirs d'une vingtaine de secondes qui s'ensuit entre les policiers du groupe d'intervention tactique et les guerriers mohawks embusqués dans la forêt²⁵. Lorsqu'un des leurs est atteint d'une balle et que cesse la fusillade, les policiers battent en retraite, abandonnant des véhicules sur les lieux et portant leur confrère, qui succombera à ses blessures. Le déclenchement de ce conflit armé et le décès d'un policier en service au cours de la fusillade provoquent aussitôt des interrogations incontournables. Qu'est-ce qui a déclenché cette fusillade? Pourquoi la Sûreté du Québec est-elle intervenue en force? Pourquoi des guerriers armés étaient-ils embusqués dans la pinède? Et surtout, bien sûr : qui a tué le caporal Lemay? Les policiers affirment d'abord qu'ils n'ont tiré aucune balle, mais devront se rétracter sur ce point lorsque sera faite

²⁵ Dans son mémoire « The Court of Last Resort : The Canadian Forces and the 1990 Crisis », Timothy C. Wineguard précise que l'intervention policière est filmée par un caméraman de CBC et enregistrée sur trois appareils audio (2006, f. 186).

la preuve du contraire, tandis que les contestataires mohawks déclarent pour leur part que le policier s'est blessé lui-même en rechargeant son arme, ce qui sera également invalidé par la suite. De part et d'autre, on maintient que c'est la partie adverse qui a ouvert le feu. Cinq ans plus tard, le *Rapport d'enquête du coroner Guy Gilbert sur les causes et circonstances du décès de monsieur Lemay* conclura qu'une balle provenant de l'arme d'un des guerriers embusqués dans la pinède est responsable de la mort du policier, sans toutefois pouvoir identifier qui que ce soit en particulier (Bureau du coroner, p. 70-72). Il reste néanmoins que plus de vingt ans plus tard, le doute plane toujours quant à ce qui s'est réellement passé dans la forêt ce matin-là. Des sources affirment que le caporal Lemay aurait été victime d'un coup monté de l'intérieur parce qu'il aurait manifesté son intention de dévoiler des éléments compromettants dont il aurait été témoin au cours de l'opération Feather/Akwesasne, à laquelle il avait participé au printemps en tant que membre de la Sûreté du Québec. D'autres sources maintiennent qu'un tireur d'élite des Forces armées canadiennes aurait été posté dans la pinède en appui au groupe d'intervention tactique de la Sûreté du Québec et qu'il aurait fait feu sur le caporal Lemay parce qu'il l'aurait pris, lorsque celui-ci se serait détaché de son peloton, pour un guerrier en train de lever le bras et de pointer son arme en direction des policiers. De toute évidence, le doute persiste.

Des éléments de ce mystère qui habite l'événement demeurent enfermés dans l'espace du siège jusqu'à la sortie de la crise, à la fin du mois de septembre 1990, puisque les enquêteurs et les médecins légistes, par exemple, ne pourront pénétrer dans le périmètre pour y prélever des indices. L'impossibilité de se rendre sur la scène de la fusillade suspend donc une partie cruciale de l'enquête, sans compter que le siège qui s'étire accroît la possibilité que des indices soient compromis ou supprimés. Un autre élément révélateur ajoute à la part d'inconnu qui demeure au cœur de l'événement : les communications opérationnelles de l'intervention policière du 11 juillet 1990 n'ont pas été enregistrées comme le requiert pourtant explicitement une directive en vigueur à la Sûreté du Québec depuis 1985 (*ibid.*, p. 20 et p. 425). L'explication selon laquelle les policiers n'auraient pas été équipés de la technologie nécessaire pour enregistrer l'opération Doré 90-4 est qualifiée d'« inacceptable », décrite comme étant « même cocasse », par le coroner qui exprime des doutes sérieux quant à

la plausibilité d'« une aussi grossière omission » (*ibid.*, p. 426). Faisant observer qu'il s'agit d'une opération majeure, prévue et tenue non pas en région éloignée mais en périphérie de la ville de Montréal, le coroner suppose que l'enregistrement existait, mais qu'il a été supprimé : « Ne serait-ce pas plutôt que l'opération aurait été enregistrée mais qu'on ne retrouve plus les bobines? — Cela s'est déjà vu en Amérique. » (*Ibid.*, p. 426) Le mystère qui entoure l'inexistence ou la disparition de cet enregistrement, les témoignages confus des policiers lors de l'enquête du coroner et les trous de mémoire répétés viennent s'ajouter à d'autres éléments obscurs ou manquants de part et d'autre, ce qui entretient l'incertitude et ouvre la voie à la spéculation.

L'événement contre toute attente

Bien qu'attendu de part et d'autre, l'événement se produit contre toute attente. En effet, les tensions sociales à Oka-Kanehsatake s'exacerbent de manière inquiétante depuis des mois, sans toutefois que l'on puisse imaginer l'envergure du conflit sur le point d'éclater. L'intervention de la Sûreté du Québec a lieu dans un contexte marqué par des relations extrêmement tendues entre corps policiers et communautés autochtones au Québec²⁶. Au cours du printemps 1990, des affrontements armés entre des partisans et des opposants aux casinos à Akwesasne causent la mort de deux hommes de la communauté mohawk, Harold J. R. Edwards et Matthew Pike, et s'accompagnent d'un déploiement de forces policières et militaires dans cette communauté dont le territoire s'étend de part et d'autre de la frontière du Canada et des États-Unis (Wineguard, 2006, f. 154-155). Les effectifs policiers et militaires qui demeurent toujours postés à Akwesasne observent la situation à Kanehsatake de crainte que le conflit ne déferle sur Akwesasne. Entre mai et juillet, les injonctions de la cour augmentent les probabilités d'un assaut de la Sûreté du Québec à Kanehsatake, ce à quoi réagissent les occupants de la pinède en renforçant leurs positions. Des Mohawks de

²⁶ Lorsque la crise débute, le gouvernement du Québec est en train d'évaluer une demande de financement déposée par la Commission des droits de la personne qui lui demande d'étudier la situation de tension. Cette demande est acheminée au gouvernement en réponse à des plaintes formulées par différentes communautés autochtones, dont les Algonquins du lac Barrière, les Innus des Escoumins, les Inuit du Labrador et les Mohawks de Kanehsatake, en ce qui concerne les agissements des forces policières.

Kahnawake, d'Akwesasne et des sympathisants d'autres communautés arrivent sur les lieux pour prêter main-forte aux militants de Kanehsatake. En raison notamment de désaccords sur les modalités de la résistance, certains occupants décident de quitter le campement où sont graduellement construites des barricades en rondins, puis des fortifications. Le 5 juillet 1990, faisant allusion à l'injonction ordonnant le démantèlement des barricades qui entrera bientôt en vigueur, le ministre de la Sécurité publique du Québec, Sam Elkas, déclare d'un ton menaçant, au sujet des Mohawks qui occupent le chemin de terre dans la pinède : « Ils ont jusqu'au 9, après cette date ça va descendre » (cité dans Bureau du coroner, 1995, p. 416), ce qui vient intensifier les tensions que le ministre des Affaires autochtones du Québec, John Ciaccia, s'efforce de son côté d'apaiser en demandant — en vain — au maire d'Oka de différer sa requête à la Sûreté du Québec. À l'aube du jour fatidique, les Mohawks ayant été informés qu'une opération policière est imminente, il règne dans le campement « a climate of impending danger and foreboding » qui incite les occupants à « once again shoring up the defenses » (*Karihwatàtie*, 2003, p. 37). Lorsque les médias leur demandent ce qu'ils ont l'intention de faire en cas d'une opération policière, une des porte-parole mohawks, Ellen Gabriel, répond que les occupants de la pinède sont résolus à adopter une posture défensive : « Nous ne cherchons pas la violence, mais nous nous défendrons si on nous attaque. » (*Le Devoir*, 11 juillet 1990, p. 14) Elle précise que cette posture est soutenue à titre de nation, faisant ainsi ressortir le rapport de force en jeu : « Les lois internationales reconnaissent notre droit d'être armés. Pour nous, ces négociations se font de nation à nation. » (*Ibid.*) C'est dans ce climat de tension que se déroulera l'intervention policière du 11 juillet 1990.

La fusillade n'éclate pas dès l'arrivée des policiers sur les lieux. Selon le rapport du coroner, trois heures s'écouleront entre le moment de leur arrivée aux abords de la pinède à 5h30 et la tragique fusillade qui éclatera à 8h53 (Bureau du coroner, 1995, p. 345-354). En premier lieu, les policiers ordonnent aux occupants de libérer le passage, ce à quoi des femmes mohawks répondent en leur signifiant clairement leur refus de quitter ces terres qui sont les leurs. Une quinzaine de minutes plus tard, des Mohawks de la communauté voisine de Kahnawake bloquent le pont Honoré-Mercier afin d'exercer des pressions contre

l'opération en cours à Kanehsatake²⁷. Lors de l'enquête publique, relate une source qui a assisté aux audiences, le directeur de la Sûreté du Québec racontera qu'il avait fini par se sentir assiégé en constatant que des effectifs policiers étaient affectés à Akwesasne, que d'autres seraient maintenant dépêchés autour du pont Honoré-Mercier et que des pneus maintenant incendiés à proximité des barricades produisaient une intense fumée noire. À ce jour, plusieurs personnes soutiennent que le pont a été bloqué après la fusillade, et c'est ce que rapportent de nombreux articles sur le conflit, mais le rapport du coroner semble néanmoins fort convaincant en plus d'être appuyé par d'autres sources. Quoi qu'il en soit, c'est lorsque survient la fusillade causant la mort tragique d'un policier que l'événement surgit. L'intensité violente de l'affrontement ébranle les policiers et les occupants de la pinède, sans compter qu'elle déconcerte les gens de la petite communauté mohawk qui voient leur quotidien et celui de leur famille brutalement suspendus. Dans *À l'orée des bois*, un Kanehsata'kehrónon raconte :

Le 11 juillet, quand quelqu'un a téléphoné à la maison pour dire que les policiers attaquaient notre peuple, je trouvais cela tellement irréel. Je ne pouvais croire que, dans un pays comme le Canada, on pouvait attaquer ainsi les autochtones. Mon incrédulité s'est transformée en colère et en dégoût. Je ne pense pas que qui que ce soit s'attendait vraiment à ce que ça se passe ainsi. Ceux qui discutaient avec les policiers ce matin-là s'attendaient peut-être à cela dans une certaine mesure, mais pas comme c'est survenu. Ils croyaient qu'ils se feraient arrêter, mais pas qu'on leur tirerait dessus ou qu'ils seraient battus comme c'est arrivé plus tard. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 255)

Laissant chacun dans l'impossibilité de connaître l'issue du conflit, le siège qui s'organise s'accompagne d'une mise en suspens de la normalité, ouvrant un espace de jeu tendu qui fait craindre d'autres affrontements violents. En prévision d'une nouvelle offensive sur le territoire d'Oka, les hôpitaux de la région mettent en place un plan d'urgence concerté, faisant appel à la Croix-Rouge pour obtenir davantage d'unités de sang et affectant une équipe supplémentaire à l'urgence pour soigner les blessés par balle (*Le Devoir*, 12 juillet 1990, p. 12). Sous l'effet du choc, et atterrés par l'imposante et souvent menaçante présence des forces de l'ordre dans leur communauté, les Mohawks de Kanehsatake s'inquiètent de ce

²⁷ Nous faisons ici mention de l'heure retenue par le coroner.

qui se passe et de ce qui adviendra, appréhendant souvent le pire, comme l'illustrent ces quelques témoignages recueillis après l'événement :

Le matin où c'est arrivé, je m'en allais travailler. Il y avait un barrage routier, et on tirait des coups de feu. Pendant un moment, on éprouve une sensation terrible et on se demande ce qui se passe. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 256)

La pire chose pour moi a été l'écrasante présence de la Sûreté du Québec et de l'armée. [...] On ne savait pas ce qu'ils allaient faire : tirer ou quoi? Allaient-ils envahir nos maisons? Ou faire autre chose? (*Ibid.*, p. 248)

J'ai eu mon premier choc quand le caporal Lemay a été tué. Ma préoccupation immédiate a été : « Ils vont nous massacrer. » (*Ibid.*, p. 249)

La communauté mohawk de Kahnawake se voit aussi projetée dans l'événement. Les Mohawks qui bloquent le pont Honoré-Mercier de leur propre initiative sont rejoints par des guerriers qui se rangent derrière eux sans connaître l'issue de l'action, ainsi que l'explique Kenneth Deer, porte-parole de la Mohawk Warrior Society de Kahnawake : « There was no plan, no coordination... We had to stand behind them, but we didn't have any idea what it would mean. » (Cité dans Wineguard, 2006, f. 189; voir aussi Persutati, 1997, p. 104) Les barricades érigées sur le pont ont notamment pour objectif de dissuader la Sûreté du Québec de procéder à un second assaut contre les Mohawks qui tiennent leurs positions à Kanehsatake et qui bloquent cette fois la route principale qui traverse Oka et Kanehsatake, renforçant les défenses dans l'éventualité d'un retour en force des policiers.

Les policiers de la Sûreté du Québec ne sont pas sans être, eux aussi, surpris par le déroulement désastreux de l'opération Doré 90-4. S'ils s'étaient certes préparés à forcer le démantèlement des barricades, ils ne s'attendaient sans doute pas à perdre un de leurs confrères ni à devoir battre en retraite comme ils ont eu à le faire ce matin-là. L'intervention policière armée à Oka a « l'effet d'une bombe dans cette paisible municipalité champêtre » (*Le Devoir*, 12 juillet 1990, p. 3), et le choc se fait ressentir dans tout le pays. De nombreuses voix s'élèvent pour critiquer l'opération. Dans un communiqué, l'Institut canadien des droits

humains exprime une perplexité et une incompréhension répandues : « Why were the Police called? Why did they come? Why did they bring guns and tear gas and create a crisis? » (18 juillet 1990) Dans le même esprit, *Le Devoir* constate cinq jours après la fusillade que « la décision d'autoriser les policiers à donner l'assaut baigne dans l'obscurité, du moins pour le moment » (16 juillet 1990, p. 9). Une chose est certaine, par contre : les négociations entre les Mohawks et les gouvernements autour de la question des terres à Kanehsatake viennent soudainement de prendre une tout autre tournure. Qu'il y ait eu mort d'homme change radicalement la dynamique du conflit et le fait que la victime est un policier en service confère une dimension symbolique particulière à la tragédie. Le 16 juillet 1990, des funérailles civiles se déroulent en présence de représentants des corps policiers de tout le pays et de la famille du caporal Marcel Lemay, lequel laisse dans le deuil sa femme enceinte de trois mois et sa fille âgée de trois ans. Sur le parvis de l'église est dressée une haie d'honneur composée d'une vingtaine d'agents de la Sûreté du Québec et, au son du tambour, huit confrères du caporal Lemay transportent le cercueil drapé dans un fleurdelisé. Après six jours de siège, le directeur de la Sûreté du Québec, Robert Lavigne, prend la parole devant les 1500 personnes rassemblées dans l'église. Lors de cette allocution, il incite ses hommes à ne pas céder au désir de vengeance : « Nous ne trouverons pas de réponses à nos questions dans la vengeance, les représailles, la révolte. » (*Le Devoir*, 17 juillet 1990, p. 1)

Surgissant à la suite d'un différend qui s'envenime depuis des mois, le conflit armé ouvre une brèche dans l'ordre établi et s'écarte du combat juridique qui, comme l'explique le sociologue Georg Simmel, « repose sur une large base d'unité et de consensus entre les adversaires » (2003, p. 48). Si les débats juridiques peuvent avoir lieu « sans être détourn[és] ou atténu[és] par des moments personnels ou extérieurs », sans que n'entre en jeu de moment subjectif, d'intervention d'un tiers, de péripétie plus ou moins fatale (*ibid.*, p. 48-49), il en va tout autrement de ce conflit armé qui engage intensément le sujet, appelle à l'intervention stratégique de tiers et surgit d'un retournement fatal et imprévisible.

Le siège à Kanehsatake et à Kahnawake

Après la tragique fusillade, plus d'un millier de policiers de la Sûreté du Québec sont affectés sur les lieux du siège. Un périmètre stratégique, sur la route et sur le fleuve, est établi autour de Kanehsatake et de Kahnawake, et les routes menant à la municipalité d'Oka sont barrées pour empêcher toute personne autre que les résidents d'y entrer (*Le Devoir*, 14 juillet 1990, p. A8). Dans le village d'Oka, au pied de la côte Saint-Michel, des sacs de sable sont empilés en guise de barricades, des voitures de police sont stationnées en rangée sur les lieux et des policiers montent la garde. À Kanehsatake, la barricade mohawk est érigée au sommet de la colline qui domine le village d'Oka situé au pied de la pente, sur la rive du lac des Deux-Montagnes. Les deux barricades sont séparées par une centaine de mètres. Les Mohawks bloquent la route principale et certains accès à Kanehsatake, mais leur périmètre est moins étanche que celui érigé par leurs confrères autour de Kahnawake pour protéger la communauté des incursions. Dans les deux communautés, des barricades constituées de remblais de terre, de voitures renversées et de troncs d'arbres placés en travers des routes empêchent l'entrée des forces policières sur le territoire. Un véritable siège se met en place, à l'image des figures évoquées dans *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire* :

Les figures du siège évoquent d'emblée l'image de cités médiévales retranchées derrière des enceintes fortifiées afin de mieux résister à un assaillant qui cherche à s'emparer de la place forte. Diverses techniques de la poliorcétique sont déployées pour obtenir la reddition, et ce, en misant sur la durée plutôt que sur la force : coupure des lignes d'approvisionnement, assauts à l'aide de béliers ou de catapultes, opérations de sape. Il s'agit d'empêcher les échanges avec l'extérieur, d'infiltrer le périmètre, d'ouvrir une brèche dans les murailles ou de miner les fondations. Dans d'autres contextes, le siège peut renvoyer à un état d'exception, à une suspension du temps et de la normalité liée à une rupture événementielle. Ainsi l'état de siège désigne-t-il un régime spécial comportant la mise en application d'une législation exceptionnelle qui soumet les libertés individuelles à une emprise renforcée de l'autorité publique. (Harel et St-Amand, 2011, p. 3-4)

Le siège soutenu par des Mohawks face aux forces policières et militaires tient à la fois de la rupture événementielle et de la guerre d'usure. Dès le début du siège, faisant entorse aux droits de la personne, les forces policières bloquent la livraison de vivres et de

médicaments dans les communautés mohawks, empêchent ou limitent considérablement toute entrée et sortie des personnes et des véhicules, y compris parfois d'ambulances, et multiplient les fouilles ainsi que les arrestations et les interrogatoires, souvent abusifs²⁸. Pour pallier la pénurie de vivres qui se fait rapidement sentir à Kanehsatake et à Kahnawake, des Mohawks acheminent des denrées à travers les bois ou encore par voie d'eau tandis que d'autres mettent sur pied des banques alimentaires dans des salles communautaires qui deviennent du même coup des lieux de refuge et de rassemblement pour les gens confinés derrière les périmètres encerclés (Goodleaf, 1995e, p. 119-120). Exaspérés par les fouilles répétées, et plus encore par l'atteinte à leur dignité qu'elles représentent, des Mohawks décident de contrer l'humiliation en posant des actes quotidiens de résistance. Joe Norton, le chef du conseil de bande de Kahnawake à l'époque, explique en ces termes la posture adoptée : « We decided if we had to suffer that kind of indignity, we, in turn, would retaliate with our own plan of action to create as much resistance as we could. » (Obomsawin, 2000) Par exemple, tandis qu'il est maintenu à un barrage routier, ce dernier refuse, au prix d'une attente prolongée, d'ouvrir le coffre de sa voiture à la demande du policier qui souhaite en vérifier le contenu et invite plutôt le policier à ouvrir lui-même le coffre s'il le désire. Cette anecdote que raconte Joe Norton ne manque pas d'évoquer les tactiques de résistance décrites par James C. Scott dans *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts* (1990).

Le quotidien des populations allochtones locales est également complètement perturbé par le conflit armé. Sur la Rive-Sud, quelque 200 000 personnes qui empruntent quotidiennement le pont Honoré-Mercier, leur principal accès à l'île de Montréal, voient leur trajet allongé de deux à trois heures en raison des barricades. Dès les premiers jours, les citoyens allochtones se montrent très irrités par les longs détours qu'ils doivent faire et par les embouteillages cauchemardesques qui se forment conséquemment sur les ponts Victoria, Champlain et Jacques-Cartier. Ils sont aussi très nombreux à affirmer avoir le sentiment d'être littéralement « pris en otage » par les barricades autochtones dont ils font les frais

²⁸ Voir à ce sujet les rapports de la Fédération internationale des droits de l'Homme (1990) et de la Commission des droits de la personne du Québec (1991), ainsi que l'essai de Donna K. Goodleaf (1995e).

même si le conflit territorial à Kanehsatake ne les concerne pas directement. Révoltés par la situation et frustrés par l'inaction des gouvernements, des citoyens allochtones entreprennent de se faire justice, et ce, en s'en prenant directement aux Mohawks, à qui ils font porter le blâme de la situation. Le plus souvent sans même que les policiers n'interviennent, des résidents blancs empêchent les Mohawks d'entrer et de sortir de la réserve, contrôlent les véhicules et les ambulances aux points de passage, harcèlent les Mohawks qu'ils croisent à l'extérieur de Kahnawake et, parfois, s'attaquent violemment à eux.

Préoccupés par les importantes pertes de revenus qu'entraîne le siège, les maires des villes de Châteauguay, de Saint-Constant, de Delson, de Sainte-Catherine et de Mercier souhaitent accélérer le retour à la normale au moyen de pressions exercées sur la communauté de Kahnawake en entier. Légitimant du même coup les actions des citoyens furieux qui assiègent littéralement la communauté mohawk, ils écrivent au gouvernement du Québec pour lui demander « de maintenir l'étanchéité totale des barricades sur les routes 132-138 tant que le blocus ne sera pas levé » (*Le Devoir*, 14 juillet 1990, p. A8). De soir en soir, des manifestants allochtones se rassemblent, d'abord par centaines, puis par milliers, aux abords du pont Honoré-Mercier pour exiger que les policiers et les gouvernements forcent les *warriors* à enlever les barricades, réclamer à grands cris l'intervention de l'armée canadienne et pester contre les Mohawks qu'ils insultent et injurient violemment. À plus d'une reprise, une effigie d'un guerrier mohawk est suspendue à un lampadaire et brûlée sous les acclamations de la foule, une effigie du premier ministre Robert Bourassa subit le même sort, et les émeutiers s'attaquent aux policiers qui répliquent en lançant des gaz lacrymogènes dans la foule. Ces violentes et chaotiques émeutes qui se poursuivent ont pour effet, comme le souligne Timothy C. Wineguard, de renforcer aux yeux du public la légitimité des revendications des Mohawks (2006, f. 198-199).

La Sûreté du Québec est bientôt dépassée par les événements : l'opération policière ratée du 11 juillet a raffermi la détermination des Mohawks à tenir leurs positions, les négociations entre ces derniers et les gouvernements progressent mal, la Sûreté du Québec ne possède pas

les ressources nécessaires pour affronter les guerriers en cas d'échange de coups de feu et l'on doit constater que la vieille animosité entre la Sûreté du Québec et les Mohawks viendrait nuire à une autre opération policière (*ibid.*, f. 203-204). De plus, les manifestations de hargne et de racisme, auxquelles prennent maintenant part des membres du Ku Klux Klan, s'intensifient sur la Rive-Sud, de sorte qu'en page couverture du *Devoir* du 14 août 1990, on peut lire le gros titre suivant : « La SQ s'excuse et se dit débordée. » Appuyée dans ce constat par la Gendarmerie royale du Canada, la Sûreté du Québec en avise le gouvernement du Québec qui demande officiellement aux Forces armées canadiennes de prêter assistance aux policiers (Wineguard, 2006, f. 204). Si des effectifs militaires sont déployés dès le début du conflit, ce n'est qu'au moment où l'ordre social a atteint le point de rupture que l'armée canadienne intervient de façon officielle. Le chef d'état-major de la Défense, le général John de Chastelain, à qui la requête du premier ministre Robert Bourassa est adressée, déclare ainsi : « The government has now gone to the court of last resort, which is us. We cannot fail, because we are all that is left²⁹. » (Cité dans *ibid.*, f. xxv) Le sentiment d'être arrivés à un point limite est aussi évoqué par les guerriers mohawks, quoique de leur point de vue, ce n'est pas tant l'ordre social qui est menacé que le cœur même de leur existence collective. Dale Dion, membre de la Mohawk Warrior Society de Kahnawake, expliquera ainsi après l'événement :

There are times when you need to use violence, especially when the very core of your existence is being threatened. We can not allow the future of the Mohawk nation to be decided by outsiders... the issue of Mohawk nationhood is not a debatable issue, just as our aboriginal right to land is not. Violence is respected... they listen... they fear violence. Violence has given us bargaining power. It seems that when we [the Warrior Movement] use violence then we are a threat... then we are taken seriously... then they say, well let's talk about the issues. We can do a lot to threaten, to make them fear, to make them listen. We demonstrated this at Oka... we showed our strength... strength through violence... we paralyzed them. We took control of the Mercier [bridge]... we disrupted people's lives... they could not drive to work. When you hurt them at their wallet, people begin to listen³⁰. (Cité dans Persutati, 1997, p. 55)

²⁹ « Le gouvernement a fait appel au tribunal de dernier ressort, c'est-à-dire nous. Nous ne pouvons pas échouer, parce que nous sommes l'ultime recours. » Nous traduisons.

³⁰ « Il arrive que l'on doive recourir à la violence, surtout quand les fondements mêmes de son existence sont menacés. Nous ne pouvons pas laisser des étrangers décider de l'avenir de la nation mohawk... la question de la nation mohawk n'a pas à être discutée, pas plus que notre droit ancestral à

Lorsque les Forces armées annoncent leur intervention et que les effectifs militaires prennent position autour des communautés assiégées à partir de la mi-août, après que la Sûreté du Québec se soit déclarée débordée, le climat est extrêmement tendu et la fatigue causée par le siège qui s'étire se fait sentir. Les dirigeants de l'armée canadienne sont conscients que la moindre erreur commise sur les lieux du conflit armé, que ce soit de la part d'un soldat ou d'un guerrier, peut provoquer un affrontement aux conséquences absolument désastreuses, duquel résulterait le déclenchement de rébellions autochtones partout au pays. Bien qu'il soit en quelque sorte maîtrisé par la volonté des deux camps de ne pas lancer l'offensive, le conflit armé comporte une part importante d'incertitude et d'instabilité, d'autant plus que les stratégies mises en œuvre par les parties pour intimider l'adversaire et faire jouer les rapports de force ajoutent à son intensité. Tout au long du conflit, les guerriers et les autres Mohawks qui soutiennent le siège laissent délibérément planer le doute et l'ambiguïté quant à leurs intentions et l'importance de leurs effectifs de manière à entretenir la peur et à provoquer l'imagination, ainsi que l'explique Cookie McComber : « We played on their fears and let their imaginations play games with them. » (Cité dans Wineguard, 2006, f. 246) Formulée par des Mohawks au début de l'été pour dissuader les forces policières de tenter un second assaut contre les barricades à Kanehsatake, la menace de faire sauter le pont Honoré-Mercier continuera de hanter les consciences tout au long de l'été, produisant aussi son effet sur les forces militaires qui doivent réagir en tenant compte de la possibilité ainsi introduite.

Dans le même esprit, le déploiement initial des effectifs militaires constitue une démonstration de force visant à produire un impact psychologique sur les Mohawks qui

la terre. La violence est respectée... ils écoutent... ils craignent la violence. La violence nous a donné un pouvoir de négociation. On dirait que quand nous [le mouvement des guerriers] avons recours à la violence, nous devenons une menace... on nous prend alors au sérieux... alors ils disent, d'accord, parlons des enjeux. Nous pouvons en faire beaucoup pour les menacer, leur faire peur, les forcer à écouter. On l'a prouvé à Oka... on a montré notre force... par la violence... on les a paralysés. Nous avons pris le contrôle du pont Mercier... nous avons perturbé la vie des gens... ils ne pouvaient pas se rendre au travail en voiture. Quand vous touchez à leur porte-monnaie, les gens se mettent à écouter. » Nous traduisons.

soutiennent le siège tout autant qu'à faire la preuve que l'armée canadienne possède les ressources nécessaires à l'accomplissement de ses objectifs. L'avancée du 14 août 1990, précise Timothy C. Wineguard dans « The Court of Last Resort : The Canadian Forces and the 1990 Crisis », « was designed to show overwhelming force to induce an element of shock on the Warrior who were monitoring CF movements and deployments » (*ibid.*, f. 235). Tout en affirmant qu'un assaut militaire contre les Mohawks est inconcevable, les militaires qui demeurent en communication avec les guerriers sur le pont Honoré-Mercier exercent des pressions afin de les inciter à démanteler les barricades, et ce, en maintenant bien présente la possibilité que le gouvernement ordonne à l'armée d'entrer en force sur le territoire (Gagnon, 2012, entretien). L'articulation de ces rapports stratégiques entre les militaires canadiens et les guerriers mohawks se réverbère dans les discours sociaux et les imaginaires médiatiques, de sorte que la dynamique du conflit entraîne dans son mouvement différents acteurs dont les faits, gestes et paroles finissent par s'imbriquer, s'entrecroiser et s'influencer selon diverses modalités.

L'annonce de l'avancée de l'armée canadienne et la lapidation de familles mohawks

À la fin du mois d'août, alors que le siège dure depuis près de deux mois, on assiste à deux mouvements qui coïncident de manière troublante : l'annonce de l'avancée de l'armée canadienne et la lapidation de familles mohawks. Le 27 août, le premier ministre du Québec demande en effet aux Forces armées canadiennes de déclencher les opérations pour forcer le démantèlement des barricades et restaurer la loi et l'ordre dans les communautés mohawks et les régions environnantes (Wineguard, 2006, f. 263). Dès le lendemain, soit le 28 août, les forces militaires et le gouvernement convoquent des conférences de presse où ils annoncent qu'une intervention directe est imminente. Le jour même de ces déclarations, on assiste à l'un des épisodes les plus effarants de la crise : une foule de citoyens allochtones de la région attaque à coups de pierres et d'insultes un convoi de voitures où se trouvent des personnes âgées, des femmes et des enfants mohawks qui évacuent Kahnawake par crainte d'un assaut de l'armée canadienne. Tout se passe comme si la population blanche mimait et reprenait à son compte le mouvement offensif esquissé dans les discours des gouvernements et de l'armée canadienne, puis reformulé et relayé sous diverses formes dans les médias télévisés,

radiophoniques et écrits. Révélatrice du climat qui prévaut ces jours-là, la page couverture du 29 août du *Devoir* rapporte les propos de militaires qui estiment « que s'ils doivent monter à l'assaut des fortifications une par une, l'opération coûtera très cher en vies humaines et en munitions ». La sinistre possibilité que le siège se termine dans un bain de sang est fréquemment évoquée. Dans *Le Devoir* du 28 août 1990, dont la une annonce que « L'armée a l'ordre d'avancer », on apprend que George Erasmus, chef de l'Assemblée des Premières Nations à l'époque, prédit avec fatalisme et menace tranquille, en parlant des Mohawks : « Ils vont défendre leur territoire et il y aura des morts, c'est certain, et ils seront des héros et des martyrs pour le monde entier. »

Tandis que l'armée canadienne s'apprête à engager les opérations, les discours sociaux et médiatiques instaurent un climat sombre et violent qui se combine de façon explosive à l'impatience et à la hargne qui règnent dans la population allochtone. Le matin où les Forces armées canadiennes relèvent la Sûreté du Québec à Kahnawake, de nombreux résidents allochtones de la région s'amassent aux abords du pont Mercier, jumelles à la main, dans l'attente que « quelque chose se passe », c'est-à-dire que l'armée donne l'assaut contre les barricades mohawks. Lorsque le lieutenant-colonel Robin Gagnon se rend dans la zone tampon qui sépare les barricades des Mohawks de celles de l'armée canadienne sur le pont Honoré-Mercier, puis serre la main des guerriers mohawks qu'il y rencontre, il se fait bruyamment huer par la foule qui exprime sa déception de ne pas voir l'armée démanteler promptement les barricades. Les terribles scénarios qu'inspire le déclenchement annoncé des opérations ne sont pas étrangers à la stratégie militaire qui consiste à déployer une force massive et impressionnante précisément afin d'éviter d'y recourir (Wineguard, 2006).

Ces scénarios coïncident également avec les discours des autorités qui dépeignent les *warriors* comme des criminels et des terroristes et par le fait même délégitiment les demandes formulées par les négociateurs mohawks. Dans une conférence de presse tenue le 28 août 1990, immédiatement après celle tenue par les Forces armées canadiennes, Brian Mulroney, le premier ministre du Canada à l'époque, qualifie d'« inacceptables » les

revendications des Mohawks avant d'annoncer que l'armée accomplira sa mission, à savoir démanteler les barricades :

They [the Mohawks] have put on the table a series of totally unacceptable claims, including immunity from criminal law... In short, they have sought to give themselves the status of an independant nation within the boundaries of Canada... Obviously there will be no pleasure in this task, but the Canadian Forces will do their duty and the barricades will come down³¹. (*Ibid.*, f. 248)

Afin de convaincre la population du bien-fondé de l'intervention militaire, le premier ministre conclut en dressant un portrait de la menace représentée par les Mohawks, énumérant et décrivant le type et la quantité d'armes en leur possession, les entreprises de « contrebande illégale » qui leur sont reprochées et rappelant enfin que plusieurs Mohawks refusent de condamner la rhétorique et la violence de la Mohawk Warrior Society (*ibid.*, f. 248).

Plus le siège progresse, plus les discours des gouvernements définissant les *warriors* comme des criminels et des terroristes se font entendre. Ces discours ont pour effet d'isoler et de priver de sens l'action des guerriers qui se trouvent aux barricades, ce qui ne manque pas d'avoir des répercussions sur l'ensemble des communautés mohawks. S'il est vrai que l'action des membres de la Mohawk Warrior Society est loin de faire l'unanimité parmi les Mohawks, comme en témoigne de façon tragique le conflit du printemps à Akwesasne, l'image qui en est donnée par les gouvernements les situe essentiellement dans le cadre de référence dominant et, par conséquent, élude la complexité de leur posture politique et leurs liens à leurs communauté, clan, nation et confédération. Il semble d'ailleurs que ces représentations négatives entraînent une certaine déshumanisation qui a pour conséquence de banaliser, voire d'avaliser le racisme à l'endroit des Mohawks et, par extension, de

³¹ « Ils [les Mohawks] ont formulé une série de revendications totalement inacceptables, dont l'immunité pénale... Bref, ils cherchent à se donner le statut de nation indépendante à l'intérieur des frontières du Canada... Ça ne sera pas de gaité de cœur, mais les Forces canadiennes accompliront leur devoir et les barricades seront démantelées. » Nous traduisons.

l'ensemble des autochtones. De fait, les discours sociaux et les manifestations de haine raciale sans précédent qui ponctuent l'été 1990 n'ont rien de rassurant. Reflétant l'état d'esprit d'une partie de la population allochtone, Simon Bédard, l'animateur de l'émission *Réaction* à CJPR, dans la ville de Québec, propage des idées haineuses absolument troublantes concernant les guerriers mohawks. Ses propos, qu'il juge justifiés du fait que ces derniers ne font pas l'unanimité, se répercutent sur l'ensemble des communautés mohawks qui se voient déshumanisées et menacées :

Moi, la seule chose que je peux voir là... comme là actuellement, il y a deux cents chefs indiens qui sont à Winnipeg. Brian Mulroney devrait aller les rencontrer avec Bourassa pis dire à ces chefs-là : êtes-vous pour la façon d'agir des *Warriors* ou si vous êtes contre? Faites-nous un vote. Si vous êtes contre, on va nettoyer ça tout de suite. Pis avoir l'appui des autres chefs indiens parce qu'ils disent que c'est juste un petit groupe là, ils disent que l'ensemble des nations indiennes du pays sont contre la façon d'agir des *Warriors*. Si c'est le cas, tu rentres là avec l'armée pis tu nettoies tout ça. Cinquante morts, cent morts, cent vingt-cinq morts, ça vient de s'éteindre. On enterre tout ça et on continue à vivre³²!

Lorsqu'ils apprennent que l'armée canadienne va marcher sur Kahnawake, les Mohawks craignent que les militaires entrent en force sur le territoire et que des gens de la communauté soient tués au cours de l'assaut. Ils ordonnent l'évacuation de la communauté dans le but de mettre les gens à l'abri. Après avoir demandé et obtenu la confirmation des forces de l'ordre qu'elles assureraient sa sécurité, les Peacekeepers, la force policière de Kahnawake, assistent un convoi de cinquante à soixante-dix véhicules pour permettre à de nombreuses familles d'évacuer par le pont Honoré-Mercier afin de chercher refuge à l'extérieur des lieux du siège. Sur le pont, des policiers de la Sûreté du Québec fouillent un à un les véhicules, ce qui donne le temps à une foule de Blancs d'affluer à la sortie pour attendre « les Indiens ». Lorsque les voitures s'engagent sur le tronçon de route bordé de béton et de remblais de terre aux allures de tranchée, des dizaines et des dizaines de résidents en furie s'attaquent aux Mohawks à coups de grosses pierres provenant du chantier de construction aux abords de la route. Les voitures filent tout droit dans un épais nuage de poussière, sous les insultes racistes — « les

³² Ces propos sont rapportés dans l'ouvrage collectif *Les tribuns de la radio* codirigé par Florian Sauvageau, Pierre Trudel et Marie-Hélène Lavoie (1995, p. 113).

sauvages! » — et les acclamations de la foule qui ponctuent le fracassement des vitres des voitures. Alignés entre la foule et le convoi, les policiers n'interviennent pas pour faire cesser la lapidation. Allison Jacobs, secrétaire administrative et agente de communication à Kahnawake, se trouvait dans une de ces voitures. S'adressant à la documentariste abénaquise Alanis Obomsawin, qui relate ce violent épisode dans le film documentaire *Pluie de pierres à Whiskey Trench* (2000), elle décrit cette scène dure avec retenue et émotion :

I sat there, during that time, and thought about... if I was gonna tie my son in the seat next to me, in a seatbelt, or hold him. For some reason I said no, I'm gonna hold him. I felt more comfortable putting him on my lap and holding onto him than strapping him in, which I normally would have done. This time I didn't. All you could see was like an avalanche of rocks, and it wasn't small rocks, it was large rocks. Rocks like this. You could see what was happening to the cars in front of you, so we were terrified. My sister-and-law was crying and shaking, and a rock hit the back of my sister-and-law's window. The window shattered. We were covered in glass... It's something that I have suppressed, I think, until now³³.

À l'instar d'autres femmes mohawks qui expriment leur effarement et une certaine incrédulité face aux actes de violence commis contre des gens de leur communauté, Allison Jacobs poursuit en parlant d'une troublante intention derrière ces gestes : « I couldn't believe how many people gathered there, how many people hated us, so much, that... They weren't there just to throw rocks to scare us. These were rocks to kill us! » (*Ibid.*) Plusieurs personnes doivent être transportées d'urgence à l'hôpital pour faire soigner des lacérations et des blessures causées par des éclats de vitre incrustés dans la peau. Un homme âgé, Joseph Armstrong, ayant reçu une grosse pierre sur la poitrine décède le lendemain d'un infarctus. Cette expérience est absolument traumatisante pour les gens qui se trouvent dans les voitures et pour l'ensemble de la communauté, comme l'expriment les femmes, les hommes et les

³³ « J'étais assise là, pendant ce temps, et je me suis demandé si j'allais attacher mon fils sur le siège à côté de moi, avec la ceinture de sécurité, ou si j'allais le tenir dans mes bras. Sans vraiment savoir pourquoi, j'ai dit non, je vais le garder dans mes bras. J'ai préféré le mettre sur mes genoux et le tenir plutôt que l'attacher, ce que j'aurais fait d'habitude. Cette fois-ci, je ne l'ai pas fait. Tout ce qu'on voyait, c'était comme une avalanche de pierres, et pas des petites, c'étaient de grosses pierres. Des pierres de cette taille. On voyait ce qui arrivait aux voitures devant nous, et on était terrifiés. Ma belle-sœur pleurait et tremblait, et une pierre a atteint sa fenêtre arrière. La fenêtre a volé en éclats. Nous étions couverts de verre... C'est quelque chose que j'avais refoulé, je crois, jusqu'à maintenant. » Nous traduisons.

enfants qui se remémorent avec trouble ce qu'ils ont vécu ce jour-là. Alanis Obomsawin affirmera elle-même qu'elle n'a pu retrouver une certaine paix qu'en réalisant ce film documentaire parce qu'avant cela, « on n'avait pas entendu parler les gens qui étaient dans les voitures » (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010). Devant la violence subie par leur communauté, des femmes mohawks réaffirment leur volonté de se tenir debout et de résister, et ce, même au cœur des attaques. Ainsi, Caireen Cross Montour, infirmière accréditée de Kahnawake, qui était adolescente à l'époque, raconte :

I was just staring out of the window. Really, I could have been hit in the face. I was there with my brother in the back seat with me and I just, I decided that whoever was there, they weren't gonna see me hiding. They were gonna see my face staring out at them, you know... strong face. They weren't gonna see me back down. Fifteen is quite an age to be going through that. That was one of the things I knew I had to do. I felt almost like I was taking care of the family in my father's place because I knew my mother was very nervous³⁴. (Obomsawin, 2000)

Des gens racontent s'être sentis à la fois trahis par les autorités allochtones et coupables d'avoir mis en œuvre le plan d'évacuation sans se douter du danger qui attendait les gens faisant partie du convoi. Un Peacekeeper affirme ainsi : « That was the lowest point of my life, what I've seen... I would say of my career as a peacekeeper. » (*Ibid.*) Plusieurs personnes soupçonnent que la Sûreté du Québec et la Gendarmerie royale du Canada étaient informées que le convoi risquait d'être la cible d'une attaque, mais qu'elles n'ont rien fait pour l'empêcher; elles n'ont d'ailleurs pas non plus avisé le convoi de faire demi-tour en voyant la foule qui s'était rassemblée de l'autre côté du pont. L'idée que les forces de l'ordre québécoises et canadiennes aient délibérément laissé les gens évacuer par le pont en sachant que la foule en furie les attendait de l'autre côté est fort choquante. D'autres gens de Kahnawake expriment leur regret d'avoir quitté la communauté et rendent explicite un lien

³⁴ « Je regardais simplement par la fenêtre. J'aurais vraiment pu être atteinte au visage. J'étais assise avec mon frère sur le siège arrière et j'ai juste, j'ai décidé que, peu importe qui était là, ils n'allaient pas me voir en train de me cacher. Ils allaient voir mon visage braqué sur eux, vous savez... un visage fier. Ils ne me verraient pas reculer. Vivre ça à quinze ans, ce n'est pas rien. C'était une des choses que je devais faire, je le savais. J'avais presque l'impression de prendre soin de ma famille à la place de mon père parce que je savais que ma mère était très nerveuse. » Nous traduisons.

entre ce qu'ils ont vécu sur le pont Honoré-Mercier et la lutte quotidienne qu'ils mènent pour préserver leur identité, comme l'explique encore Allison Jacobs:

I should never have left. I would never leave again. I feel safe in Kahnawake, and I feel safe nowhere else, but here. I'm proud to live in this community. Kahnawake to me shows how very strong and determined our people are to maintain our identity. I'm proud to be Mohawk. I think that no matter how the governments or the outside communities try, they could never beat that out of us, not even with a rock³⁵. (*Ibid.*)

Cette femme réaffirme sa fierté d'être mohawk et la détermination de son peuple à se montrer fort et à garder son identité peu importe l'adversité qu'ils doivent affronter. Si les attaques constituent de prime abord l'expression d'une colère et d'une irritation attribuables à la circulation bloquée et ralentie par les barricades, elles révèlent également une hostilité profonde envers ceux qui sont derrière ces barricades, c'est-à-dire « les Indiens ». En effet, on peut concevoir que toute action politique qui perturberait intensément le quotidien des populations — pensons à des barricades de protestation qui empêcheraient pendant deux mois entiers des milliers de véhicules de traverser le pont Manhattan ou d'emprunter une importante voie d'accès au centre-ville de Toronto — risque de susciter de fortes réactions et même des actes de violence. Cependant, il reste que la nature de l'action politique en question et la façon dont elle est perçue en déterminent le degré de légitimité qui, à son tour, déterminera la nature et l'intensité des réactions.

Dans le cas de la crise d'Oka, le fait que les autorités condamnent les barricades érigées en travers du pont Honoré-Mercier par les Mohawks et qu'elles criminalisent les actions politiques des guerriers ne manque pas de cultiver une intolérance qui se nourrit de représentations négatives des peuples autochtones profondément ancrées dans l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord et bien évidemment réactivées par le conflit. Il est d'ailleurs

³⁵ « Je n'aurais jamais dû partir. Je ne repartirais jamais. Je me sens en sécurité à Kahnawake, et je ne me sens en sécurité nulle part ailleurs qu'ici. Je suis fier de vivre dans cette communauté. Pour moi, Kahnawake démontre à quel point notre peuple est fort et déterminé à préserver son identité. Je suis fier d'être Mohawk. Je pense que le gouvernement ou les communautés de l'extérieur auront beau essayer, ils ne pourront jamais nous enlever ça, même à coups de pierres. » Nous traduisons.

troublant de réfléchir à ce qu'il serait advenu si le scénario inverse s'était produit. En effet, quelles auraient été les réactions des forces de l'ordre et de la population si des centaines de Mohawks s'étaient rassemblés à la sortie du pont et avaient lapidé, en les huant et en les invectivant, une centaine de personnes âgées, de femmes et d'enfants non autochtones évacuant un quartier de Montréal ou une ville de la Rive-Sud en voiture? La réponse, qu'on imagine aisément, en dit long sur la virulence du racisme à l'endroit des Premières Nations, racisme qui se révèle au grand jour à l'été 1990.

Dans les rivalités, fait observer Georg Simmel, il n'y a pas forcément de rapport ni de proportion rationnelle entre la cause et son effet, de sorte qu'il est parfois difficile de « discerner si le prétexte du conflit en est la véritable cause ou si ce n'est que le prolongement d'une hostilité déjà existante » (2003, p. 40-41). Les actes de violence commis par la population allochtone contre les Mohawks et, de manière encore plus significative, l'absence d'intervention des autorités qui laissent se produire ces violences sous leurs yeux témoignent de ce que le champion olympique Alwyn Morris décrit comme un « deep social problem » (cité dans Obomsawin, 2000). Dans *Pluie de pierres à Whiskey Trench*, le chef Joe Norton affirme que les Mohawks mettront du temps avant de retourner à Châteauguay, puis il précise que le racisme s'est sans doute résorbé, mais qu'il demeure toujours sous la surface : « Even now, there is a very thin layer of tolerance. If anything, very quickly things would flare up. Underlying things are not addressed. » (*Ibid.*)

À l'été 1990, le siège projette l'image concentrée d'une profonde dissonance qui habite les sociétés canadienne et québécoise, ce qui vient faire rupture avec les représentations d'un ordre social qui va de soi, qui ne fait pas l'objet de profonde remise en cause et dans lequel les peuples autochtones n'apparaissent à peu près pas, sauf pour être relégués à la marge. En ce sens, le siège évoque les hétérotopies décrites par le philosophe Michel Foucault, « c'est-à-dire ces emplacements en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui s'y trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis » (Foucault, 1994, p. 754-756). En transformant la réalité

familière en un espace autre, le siège fait apparaître sous un angle inédit l'espace auquel nous appartenons; en concrétisant dans cet espace une violente hostilité à l'endroit des peuples autochtones, le siège vient transformer l'image que se font d'elles-mêmes les sociétés issues de la colonisation. En même temps que l'événement ouvre une brèche dans l'ordre des choses, suscitant éclatement, violence et confusion, la scénographie du siège qui se dessine vient accentuer, polariser et grossir les contours du conflit territorial.

Aux limites de la pinède : *Our Land, Our Culture, Our Future*

Lors de la crise d'Oka, les rivalités qui se concentrent dans l'espace du siège s'articulent autour de représentations et d'enjeux liés à l'occupation du territoire. À l'encontre du projet de développement de la municipalité d'Oka qui menace de réactiver un processus d'exil spatial et idéologique, l'occupation de la pinède et le siège soutenu par la suite imposent une limite à l'empiétement qui s'esquisse sur des terres que les Mohawks de Kanehsatake veulent protéger. « Une chose est certaine, les gens ici n'abandonneront jamais la pinède », déclare après la crise d'Oka un Kanehsata'kehrónon (cité dans Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, 257). Ce dernier rejoint la détermination fréquemment exprimée par les Mohawks qui tiennent à protéger la forêt de pins et de pruches, le cimetière qu'elle abrite et le peu de territoire qu'il reste à la communauté.

Dans un article sur le paysage politique du militantisme anishinabe, Anna J. Willow fait valoir que l'anthropologie se doit à présent de restituer les humains au paysage et, par conséquent, de reconnaître « the existence of peoples formerly ignored, conquered, or painted out of the scene » (2011, p. 263). Face à un projet de développement économique qui s'élabore en faisant abstraction de la communauté mohawk de Kanehsatake, l'occupation initiale de la pinède, puis le siège qui se poursuivra tout au long de l'été ont pour effet de rendre habitées et de montrer comme telles les terres que les Mohawks veulent protéger. Dans le campement où brûle un feu continu, « as an impromptu symbol of the resolve of the occupiers » (*Karihwatàtie*, 2003, p. 35), les Mohawks installent une cabane de pêche équipée

d'un poêle à bois au-dessus de laquelle ils suspendent une grande bannière qui énonce clairement les enjeux de l'occupation : *Our Land, Our Culture, Our Future* (*ibid.*, p. 34). Des gens de la communauté mis au fait de l'action de protestation viennent voir ce qu'il en est, apportent café et nourriture, s'assoient et passent du temps sur les lieux, dans la forêt de grands pins et de pruches que leurs ancêtres ont plantée au début du siècle pour contrer l'érosion des sols et les glissements de terrain. L'occupation a pour effet de renouveler le lien que les Mohawks de Kanehsatake entretiennent avec ce lieu où ils se rassemblent régulièrement, que ce soit pour se recueillir ou pour jouer à la crosse, ce sport d'invention iroquoise qui fait toujours de nombreux adeptes. Puisque « places come into being through praxis, not just through narratives » (2011, p. 265), comme le fait observer Anna J. Willow à la suite de Margaret Rodman, l'utilisation des terres de la commune et de la pinède par la communauté a pour effet de renforcer leur attachement à ce lieu, mais aussi, sur les plans politique et juridique, de conférer une légitimité à son occupation. De manière significative, l'action de protestation initiale et le conflit armé qui s'ensuivra ont lieu non pas à l'extérieur de la communauté, que ce soit dans un parlement ou un tribunal, mais à même les terres de la pinède que les contestataires veulent protéger. Peu avant que n'éclate le conflit armé, les occupants réitérent qu'ils sont prêts à discuter avec les autorités, mais à la condition que les discussions aient lieu à Kanehsatake; il est hors de question pour eux de se rendre à Montréal ou à Québec pour rencontrer les représentants des gouvernements (*Le Devoir*, 10 juillet 1990, p. A12). En plus d'insister pour que les discussions et les négociations se déroulent sur ces terres, les contestataires mohawks resteront sur leurs positions face à l'opération policière, puis continueront à le faire jusqu'à ce que l'armée canadienne intervienne et les pousse graduellement dans leurs derniers retranchements.

Le matin du 11 juillet 1990, des femmes mohawks se présentent devant les policiers de la Sûreté du Québec dépêchés aux abords de la pinède et concluent avec eux un arrangement permettant aux occupants de célébrer une cérémonie matinale avant d'entamer des discussions quant à l'injonction ordonnant le démantèlement des barricades. Il s'agit de l'allocution d'ouverture et de remerciements appelée *Ohén:ton Karihwatéhkwen* (*Karihwatàtie*, 2003, p. 38), régulièrement récitée en langue mohawk avant différents

événements et rassemblements. Ce matin-là, c'est le leader spirituel John Cree qui récite « les paroles qui viennent en premier », dont on retrouve une version au début de *À l'orée des bois. Une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke* (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. ix). Cette version écrite de la cérémonie débute par ces mots qui font état d'une transmission vivante et constamment renouvelée de la parole : « Les paroles qui suivent sont prononcées au début et à la fin de tous les rassemblements du peuple. Il revient à chacun de les connaître. Le peuple a appris que, lorsqu'il s'assemble pour quelque raison que ce soit, il doit rappeler à chacun les paroles qui lui ont été données. » (*Ibid.*) Des remerciements rappelant la relation étroite des gens avec les éléments qui soutiennent leur existence sont ensuite exprimés par la personne qui préside la cérémonie, comme l'a fait John Cree le matin de l'intervention policière dans la pinède.

Nous avons appris que notre première pensée devrait être pour notre mère la terre, parce que c'est d'elle que nous venons et c'est elle qui nous nourrit et nous soutient tout au cours de notre existence.

Nous unissons maintenant nos esprits pour saluer notre mère la terre et lui exprimer notre gratitude pour le soutien et la subsistance qu'elle continue de nous procurer.

Nous sommes d'une même pensée.

En regardant autour de nous, nous voyons la vie végétale : la haute et la basse végétation qui, depuis la création, remplissent leur devoir. En ce moment, nous reconnaissons la basse végétation, dont la première est la fraise, qui a accepté de nous donner la nourriture, les remèdes, ses parfums délectables et sa variété de couleurs. Nous reconnaissons également la haute végétation, dont le premier est l'érable, qui a accepté de nous donner, de temps à autre, quelques membres de sa famille pour que les nôtres aient un abri et soient au chaud ou pour que nous puissions nous déplacer et fabriquer des ustensiles et toutes les autres choses qui contribuent à notre existence.

Nous unissons maintenant nos pensées pour saluer toute la vie végétale et la remercier de continuer à nous soutenir dans cette vie.

Nous sommes d'une même pensée.

Nous portons maintenant notre attention sur nos frères les quadrupèdes dont le premier est le cerf. Depuis la création, les quadrupèdes ont accepté, de temps à autre, de donner des membres de leur famille pour fournir à nos familles la nourriture, le vêtement et d'autres nécessités.

Nous unissons maintenant nos pensées pour saluer nos frères les quadrupèdes et les remercier.

Nous sommes d'une même pensée. (Ibid.)

La récitation se poursuit par des remerciements présentés aux oiseaux, « nos frères ailés, dont le premier est l'aigle », aux poissons, « nos frères qui vivent dans l'eau, dont le premier est la truite », ainsi qu'aux rivières, aux fleuves et aux océans, ces « nombreuses eaux qui nous soutiennent ». Ayant reconnu le rôle joué par les animaux et l'eau dans la vie humaine, la récitation esquisse les traits d'une cosmologie iroquoise en exprimant de la gratitude au « monde céleste inférieur », à la parenté que sont « notre grand-mère la lune, notre frère aîné le soleil et notre grand-père le tonnerre », à « tous nos ancêtres et parents du monde céleste supérieur », ainsi qu'à « l'être qui a créé toutes choses » (*ibid.*, p. ix-x). La cérémonie se conclut sur les paroles suivantes, qui invitent chacun à formuler des remerciements qui lui sont propres, liant des pensées singulières à la pensée collective qu'elle convoque :

Il est possible que j'aie fait un oubli ou que vous soyez particulièrement reconnaissant pour un bienfait.

C'est maintenant le moment d'offrir vos salutations et de témoigner de votre gratitude pour les ajouter à tout ce qui a déjà été dit, alors que nous sommes d'une même pensée.

Nous sommes d'une même pensée.

Nous avons fait ce qu'on nous demandait.

Nous sommes maintenant prêts à commencer ce pourquoi nous nous sommes réunis ici. (*ibid.*, p. x)

C'est cette relation particulière à la terre, telle que conçue dans la cosmologie iroquoise, que John Cree réactive lorsqu'il déclame la *Ohén:ton Karihwatéhkwen* en présence des occupants rassemblés dans la pinède, et ce, alors même que les policiers du groupe d'intervention tactique de la Sûreté du Québec s'appêtent à forcer le démantèlement des barricades et se mettent à lancer des gaz lacrymogènes à l'orée des bois. Dans ce contexte, l'appel et

l'affirmation d'une pensée partagée ponctuant la cérémonie ne manquent pas d'évoquer l'action collective qui se trouve à l'origine de l'occupation. La dernière phrase, « [n]ous sommes maintenant prêts à commencer ce pourquoi nous nous sommes réunis ici », exprime l'esprit de la cérémonie que John Cree fait revivre ce matin-là. Elle revêt une dimension particulière lorsque l'on pense qu'elle est prononcée au moment précis où la tragique fusillade est sur le point d'éclater.

En ce qui concerne le conflit territorial, de nombreux contestataires mohawks font état d'un sentiment de devoir, et même d'un besoin qui les poussent à rester sur les lieux et à protéger leurs terres, quelles qu'en soient les conséquences. Dans une thèse de doctorat en théologie sur l'herméneutique des conflits profondément enracinés telle qu'elle se donne à penser autour de la crise d'Oka, Vernon W. Neufeld Redekop fait observer que ces conflits se caractérisent par le fait que les gens sont prêts à sacrifier leurs sentiments d'ordre et de sécurité pour empêcher que la satisfaction d'un besoin fondamental soit compromise (1998, p. 19). S'il est question de développement économique et de pouvoir décisionnel pour le maire d'Oka et son conseil municipal, il s'agit pour la communauté de Kanehsatake d'un besoin de conserver le peu de territoire qu'il lui reste après des empiétements répétés, de se donner les moyens de maîtriser son propre destin et de maintenir une relation à la terre qui se trouve au fondement d'une identité mise à mal par des siècles de colonisation. Dans l'essai de Linda Persutati intitulé *In Defense of Mohawk Land : Ethnopolitical Conflict in Native North America*, le leader spirituel John Cree rend explicites les liens qui unissent la pinède, le cimetière, l'histoire du peuple Mohawk, ainsi que la relation du peuple à la terre envisagée comme source de fierté et d'identité (1997, p. 86) :

The pines is a sacred place for me, for all Mohawks. It's like a church. The pines is our sacred burial ground. We call it Onen'to:kon. It means « under the pines ». We have been in this area for as long as we can remember. There's always been Mohawks here. It's part of our tradition. It is our sacred place. There's all kinds of medicines, and the trees are very old. It's our sacred land. It gives us pride, the

pinés give us pride. This land... it is who we are. Without it we would not be Mohawks³⁶.

À ce jour, la présence majestueuse et tranquille de ces grands arbres marque le passage entre Oka et Kanehsatake, le long de la route 344. Il est intéressant de noter que le pin est un symbole central de la cosmologie iroquoise. Le chercheur seneca Arthur C. Parker fait observer que l'on retrouve de nombreuses références à des arbres sacrés et symboliques dans le folklore, les cérémonies et l'histoire iroquois, que ce soit dans l'histoire de la création, les harangues de chefs iroquois aux colonisateurs anglais ou français ou encore dans le code de wampum de la confédération iroquoise dans lequel on peut lire :

If any individual or any nation outside the Five Nations shall obey the laws of the Great Peace and make known their disposition to the Lords of the Confederacy, they may trace the Roots to the Tree, and if their minds are clean and obedient... they shall be welcome to take shelter beneath the Tree of the Long Leaves. "We place in the top of the Tree of the Long Leaves an Eagle who is able to see afar; ... he will warn the people"³⁷. (1912, p. 608)

Les racines de l'arbre orientent vers le centre de la confédération tout individu ou nation qui souhaiterait se plier à la Grande Loi de la paix tandis que les feuilles de l'arbre tiennent lieu d'abri symbolique. La cime de l'arbre sert de perchoir à l'aigle qui prévient de tout danger pointant à l'horizon. Pendant la crise d'Oka, des communiqués mohawks reprennent cette symbolique de l'aigle perché au sommet du grand pin pour signifier le danger que

³⁶ « La pinède, c'est un lieu sacré pour moi, pour tous les Mohawks. C'est comme une église. La pinède est notre cimetière sacré. On l'appelle *Onen'to:kon*. Ça signifie « sous les pins ». D'aussi loin qu'on s'en souvienne, nous avons toujours été là. Il y a toujours eu des Mohawks ici. Cela fait partie de notre tradition. C'est notre lieu sacré. Il y a toutes sortes de remèdes et les arbres sont très vieux. C'est notre terre sacrée. Nous en sommes fiers, nous sommes fiers de la pinède. Cette terre... c'est nous. Sans elle, nous ne serions pas Mohawks. » Nous traduisons.

³⁷ « Si un homme ou une nation étrangers aux Cinq Nations sont disposés à obéir aux lois de la Grande Paix et veulent faire connaître cette disposition aux chefs de la confédération, ils n'auront qu'à suivre les racines de l'Arbre, et si leur esprit est pur et qu'ils promettent d'obéir... ils seront les bienvenus à l'abri de l'Arbre aux Longues Feuilles. À la cime de l'Arbre aux Grandes et Longues Feuilles, nous plaçons un aigle au regard perçant; ... il avertira aussitôt les confédérés. » Nous traduisons.

représentent le projet de développement municipal et, plus largement, les atteintes à l'intégrité du peuple et à la souveraineté de la nation mohawk.

Si la menace de profanation d'un cimetière, lieu sacré où reposent les ancêtres, confère à l'occupation une dimension symbolique qui interpelle fortement le public élargi, il apparaît de divers témoignages que le cimetière mohawk qui se trouve sur les terres menacées par le projet de la municipalité est étroitement lié dans l'esprit des Mohawks de Kanehsatake à la pinède, à la terre et à la communauté. Dans *The Oka Crisis. A Mirror of the Soul*, John Ciaccia, le ministre délégué aux Affaires autochtones du Québec qui s'est rendu à plusieurs reprises dans la pinède avant et pendant le siège, fait observer que le territoire disputé représente pour les Mohawks une terre sacrée. Il s'agit d'une terre qu'ils habitent et protègent, une terre où ils meurent, un terre qui représente « qui ils sont »; bref, un lieu sacré qu'ils n'ont pas voulu laisser profaner par le projet de développement récréatif : « They were determined not to let them do that. They drew a line in the deep Oka sands. » (Ciaccia, 2000b, p. 31) Le campement installé dans la pinède, la matérialité des barricades, la présence des guerriers qui soutiennent le siège dans les deux communautés, ainsi que les divers témoignages sont les signes d'une limite qui s'est vue atteinte, et au-delà de laquelle il est tout simplement impensable de reculer.

À l'intérieur du siège envisagé comme un frein à la dépossession territoriale, la prise de position des Mohawks fait également intervenir la question de la survie collective des peuples autochtones³⁸. La charge violente du conflit armé est d'autant plus éprouvante qu'elle ramène à la surface des blessures historiques, ainsi que l'indiquent les propos d'un Mohawk de Kanehsatake qui affirme, à propos de 1990 : « Beaucoup de gens se sont sentis exploités physiquement et mentalement. Bien des fois, ils repensaient à toutes les choses qui sont arrivées il y a de [cela] bien des années. » (Cité dans Gabriel-Doxtater et Van den Hende,

³⁸ Au sujet de la survie collective des peuples autochtones, voir entre autres l'essai *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto* de Taiaiake Alfred (1999, p. 33-38).

2010, p. 256). La résistance mise en acte lors de l'été 1990, lorsqu'elle fait état d'une préoccupation pour la survie collective du peuple mohawk, semble envisager une survie qui se conçoit et s'énonce en lien avec les expériences traumatisantes vécues au cours du processus de colonisation, mais qui signifie aussi un refus sans équivoque de disparaître, un refus de « s'effacer dans un paysage possédé par d'autres », ainsi que le formule Taiaiake Alfred dans *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto* (1999, p. xv).

À l'encontre du mouvement d'appropriation qui s'esquisse, le siège suppose la création d'une forme et la délimitation d'un espace où les liens à la terre, à l'histoire et aux structures politiques et spirituelles mohawks et iroquoises s'affirment avec d'autant plus de force que l'encerclement de la communauté par les forces militaires et policières rend imminent le danger d'un affrontement violent au cours duquel des vies risquent d'être perdues. Pendant le conflit et par la suite, des Mohawks affirment qu'ils puisent leur force dans leur spiritualité, ainsi que l'illustre ce témoignage : « L'esprit du peuple était fort et sa foi était là. De nombreuses personnes, même si elles n'étaient pas là physiquement, y étaient en esprit. Leur cœur était là, et toutes les cérémonies se poursuivaient pour s'assurer que les choses n'empirent pas. » (Cité dans Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 256) La tenue de cérémonies dans l'espace du siège revêt une signification particulière dans un contexte historique où les manifestations de cette spiritualité, que l'on pense aux croyances, aux cérémonies rituelles ou encore à la structure politique et spirituelle que représente la maison longue, furent systématiquement dénigrées et souvent même interdites par les autorités coloniales et les gouvernements canadiens successifs. En 1990, des leaders spirituels demeurent sur les lieux du siège et y jouent un rôle important tout au long de l'été, comme l'illustre la condition préalable aux négociations requérant leur présence ainsi que celle de mères de clan et de chefs derrière les barricades³⁹. L'expérience de la spiritualité est une dimension difficile à saisir et à articuler d'un point de vue externe, mais il reste qu'elle fut

³⁹ La deuxième condition préalable aux négociations mentionnée dans l'entente signée dans la pinède le 12 août 1990 par la nation mohawk, le gouvernement du Canada et le gouvernement du Québec s'énonce en ces termes : « Les gouvernements du Canada et du Québec assureront aux leaders spirituels, mères de clan, chefs, conseillers et avocats désignés par la nation mohawk libre entrée et sortie des communautés mohawks de Kanehsatake et de Kahnawake. » (Copie de l'entente)

très présente et agissante pendant le conflit armé, chez les Mohawks comme chez les autres Premières Nations, ainsi que l'illustrent ces témoignages associant terre, spiritualité et identité :

La crise a uni beaucoup de nations indiennes dans un combat commun : la question territoriale. Vous avez vu combien les femmes étaient fortes spirituellement et physiquement. Ça nous a fait retourner à nos racines. Autrefois, les femmes jouaient plusieurs rôles : elles s'occupaient de la maison longue, elles prenaient soin de notre mère la terre, elles éduquaient leurs enfants. Leur lien avec la terre a été renouvelé. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 258)

J'ai vu beaucoup de bonnes choses. À ce moment-là, les gens se sont unis pour défendre une cause commune : la terre. Les gens respectaient la terre, le Créateur, eux-mêmes. Ils sont devenus plus conscients de ce qui se passait. Avant cela, ils étaient dans une sorte de limbes, mais ils ont commencé à prendre conscience de leur identité et à être fiers d'eux. Ce qui était difficile à voir est jusqu'à quel point le gouvernement est allé pour diviser le peuple. (*Ibid.*, p. 249)

Ce n'est qu'en 1990 que j'ai vraiment su qui j'étais. Je l'apprends maintenant et je l'enseigne à mon fils. Je vais m'assurer qu'il sait qui il est. Il y a maintenant beaucoup de gens qui vont à la maison longue, qui retournent aux traditions et qui, en se regardant dans le miroir, disent : « C'est ce que je suis ». (*Ibid.*, p. 252)

Le sens que revêt la protection des terres pour les Mohawks et l'ensemble des Premières Nations qui s'en sont vus dépossédés, la force de l'affirmation identitaire et politique des Premières Nations lors du siège et la dualité intrinsèque à la dynamique du conflit viennent renforcer la forme de symbolisation que constitue le fait de lutter pour son existence. En devenant le lieu d'une reterritorialisation du politique, du spirituel et du culturel, le siège suscite un mouvement de retour à soi et d'ouverture vers l'avenir. La résistance qui s'énonce sur les lieux du siège est d'ailleurs souvent conçue et décrite comme une lutte menée au nom des générations à venir. Fait intéressant, dans la cosmologie iroquoise, les générations à venir sont conceptualisées comme « les faces qui viennent », lesquelles sont représentées comme des visages émergeant de la terre. Souvent convoquée par les Mohawks qui soutiennent le siège, la Grande Loi de la paix qui est au fondement de la constitution iroquoise intime aux délégués engagés dans les délibérations de penser d'abord au bien-être du peuple, duquel les générations à venir sont indissociables :

Look and listen for the welfare of the whole people and have always in view not only the present but also the coming generations, even those whose faces are yet beneath the surface of the ground — the unborn of the future Nation⁴⁰.

Cette représentation des générations à venir comme des visages surgissant du sol illustre la violence que constituerait la destruction de terres associées à l'identité et à la survie de la communauté.

S'il possède une dimension traumatisante, le siège suscite également un resserrement des rangs et un sentiment de fierté qui se réverbère sur l'ensemble des communautés autochtones au pays. La prise de risques et la revendication de la limite dans l'espace du siège ont paradoxalement pour effet d'instaurer un symbolisme contribuant à renforcer une identité souvent mise à mal. Selon l'anthropologue David Le Breton, la mise en jeu de sa propre vie constitue une « transgression qui ajoute en puissance à celui qui l'a osée » (1991, p. 56-57). De même, « la mort approchée [constitue une] structure génératrice de sens » (*ibid.*, p. 56) dans la mesure où un échange symbolique avec ce « signifiant majeur » (*ibid.*, p. 60) vient confirmer le survivant dans sa légitimité d'exister. En 1990, la violence du conflit armé et la présence de la mort qui plane confèrent une force accrue à la posture des Mohawks derrière les barricades. Plusieurs d'entre eux, réitérant ce que leurs ancêtres ont exprimé dans des situations similaires, affirment être prêts à mourir pour la cause. Que cette affirmation se concrétise par des actes ou non (certains ont reproché à des guerriers qui clamaient être prêts à mourir pour leur terre de s'être éclipsés au moment où la situation se corsait), il reste qu'elle exprime un sentiment très profond et très puissant. Comme nous le verrons au troisième chapitre, on retrouve de nombreuses évocations de ce sentiment et de ce rapport particulier à la terre dans les récits littéraires autochtones qui mentionnent la crise d'Oka.

⁴⁰ « Veillez au bien-être du peuple tout entier et gardez toujours en vue non seulement le présent, mais aussi les générations à venir, même celles dont les visages sont encore sous la surface de la terre — les enfants à naître de la nation à venir. » Nous traduisons. Extrait de « The Constitution of the Iroquois Nations: The Great Binding Law », en ligne : http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_generation_sustainability, consulté le 21 juin 2012.

D'autres témoignages formulés dans les termes du nationalisme mohawk évoquent un sens d'identité retrouvée, d'existence confirmée et de politisation affirmée. Randy Horne, membre de la Mohawk Warrior Society de Kahnawake, dira ainsi après la crise :

I never gave much thought to the warriors, never considered myself to be a member before the golf course problem. *When I saw them with no fear, standing up to Canada, I wanted to be part of that too... They gave me a sense of knowing who I am, a stronger sense of cultural identity and meaning.* They gave me a political purpose, the fight for Mohawk nationhood. They made me understand it was about more than a golf course. They made me understand it was about nationhood. Mohawk Nationhood.

The political purpose was seen in the Pines in everyone's faces. For me, it started there, and it still continues today. As long as our territory continues to be taken away from us, I will have political purpose. As long as it's a matter of Mohawk nationhood, I will fight for that political purpose⁴¹. (Cité dans Persutati, 1997, p. 94-95; nous soulignons)

Anna J. Willow fait observer que le militantisme peut conférer à un lieu une perspective politique à partir de laquelle les militants saisissent, configurent et communiquent la place qu'ils occupent dans le monde (2011, p. 262). De la même manière, le siège fait état de la volonté exprimée par les Mohawks de se reconstruire collectivement, de se donner les moyens d'agir dans la durée et de se constituer eux-mêmes comme référence. Il s'inscrit ainsi à l'encontre des déplacements forcés qui, explique Anna J. Willow, mettent les gens à risque de vivre une désorientation collective causée par « people's inability to answer primary cultural questions — Where are we? Who are we? — in clear terms » (*ibid.*, p. 264). De fait, le siège contribue à circonscrire, à énoncer et à performer des réponses à ces questions, et

⁴¹ « Je ne m'étais jamais beaucoup intéressé aux guerriers, je ne m'étais jamais considéré membre avant le problème du terrain de golf. *Quand je les ai vus tenir tête au Canada sans avoir peur, j'ai voulu y prendre part aussi... Ils m'ont aidé à savoir qui j'étais, ont renforcé mon sentiment d'identité culturelle et ma raison d'être.* Ils m'ont donné un objectif politique, la lutte pour la nation mohawk. Ils m'ont fait comprendre que ce n'était pas qu'une simple question de terrain de golf. Ils m'ont fait comprendre qu'il était question de nation. De nation mohawk. *L'objectif politique se lisait sur tous les visages dans la pinède. C'est là que ça a commencé pour moi et ça se poursuit aujourd'hui.* Aussi longtemps qu'il s'agira de la nation mohawk, je me battrai pour cet objectif politique. » Nous traduisons.

ainsi à réaffirmer sur la place publique une identité mohawk qui se situe et se constitue comme centre. À l'encontre de l'exil et de ses effets dévastateurs décrits par Neil McLeod (2001, p. 23) à la suite de George Mamming, le siège devient la scène d'une reterritorialisation, c'est-à-dire de l'investissement d'un espace où l'on impose un discours à la mesure de la réalité matérielle.

Le territoire disputé : affrontement entre légalité et légitimité

L'occupation de la pinède au cours du printemps, puis le siège soutenu à Kanehsatake et à Kahnawake tout au long de l'été mettent en acte une résistance qui s'énonce et est performée sur les lieux mêmes du territoire visé par le projet de développement. Si le conflit initial s'envenime au point de dégénérer en conflit armé et d'atteindre l'ampleur d'une crise nationale, c'est qu'il soulève des questions fondamentales, intrinsèques aux relations entre les peuples autochtones et allochtones au Canada et ailleurs sur le continent. Les enjeux centraux de la crise d'Oka que sont le territoire et les fondements de sa légitimité viennent toucher aux assises mêmes de la société canadienne, mais aussi de toutes les sociétés issues de la colonisation des Amériques. Lors du siège, comme tout au long de l'histoire depuis les premiers contacts entre les peuples autochtones et les colonisateurs européens, les configurations narratives mises de l'avant par les parties visent à prouver la légitimité de leur occupation respective du territoire et, de ce fait, incitent à définir de quoi est faite cette légitimité.

Le projet de développement économique de la municipalité d'Oka

Ainsi que l'illustre la crise d'Oka, les espaces circonscrits par les terres disputées constituent des zones sensibles où les projets des promoteurs se heurtent à des résistances particulièrement vives. Dans *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada* (2000), James Rodger Miller observe que depuis les années 1940, le développement économique devient une source de différends entre autochtones et allochtones. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, le conflit à Oka-Kanehsatake tourne ainsi

autour de la construction d'un premier terrain de golf privé, puis de son agrandissement projeté une trentaine d'années plus tard. Rendu public en 1989, et ce, sans que les Mohawks n'aient été consultés, le projet de développement à l'origine immédiate de la crise d'Oka consiste en l'agrandissement du terrain de golf de neuf trous à dix-huit trous et en la construction d'une cinquantaine de maisons de luxe en bordure du parcours. Évalué à un million trois cent cinquante mille dollars, le projet promet des retombées économiques attrayantes pour ses investisseurs et pour la municipalité (Lepage, 1991, p. 103). Mais ce projet ne verra jamais le jour puisque le 8 août 1990, en plein cœur de la crise d'Oka, le gouvernement fédéral rachètera les terrains disputés pour un montant de trois millions huit cent quarante mille dollars et versera deux millions cinq cent mille dollars à la municipalité en compensation pour la perte de taxes et de revenus. Le petit cimetière sera pour sa part racheté pour la somme de un dollar (Wineguard, 2006, f. 200-204). Reflétant l'intensité des antagonismes, la municipalité refusera d'abord de vendre le terrain au gouvernement fédéral tant que les barricades mohawks n'auront pas été démantelées, mais finira par céder devant la menace d'expropriation pure et simple formulée par ce dernier.

Tel qu'envisagé par les planificateurs, ce projet prévoyait aussi que des terres du domaine public passent aux mains d'intérêts privés allochtones. Comme l'illustre et le confirme l'histoire locale, les ventes successives et l'exploitation du territoire par des intérêts privés allochtones ont eu pour effet non seulement de transformer l'organisation de l'espace, mais également de renforcer une occupation du territoire qui s'appuie sur la légalité conférée par le cadre juridique et politique en place. La municipalité d'Oka, convaincue de son plein droit au territoire de la région et à son exploitation, se trouve fort contrariée de voir un projet de développement économique prometteur contrecarré par l'action des Mohawks de Kanehsatake qui font activement valoir leurs droits sur ces terres qu'ils considèrent comme leurs. Par crainte des représailles annoncées par ces derniers (Bureau du coroner, 1995, p. 85), la municipalité annule la cérémonie symbolique de la coupe d'arbres prévue le 1^{er} août 1989, puis elle ajourne le début des travaux lorsque la communauté de Kanehsatake demande et obtient un moratoire pour rendre possible la tenue de négociations. Au mois de mars 1990, devant la lenteur du processus de négociation, la municipalité décide de lever officiellement

le moratoire afin de redémarrer le projet, ce à quoi réagissent des Mohawks en occupant un chemin de terre de la pinède de façon à empêcher les travaux. La municipalité d'Oka, de plus en plus irritée et souhaitant aller de l'avant, s'adresse alors à la Cour supérieure qui acquiesce à sa demande et délivre des injonctions ordonnant aux occupants de libérer le passage. Fort de la légalité que lui confèrent les tribunaux, le maire de la municipalité se prévaut de son droit de faire appel à la Sûreté du Québec pour forcer le démantèlement des barricades⁴².

Nombreux sont ceux qui ont critiqué l'attitude legaliste de la municipalité d'Oka et l'opération policière visant à déloger des manifestants autochtones cherchant à protéger des terres qu'ils considèrent comme leurs d'un projet de développement récréatif et domiciliaire. Dès qu'éclate le conflit armé, des voix s'élèvent pour dénoncer la situation. Stephen Lewis, ex-ambassadeur aux Nations unies, désapprouve ainsi les motifs de l'intervention policière à Oka-Kanehsatake : « Je pense que c'est indéfendable et déraisonnable. On ne se bat pas pour un terrain de golf. C'est tout simplement inconcevable. » (*Le Devoir*, 13 juillet 1990, p. 14) Reflétant un sentiment généralisé, le lieutenant-général Kent R. Foster, dépêché sur les lieux du siège lorsque les Forces armées canadiennes sont appelées à intervenir, déclarera lui aussi sans équivoque qu'aucun terrain de golf ne peut justifier que l'on sacrifie la vie d'un homme : « There's nothing in a golf course — a *nine-hole* golf course, fer Chris' sake — worth a human life. » (Cité dans Swain, 2010, p. 132) On ne saurait bien sûr s'opposer à ce raisonnement : on ne tue effectivement pas des gens pour construire un terrain de golf. Cependant, force est de reconnaître qu'au moment où le maire demande à la Sûreté du Québec d'intervenir pour démanteler les barricades, il ne peut prévoir le tragique événement qui se produira. S'il peut sans doute imaginer, et même souhaiter vindictivement que des manifestants mohawks soient arrêtés, si possible de façon musclée, et que d'autres encore soient emprisonnés, il n'anticipe certainement pas la fusillade et le décès qui surviendront. À ce stade du conflit, la municipalité désire forcer le démantèlement des barricades, chasser les occupants qui empêchent d'entreprendre les travaux de construction et, dans ce climat social tendu, montrer aux Mohawks qu'elle ne se laissera pas intimider. Ainsi que l'illustre le

⁴² Ce n'est qu'à la troisième demande de la municipalité d'Oka que la Sûreté du Québec interviendra.

conflit territorial qui aura lieu deux décennies plus tard à Caledonia, en Ontario, des scénarios semblables se répètent régulièrement partout au pays. L'impatience des autorités et des populations locales qui se voient freinées dans leurs projets, et le recours qui s'ensuit aux forces policières pour démanteler des barricades autochtones sont monnaie courante (Russel, 2010), mais il est très rare que ces interventions policières dégèrent en un tragique incident qui porte la situation au centre de l'attention médiatique et l'expose à des critiques généralisées. Il n'en demeure pas moins que le désir de procéder au développement économique en dépit de l'opposition des autochtones, ainsi que le recours à la force pour écarter l'entrave à ce désir sont malheureusement loin d'être des comportements uniques à la municipalité d'Oka⁴³.

La consolidation des droits de propriété

Il est facile, pour ne pas dire réconfortant, d'accuser le maire d'Oka et son conseil de tous les torts dans ce dossier : ils réitèrent des affirmations choquantes et multiplient les démonstrations publiques d'intolérance à l'endroit des revendications territoriales des Mohawks de Kanehsatake, sans compter qu'après la fusillade, le maire de la municipalité va jusqu'à déclarer aux médias que si c'était à refaire, il appellerait encore une fois la Sûreté du Québec. Tout porte au blâme, bien sûr, et l'on serait aisément tenté, pour reprendre les termes de l'anthropologue Rémi Savard, « de nous draper avec de grands airs outrés » comme c'est le cas « chaque fois que surgit ce dossier » (2009, p. 127). Cependant, il est utile de se demander ce qui peut expliquer l'attitude de la municipalité, surtout si l'on souhaite mieux comprendre le conflit et, si possible, identifier d'éventuelles voies de résolution. Pour quelles raisons le maire d'Oka et son conseil municipal, soutenus par le Regroupement des citoyens d'Oka, se sont sentis aussi fortement motivés et autorisés à faire fi des objections des Mohawks et à aller de l'avant envers et contre tout? La question est vaste et complexe tant elle est étroitement entremêlée à l'histoire de la colonisation, à la construction étatique et aux

⁴³ Avant que n'éclate le conflit d'Ipperwash, en 1995, par exemple, le premier ministre de l'Ontario, Mike Harris, au cours d'une réunion visant à déterminer la manière de mettre fin à une action de protestation, ordonne à son personnel : « I want those fucking Indians out of the park ». Onze heures plus tard, un policier de l'Ontario Provincial Police tuait par balle un occupant anishnabé du nom de Dudley George (Episkew, 2009, p. 187).

récits de la nation du Québec et du Canada. Néanmoins, l'attitude legaliste de la municipalité s'éclaire à la lumière des décisions et des jugements qui ont modelé de façon concrète la situation à Oka-Kanehsatake, et ce, depuis les premiers conflits au XVIII^e siècle entre les Mohawks et le Séminaire de Saint-Sulpice, à qui le roi de France avait accordé, au moyen d'une cession royale, la seigneurie du lac des Deux Montagnes. En réponse aux requêtes formulées par les Mohawks et les Premières Nations qui font valoir leurs droits sur les terres, une série de décisions des gouvernements et des tribunaux viennent confirmer et solidifier le titre de propriété du Séminaire de Saint-Sulpice sur les terres de la seigneurie, et, par la suite, celui de la municipalité d'Oka sur les terres de la commune. Les occurrences sont nombreuses, mais en voici quelques-unes qui sont révélatrices de ce processus d'établissement de droits au territoire en fonction du cadre politique et juridique issu de la colonisation :

- En 1787, les autorités coloniales britanniques refusent d'acquiescer à la demande des Mohawks que soit honorée l'entente consignée dans le Two Dog Wampum, car elles jugent n'avoir reçu « aucune preuve satisfaisante qu'un titre de propriété a été accordé aux Indiens du village en question » et estiment que la question du titre de propriété relève des tribunaux. (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 61; Dickason [s. d.])

- En 1841, les autorités coloniales britanniques émettent une ordonnance spéciale qui confirme le titre de propriété du Séminaire de Saint-Sulpice sur les terres de la seigneurie. Émise après la Conquête britannique, cette ordonnance a pour but explicite de dissiper tout doute relatif au titre de propriété des Sulpiciens⁴⁴ (Jones, 1990, p. 2).

⁴⁴ Elle témoigne aussi des situations historiques particulières d'Akwesasne, de Kahnawake et de Kanehsatake. En effet, trois ans après la création de la réserve mohawk d'Akwesasne, en 1759, les Mohawks de Kahnawake réussissent, par le biais d'un procès qu'ils intentent contre les jésuites qui tentent de vendre à des Canadiens français des terres de la seigneurie de Sault-Saint-Louis où ils se sont établis, à faire reconnaître leurs droits sur ces terres. Les Mohawks de Kanehsatake auront moins de chance. En effet, un concours de circonstances fait que le Séminaire de Saint-Sulpice, après avoir porté allégeance aux autorités britanniques pour pouvoir conserver ses droits sur la seigneurie du lac

- En 1912, le Conseil privé de Londres rejette l'appel du chef mohawk Angus Corinthe qui avait intenté une poursuite contre le Séminaire de Saint-Sulpice. L'instance juridique fédérale confirme du même coup que l'ordonnance de 1841 a accompli son objectif (*ibid.*).

- En 1959, devant l'opposition des Mohawks au premier terrain de golf à Oka, une loi est adoptée, qui confirme la propriété municipale des terres de la commune, autorisant l'utilisation de ces dernières à des fins sportives et commerciales (*ibid.*, p. 31).

- En 1975, le gouvernement fédéral rejette une revendication territoriale globale soumise conjointement par les Mohawks de Kanehsatake, de Kahnawake et d'Akwesasne. Deux critères du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien fondent ce refus : 1) les Mohawks ne pourraient pas invoquer de droits ancestraux puisqu'ils n'auraient pas maintenu une occupation du territoire depuis des temps immémoriaux; 2) tout titre ancestral qui aurait pu exister aurait été éteint d'abord par les rois de France, puis par la Couronne britannique. (Lepage, 1991, p. 101)

- En 1986, le gouvernement fédéral rejette une revendication territoriale particulière déposée en 1977 par les Mohawks de Kanehsatake parce qu'elle n'est pas conforme aux critères fixés par le gouvernement fédéral dans le cadre de sa politique de « revendications particulières » (*ibid.*, p. 102).

des Deux Montagnes après la Conquête, apportera son aide aux Britanniques pour écraser la rébellion des patriotes de 1837-1838, puis sera récompensé en voyant son titre de propriété confirmé par les autorités britanniques (York et Pindera, 1991, p. 87-88).

Ces décisions ne règlent pas le contentieux, bien au contraire. En effet, tandis qu'elles sont loin de convaincre les Mohawks d'abandonner leurs revendications, elles renforcent bien évidemment la conviction des populations allochtones que leurs droits au territoire sont fondés puisqu'ils sont sans cesse réitérés et confirmés par les institutions juridiques et gouvernementales québécoises et canadiennes. Dans ce contexte, on ne saurait guère s'étonner que la municipalité d'Oka, lorsqu'elle se heurte à l'opposition des Mohawks qui met en péril son projet de développement récréatif et domiciliaire, invoque la justice et tente de faire jouer les rapports de force en sa faveur, s'inscrivant en cela dans le droit fil de ces décisions. En mars 1989, en réaction à une lettre du grand chef de Kanehsatake qui lui enjoint de renoncer au projet de développement, la municipalité régionale de comté de Deux-Montagnes que préside Jean Ouellet, à titre de préfet, adopte ainsi une résolution « réaffirmant son fondement juridique et l'atteinte que lui porte la désobéissance civile de certains citoyens » (citée dans Bureau du coroner, 1995, p. 84), c'est-à-dire les Mohawks s'opposant au projet. Suite à cette résolution qui vise à réaffirmer ses droits d'occupation et d'exploitation du territoire, la municipalité d'Oka va chercher des appuis auprès de la Cour supérieure qui ordonne notamment, en juin 1990, aux occupants de la pinède « de s'abstenir, sous toute peine que de droit, d'obstruer ou de barricader le "Chemin du Mille", propriété de la Corporation Municipale du Village d'Oka » (citée dans *ibid.*, p. 166). Tout en confirmant le droit de la municipalité de faire démanteler les barricades, l'injonction, par les termes mêmes qu'elle emploie, réitère les droits de propriété de la municipalité. C'est donc dans ce contexte que le maire se prévaut de son droit de recourir aux forces policières pour rétablir « la sécurité publique sur le territoire occupé », et ce, « sans autre délai ou demande de notre part » (cité dans *ibid.*, p. 188-189).

Fragilité des sociétés issues de la colonisation

Au fil des siècles, les décisions qui réaffirment, afin de le consolider, le droit de propriété des Sulpiciens, puis celui de la municipalité d'Oka ne sont pas sans trahir une précarité qui ne cesse de revenir hanter les sociétés allochtones dans les Amériques. En effet, comme le souligne l'anthropologue mohawk Audra Simpson dans « Under the Sign of Sovereignty : Certainty, Ambivalence, and Law in Native North America and Indigenous

Australia », la sécurité de l'État issu de la colonisation, de même que son droit économique, politique et moral de gouverner ces nouveaux espaces sont constamment menacés par les « Indigenous peoples, their governmental and philosophical systems, and most significantly, their lands » (2010, p. 108). La situation de coexistence que vivent la municipalité d'Oka et la communauté de Kanehsatake exemplifie le caractère conflictuel de cette interrelation de manière exacerbée, ainsi qu'en témoignent la crise d'Oka et, moins visiblement, les constants conflits de juridiction causés par le partage du territoire en damier. La création même de la municipalité d'Oka à la fin du XIX^e siècle, dans les suites directes d'une forte poussée coloniale et d'un intense conflit opposant les sulpiciens et les Mohawks, est basée sur des assises douteuses et ne pouvait que laisser présager des affronts à venir. En effet, sans d'ailleurs se conformer à leurs propres règles⁴⁵, les sulpiciens vendent alors en masse les terres de la seigneurie à des Canadiens français, dépossédant du même coup les Mohawks de Kanehsatake des leurs (Persutati, 1997, p. 32). « Depuis lors, écrit l'anthropologue Rémi Savard, le légalisme retors à la sulpicienne a constitué la règle d'or face aux démarches répétées des Kanienkehakas de Kanehsatake. » (2009, p. 128) En plus de nuire à la coexistence en territoire partagé, ces transactions à la légalité douteuse orchestrées par les sulpiciens viennent fragiliser la légitimité de l'occupation allochtone de ces terres, ce que ne manquent pas de rappeler les militants mohawks lors de la crise d'Oka.

Les décisions des tribunaux et des gouvernements qui confirment en le réitérant le droit de propriété allochtone sur les terres sont une tentative de balayer ce doute lancinant sous le tapis. Néanmoins, les réserves formulées par certaines instances gouvernementales et juridiques, notamment celles qui reconnaissent un fondement aux revendications des Mohawks, viennent fragiliser la quête de la municipalité d'Oka, et ce, bien avant que n'éclate la crise d'Oka. À titre d'exemple, l'ordonnance de 1841 qui confirmait le titre de propriété des sulpiciens faisait aussi état d'obligations envers les autochtones. De même, en 1984, avant de rejeter la revendication territoriale particulière de Kanehsatake, le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien reconnaît la responsabilité morale du gouvernement

⁴⁵ À ce sujet, Rémi Savard écrit qu'« il est permis de se poser de sérieuses questions quant à la conformité des sulpiciens [...] à leur propre légalité » (2009, p. 127).

fédéral d'établir une meilleure base territoriale pour les Indiens d'Oka (Lepage, 1991, p. 101). Enfin, à l'approche de la crise d'Oka, une injonction ordonne aux manifestants de céder le passage, mais le juge avise du même coup le maire d'Oka de ne pas se servir de ce jugement pour promouvoir l'agrandissement du golf puisque : « No golf project is valuable enough to necessitate the wiping out of an important forest, especially in the context of the evidence I've heard. » (Cité dans Wineguard, 2006, f. 180-181) Au même moment, et bien que se situant du côté de la société dominante — à la différence des Mohawks donc —, les environmentalistes qui s'inquiètent de la protection de cette ancienne forêt et des glissements de terrain que sa disparition pourrait causer viennent appuyer l'opposition manifestée par les Mohawks. La posture de ces derniers a ceci de particulier qu'elle renvoie aux fondements mêmes de la coexistence et ramène donc à la conscience de la société allochtone une présence qui la précède et qui remet en question ses certitudes. À propos du conseil municipal qui s'en remet à la légalité alors que le discours des Mohawks place le problème sur le plan de la légitimité, le coroner fait remarquer que « lorsque la légalité et la légitimité s'affrontent, la certitude ne peut plus être absolue de part et d'autre » (Bureau du coroner, 1995, p. 453). C'est cette fragilité que l'événement qui éclate à l'été 1990 viendra mettre en évidence.

Si l'intervention policière du 11 juillet 1990 visait à rétablir et à renforcer la légalité, elle n'a pas eu l'effet escompté, bien au contraire, puisqu'elle a plutôt ouvert une brèche dans l'édifice dominant, créant une fissure qui a révélé au grand jour la fragilité de ses assises. Le rapport d'enquête sur les causes et les circonstances du décès du caporal Marcel Lemay conclura d'ailleurs que ce fut « une erreur d'intervenir à Oka le 11 juillet » (*ibid.*, p. 398). Tout en précisant que la décision d'intervenir n'aurait pas dû reposer sur la Sûreté du Québec étant donné le contexte, le coroner ajoute que l'intervention n'était de toute façon pas justifiée en fonction des trois aspects suivants : 1) le fondement juridique de l'intervention; 2) la nécessité d'intervenir; 3) l'urgence de la situation (*ibid.*, p. 409). Ce rapport ne sera délivré que cinq ans après la crise d'Oka, mais le malaise et la confusion qu'il observe sont agissants pendant le siège de 1990, contribuant à effriter les certitudes de la municipalité d'Oka, comme celles des sociétés autochtones partout au Canada. Dès que le conflit éclate, le premier

ministre Robert Bourassa se range du côté de la Sûreté du Québec, mais on sent bien que quelque chose ne tourne pas rond, sans compter que le refus du gouvernement fédéral d'intervenir sous prétexte qu'il s'agit d'un conflit de juridiction provinciale ne fait rien pour rassurer le public.

Contre-performativité et souveraineté mohawk

La présence continue des Mohawks à Kanehsatake et la persistance avec laquelle ils affirment leurs droits sur le territoire au fil des siècles remettent en question les assises de la municipalité d'Oka. Dans « *Under the Sign of Sovereignty : Certainty, Ambivalence, and Law in Native North America and Indigenous Australia* », l'anthropologue mohawk Audra Simpson fait remarquer que la pratique de la souveraineté étatique est entachée d'une certaine précarité qui s'accroît de façon particulière en pays indien :

The notion of « sovereignty » is saturated with the certainty of jurisdictional and territorial authority over peoples and places. Yet nothing is simultaneously so certain and yet so fraught with precariousness as the practice of sovereignty — globally and locally. This uncertainty is read through the sign of its failure : territories that fissure and are fought over by force or by fiat, as well as by a precedential practice that continues to reinscribe states with their right to govern, and in the case of democratic systems, laws to also check the exercise of governance. This uncertainty is especially precarious and, in different ways, onerous in Indian country⁴⁶. (2010, p. 107)

C'est ce que met très clairement en relief l'espace du siège en 1990, mais également les actions de contestation qui ont précédé le conflit armé. À Oka-Kanehsatake, la performativité de la loi, qu'elle soit municipale, provinciale ou fédérale, se heurte d'abord à la contestation

⁴⁶ « La notion de "souveraineté" est saturée de la certitude d'une autorité juridique et territoriale sur les peuples et les lieux. Pourtant, il n'y a rien qui soit à la fois aussi certain et aussi précaire que l'exercice de la souveraineté, aussi bien mondialement qu'à l'échelle locale. Cette incertitude se lit dans ce qui indique l'échec de cette souveraineté : des territoires qui se fissurent et qu'on s'arrache par la force ou par décret, ainsi que par des précédents qui réinscrivent les États dans leur droit de gouverner, et, dans le cas des régimes démocratiques, par des lois qui contrôlent l'exercice de la gouvernance. Cette incertitude est une source de précarité et, de diverses manières, s'avère tout particulièrement onéreuse en pays indien. » Nous traduisons.

des Mohawks qui s'opposent au projet de développement par voie légale, puis à la contre-performativité des occupants de la pinède qui recourent à la désobéissance civile et, de façon beaucoup plus percutante, à celle des Mohawks qui brandissent des armes dans l'espace hautement médiatisé du siège.

Dès qu'ils ont vent du projet de la municipalité d'Oka, et ce, par l'entremise des médias, les Mohawks de Kanehsatake manifestent leur opposition de façon claire et directe. En réponse aux actes juridiques de la municipalité qui réaffirme le fondement juridique de sa propriété, le grand chef Clarence Simon de Kanehsatake écrit une lettre au maire Jean Ouellet dans laquelle il réitère pour sa part le fondement historique, juridique et légitime des revendications territoriales des Mohawks (Bureau du coroner, 1995, p. 84). En plus du conseil de bande qui distribue cette lettre à toutes les municipalités, à divers ministres et aux premiers ministres du Québec et du Canada, les Mohawks organisent des manifestations publiques, prennent la parole au conseil municipal d'Oka et s'adressent en vain aux tribunaux et au gouvernement fédéral : un an plus tard, le projet de golf est toujours en cours. C'est lorsque le moratoire qui suspend temporairement les travaux est levé que des militants de la communauté de Kanehsatake prennent le parti d'occuper un chemin de terre afin d'empêcher les travailleurs municipaux d'accéder à la pinède. Dans les mois qui précèdent la crise d'Oka, les Mohawks affirment par leur présence une souveraineté sur le territoire qu'ils n'ont jamais cessé de considérer comme leur. Ils signifient du même coup leur refus de reconnaître la légitimité des gouvernements allochtones sur ces terres, ainsi que l'illustre clairement l'intimation « These lands are under the sovereignty of the Mohawk People of Kanehsatake so respect the natural beauty of the Land for the future » inscrite sur un grand panneau de bois à l'orée de la pinède (*Karihwatàtie*, 2003, p. 33). Défiant l'injonction qui leur ordonne « de s'abstenir de poser des pancartes, enseignes, ou autres indications sur le domaine public de la Corporation Municipale du Village d'Oka sans en avoir obtenu la permission au préalable » (citée dans Bureau du coroner, 1995, p. 166), les occupants de la pinède suspendent également une bannière bilingue qui interpelle les passants en réaffirmant la possession mohawk du territoire : ARE YOU AWARE THAT THIS IS MOHAWK TERRITORY / SAVEZ-VOUS QUE CECI EST TERRITOIRE MOHAWK? (*Karihwatàtie*,

2003, p. 36). Dans la mesure où « the performance of a claim contributes to its legality » (Taylor, 2003, p. 21), les réitérations de la propriété du territoire et l'occupation physique des terres disputées ont pour effet de mettre en tension le rapport entre légalité et légitimité qui marque les relations entre les peuples à Oka-Kanehsatake.

Dans les mois qui précèdent la crise d'Oka et tout au long de celle-ci, les parties énoncent leurs positions et imposent des conditions qui produiront un impact plus ou moins grand selon le jeu des rapports de force. Cette performativité des discours, qui consiste à faire l'événement par la parole, agit dans un contexte où le champ de la lutte politique légitime se voit contesté de part et d'autre. Tout comme les négociations posent la question de la parole légitime, les barricades peuvent être pensées comme une contre-performativité dans la mesure où elles constituent un refus d'obéir à l'injonction intimant aux contestataires mohawks de céder le passage. La pancarte MOHAWK TERRITORY/NO TRESPASSING affichée au-dessus des barricades en rondins construites en prévision de l'intervention de la Sûreté du Québec au début juillet demeurera sur les lieux de la pinède tout au long du siège. En plus de marquer la limite de la dépossession, les barricades et les pancartes affichent le refus des Mohawks de reconnaître les clauses imposées par le pouvoir étatique canadien. Ce refus, exprimé avec force lors du siège en acte, se dessine aussi comme l'affirmation d'une souveraineté qui est constamment réitérée et exercée par les Mohawks, comme l'illustrent par exemple l'équipe de la crosse voyageant avec un passeport iroquois⁴⁷, ou encore le refus explicite, formulé dans *À l'orée des bois*, de reconnaître l'autorité des gouvernements et des tribunaux d'éteindre les droits autochtones sur le territoire : « While we agree that the Canadian Governments and the Canadian Courts believe in their ability and authority to extinguish our rights, we do not accept that they have any ability or authority to do so. » (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 1995, p. 218) C'est cette profonde conviction qui animera les contestataires mohawks à l'été 1990. À propos de la posture adoptée par les occupants de la pinède face à l'injonction qui leur ordonnait de quitter les lieux, Ellen Gabriel, membre de la communauté mohawk de Kanehsatake, expliquera qu'en juillet, les

⁴⁷ Voir notamment à ce sujet le film documentaire de Candace Maracle intitulé *The Creator's Game : The Quest for Gold and the Fight for Nationhood* (2011).

Mohawks n'avaient pas l'intention d'obéir à cette injonction car ils ne reconnaissaient et ne reconnaissent d'ailleurs toujours pas l'autorité de l'État sur leurs terres :

We don't recognize the authority of the province over our land. We weren't about to let an injunction prevent us from defending our land. It didn't matter to me how many injunctions they had. We had no intention of obeying the court order. We were protesting to protect our land, our sacred land. Our people had to stand up to the encroachment, we just had to⁴⁸. (Citée dans Persutati, 1997, p. 9)

Ainsi que le fait remarquer Judith Butler dans *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, « la mésappropriation des interpellations performatives [...] est centrale à tout projet de territorialisation subversive et de resignification des ordres sociaux dominants » (2004, p. 238), sans compter qu'elle « peut être l'occasion de mettre au jour les formes dominantes de l'autorité et de l'exclusion sur lesquelles elles reposent » (*ibid.*, p. 245). Lorsque le conflit éclate, les effets de ces mésappropriations sont grandement accentués. En dépit de la délégitimation dont ils font l'objet dans les discours officiels, les militants mohawks attirent l'attention sur le fait que le pouvoir étatique repose sur le recours à la force. Ce faisant, ils cherchent à remettre en question les fondements établis de la légitimité étatique tout en affirmant et en faisant valoir des formes iroquoises de légitimité. Dans l'article « Under the Sign of Sovereignty : Certainty, Ambivalence, and Law in Native North America and Indigenous Australia », Audra Simpson remarque : « While it is argued that Indigenous sovereignty is unceded and inherent, it is also anxiety provoking, as it threatens state sovereignty, a sovereignty that owes itself to the dispossession and the death of Indigenous peoples » (2010, p. 119). Dans ce contexte, ajoute l'anthropologue, « [t]he politics for Indigenous peoples is to reveal that uncertainty, to point continuously to the contradictions of the colonial rule and to the arbitrariness of time as an instrument of that rule » (*ibid.*, p. 108). C'est ce que font avec insistance et ostentation les Mohawks qui soutiennent le siège à l'été 1990, provoquant un certain degré de malaise, de culpabilité et de crainte dans la société

⁴⁸ « Nous ne reconnaissons pas l'autorité de la province sur nos terres. Nous n'allions pas laisser une injonction nous empêcher de défendre nos terres. Je ne me souciais pas du nombre d'injonctions qu'ils avaient. Nous n'avions aucune intention d'obéir aux ordres de la cour. Nous protestions pour protéger nos terres, notre terre sacrée. Notre peuple devait résister à cet empiétement, il le fallait, tout simplement. » Nous traduisons.

allochtone. Ce siège témoigne aussi d'une certitude bien enracinée, d'une détermination évoquant ce qu'Audra Simpson décrit comme « a deep sense of certainty about the sovereignty status of Indigenous nations » (*ibid.*, p. 120). De fait, la réitération, sur les lieux du siège, des droits au territoire et de la souveraineté renvoie directement aux revendications qui ont cours à Kanehsatake depuis plus de deux cents ans, et à l'histoire des relations entre les Iroquois et les colonisateurs depuis les débuts de la colonie. En août 1990, lorsque le gouvernement décidera d'acheter le terrain et de le remettre aux Mohawks, ces derniers répliqueront, réaffirmant la cohérence du discours mohawk sur le territoire, que la terre leur revient de plein droit et qu'il est donc impossible que le gouvernement achète ce qui appartient déjà à la nation mohawk (Wineguard, 2006, f. 200-204).

En tant que crise, l'événement faisant irruption à l'été 1990 agit sur la relation globale qui unit et oppose les peuples autochtones et allochtones. Comme le fait observer Arianne Loranger-Saindon, les luttes menées pour l'obtention de territoires disputés influent sur les postures des uns et des autres : « Si les revendications territoriales sont une des formes d'expression de la réaffirmation par les autochtones de leurs liens à leurs territoires ancestraux, elles suscitent également bien souvent une réaffirmation des liens au territoire chez les allochtones. » (2011, p. 33) De manière générale, la complexité quasi inextricable des différends entre autochtones et allochtones, particulièrement sur les plans juridique et politique⁴⁹, incite à concevoir le conflit comme un élément primordial dans la modulation des rapports sociaux (Simmel, 2003). Puisque les identités autochtones et allochtones s'affrontent avec d'autant plus d'acharnement qu'elles possèdent des qualités communes et appartiennent au même contexte social, force est de constater que leur animosité vient de leur inévitable coexistence en territoire partagé. Ainsi que l'illustre le conflit territorial à Oka-Kanehsatake, cette situation de coexistence est d'autant plus complexe qu'elle est issue d'un processus de colonisation qui a mené à l'établissement des structures politiques à l'origine du Canada actuel dans le même mouvement qu'il causait la dépossession des peuples autochtones établis sur le territoire. Dans la mesure où l'apparition d'une dissonance est signe qu'il faut éliminer

⁴⁹ Voir à ce sujet *Le statut juridique des peuples autochtones au Québec et le pluralisme* codirigé par Andrée Lajoie, Jean-Maurice Brisson, Sylvio Normand et Alain Bissonnette (1996).

la cause du conflit, et non le conflit lui-même, on comprendra la nécessité dont témoigne la crise de repenser et de réaménager l'espace géographique, mais également l'espace symbolique « national » afin d'arriver à définir un vivre ensemble qui, de toute évidence, n'est pas près de devenir idyllique.

Stratégies et tactiques lors du siège en acte

Lors du siège, les forces policières et militaires encerclent les communautés mohawks qui cherchent à protéger des terres qu'elles considèrent comme leurs et sur lesquelles elles affirment leur souveraineté. Cet encerclement réactive, sur les plans politique et imaginaire, un mouvement colonial qui exerce une pression constante sur l'existence des peuples autochtones. De même, la mise en jeu des rapports de force rend visibles des structures qui reposent normalement en arrière-plan ou fonctionnent au quotidien de manière inaperçue. Ainsi en est-il justement des forces de l'ordre qui contiennent les sociétés canadienne et québécoise. Le siège fait apparaître les délimitations de ces structures, mais aussi les points de contact et d'enchevêtrement qui les rapprochent des éléments les remettant en question et s'articulant suivant d'autres formes de légitimité.

La complexité des rapports de force du point de vue de la société canadienne peut être appréhendée grâce aux tactiques, agissant dans le « lieu de l'autre », et aux stratégies, à l'œuvre dans un espace propre (Certeau, 1990, p. 50-67). Dans *Arts de faire. T. 1 L'invention du quotidien*, Michel de Certeau précise que la stratégie « postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un propre et d'être la base d'où gérer les relations avec une extériorité de cibles et de menaces », alors que la tactique est « l'action calculée que détermine l'absence d'un lieu propre » (*ibid.*, p. 59-60; l'auteur souligne) et l'absence de délimitation de l'extériorité. À l'intérieur de l'ensemble canadien, les nations autochtones doivent donc faire valoir leurs revendications dans ce que Michel de Certeau appelle le « lieu de l'autre ». En effet, les nations autochtones sont reconnues dans le cadre politique du Canada dans la mesure où elles se conforment à la Loi fédérale sur les Indiens et sont appelées à composer

avec un système judiciaire conçu et mis en place par (et pour) des gouvernements issus de la colonisation. En ce qui concerne les revendications territoriales, par exemple, il se produit cette situation étrange que le juge est aussi une des parties, ce qui illustre la totale maîtrise du lieu (territorial, politique et imaginaire) du gouvernement fédéral et, par extension, des gouvernements provinciaux et municipaux. De même, en matière de gouvernance, les conseils de bande créés et encadrés par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien ont pour revers une mise à l'écart des structures politiques autochtones traditionnelles qui ne sont pas reconnues par le gouvernement, ce qui a pour répercussion de diviser les pouvoirs et les allégeances politiques au sein même des communautés et face aux gouvernements. Enfin, le « statut d'Indien » qui impose une définition exogène de l'identité autochtone, conçue et inscrite par la loi à l'intérieur des frontières géographiques et temporelles du Canada, a pour effet de maintenir les actions politiques autochtones à l'intérieur du cadre étatique. Ces différents éléments qui concourent à la maîtrise du lieu (territorial, politique et imaginaire) se trouvent au cœur des stratégies mises en œuvre par les autorités canadiennes et québécoises pour rétablir le statu quo pendant la crise d'Oka.

Pour Michel de Certeau, les stratégies sont des actions qui, grâce au postulat d'un *lieu de pouvoir* (la propriété d'un propre), élaborent des *lieux théoriques* (dispositifs et discours totalisants) capables d'articuler un ensemble de *lieux physiques* où les forces en présence sont réparties. Le gouvernement canadien peut, à partir d'une souveraineté politique établie, élaborer une loi de mise en tutelle des nations autochtones faisant en sorte que les actions politiques non reconnues peuvent être qualifiées de criminelles et réprimées en toute légitimité. Une partie de ces pouvoirs relève des juridictions provinciales et municipales, de sorte qu'en juillet 1990, ce sont des effectifs d'un corps de police provinciale qui se présentent à Kanehsatake afin de donner l'ordre « aux occupants de quitter la pinède, les avisant qu'ils y sont illégalement et qu'à défaut d'obtempérer, ils seront arrêtés » (Bureau du coroner, 1995, p. 275). Aux Mohawks qui articulent dans l'espace du siège leurs revendications territoriales et politiques, le gouvernement fédéral rétorque qu'il refuse de négocier tant que les barricades demeureront, signifiant ainsi son intention d'inscrire les négociations dans le lieu propre que représente l'État canadien. Dans *La Presse* du 21 juin

2010, le ministre John Ciaccia explique que le gouvernement craignait que la crise, interpellant directement les Premières Nations de partout au pays, ne s'étende à l'ensemble du Canada :

Le gouvernement fédéral ne voulait pas d'entente [...]. C'était un principe. Ils ne voulaient pas signer d'entente tant qu'il y aurait une barricade. Ils regardaient derrière eux, il y avait 600 autres réserves indiennes, au Canada, qui attendaient de voir ce qui allait se passer à Oka. Ils avaient vraiment peur de créer un précédent.

Le précédent en question aurait été de procéder à des négociations avec des groupes autochtones à l'extérieur du cadre de la loi, ce qui aurait pu encourager les actions directes de protestation. Le combat juridique, selon Georg Simmel, est caractérisé par

[I]a soumission commune à la loi, la reconnaissance des deux côtés que la décision ne doit être prise que d'après le poids objectif des motifs, le respect des formes qui sont considérées comme absolument contraignantes par les deux parties, la conscience que toute la procédure a lieu au sein d'un pouvoir et d'un ordre social, qui seuls lui donnent son sens et la garantissent (2003, p. 50).

Il en va tout autrement d'un conflit armé. Pendant la crise d'Oka, la stratégie des gouvernements, dont l'objectif est de dépolitiser le conflit armé pour mieux imposer le cadre politique dominant, consiste à repousser hors du cadre de la légalité les Mohawks qui soutiennent le siège. Le gouvernement fédéral s'assure par exemple de distinguer le conflit territorial du conflit armé, puis décrit ce dernier comme une manifestation de violence et de criminalité qu'il inscrit dans les suites des affaires de casinos et de contrebande de cigarettes qui ont fait les manchettes au cours des années précédentes⁵⁰. Pour réaffirmer la configuration politique établie, le gouvernement veille à différencier les *vrais* Mohawks, opposants légitimes, et les *warriors*, imposteurs armés et masqués qu'il gagne à faire basculer publiquement du côté de la criminalité pour mieux les dépolitiser. La présence sur les lieux du siège de guerriers mohawks des États-Unis gêne particulièrement, car leur engagement dépasse le cadre de la nation et du territoire administratif québécois et canadien. Afin de

⁵⁰ À ce sujet, voir l'ouvrage d'Amelia Kalant intitulé *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada* (2004, p. 164-177).

ramener le conflit à l'intérieur des frontières légales et étatiques, le gouvernement qualifie donc d'« étrangers » les guerriers iroquois venus des États-Unis⁵¹. Dans le même temps, il rappelle les guerriers mohawks à l'ordre en leur intimant de déposer les armes et de se soumettre à la loi canadienne : « The warriors must lay down their arms and submit to the finest justice system in the world » (Bainbridge et Nerenberg, 1991).

Les tactiques, toujours selon Michel de Certeau, sont pour leur part des procédures dont la spécificité réside dans le fait qu'elles accordent une valeur au temps, aux circonstances que l'instant précis d'une intervention transforme en situation favorable, à la rapidité des mouvements qui changent l'organisation de l'espace et aux relations entre les moments successifs d'un « coup ». Puisqu'elles tirent leur efficacité d'une judicieuse mise à profit des circonstances, les tactiques des Mohawks exploitent l'indétermination créée par la crise de 1990. Ainsi, dès que le conflit éclate, des Mohawks transforment l'organisation de l'espace en bloquant le pont Mercier de manière à engager la ville de Montréal et sa banlieue dans le conflit, donnant du même coup à celui-ci une envergure étonnante. Richard Two Axe, membre de la Mohawk Warrior Society de Kahnawake, explique en effet que la tactique consistait à bloquer le pont Mercier pour en faire un levier politique :

The police had to fight us on two fronts. They could not isolate us as a group of militants in the woods. They had to see us as a major political problem, a political force... We had yet to decide on any long-term strategy. It was more of a spontaneous thing, a tactic that had worked for us in the past. We only knew that we had to do something, and we were counting on this. When you look at it, what else could we have done, it wasn't a choice to do it or not. To the outside we are

⁵¹ Il est par ailleurs intéressant de noter, comme le souligne Amelia Kalant dans *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada*, que le gouvernement fédéral fait d'une pierre deux coups en fondant en une les deux images, celle du *warrior* et celle de l'Américain. En traçant une distinction entre des « Mohawks canadiens » qui seraient pacifiques de tradition et des « *warriors* américains » décrits comme étrangers et plus prompts à la violence, le gouvernement « canadianise » et rend docile un peuple que l'histoire canadienne a pourtant constamment décrit comme guerrier et intraitable, ce qui est fort paradoxal (2004, p. 184-185).

Mohawks from Kahnawake, Mohawks from Kanehsatake, but we are more than that, we're all part of one Mohawk nation⁵². (Cité dans Persutati, 1997, p. 104)

En même temps qu'ils mettent en œuvre des tactiques pour transformer l'organisation de l'espace dans le lieu de l'autre (le réseau routier et l'espace urbain et périurbain de Montréal et d'Oka), les Mohawks font valoir un lieu propre (le territoire mohawk à Kanehsatake et à Kahnawake, mais également une nation mohawk qui se conçoit autrement qu'en termes de État-nation). Dans la mesure où les parties prétendent toutes deux exercer un pouvoir politique souverain sur le territoire disputé, il devient pour le moins complexe de préciser ce qui, selon les perspectives, relève de la tactique ou de la stratégie. Il est néanmoins intéressant d'observer ce qui ressort de la posture de chacune des parties lors du siège en acte.

Les Mohawks qui soutiennent le siège affirment une souveraineté nationale, articulant leur posture sur le territoire en termes de stratégie, dans le sens où celle-ci « postule *un lieu* susceptible d'être circonscrit comme *un propre* et d'être la base d'où gérer les relations avec *une extériorité* de cibles et de menaces » (Certeau, 1990, p. 59; l'auteur souligne). Après la fusillade du 11 juillet 1990, les Mohawks renforcent les barricades et entament un siège qui dépasse bientôt les capacités de la Sûreté du Québec. Le lieutenant-colonel Robin Gagnon, qui est responsable des opérations sur le pont Honoré-Mercier, décrit en ces termes la situation à Kahnawake :

Autour du périmètre, tu avais la Sûreté du Québec. Eux avaient des postes sur chacune des routes qui accèdent à la réserve. La SQ était, si tu veux, assez fragile sur le terrain parce qu'ils n'ont pas de matériel militaire, d'équipement défensif, rien de tout ça. Ils avaient fait rapport aux autorités politiques car ça dépassait

⁵² « La police devait nous combattre sur deux fronts. Ils ne pouvaient pas nous isoler en nous faisant passer pour un groupe de militants dans la forêt. Ils devaient nous considérer comme un problème politique majeur, une force politique... Il nous restait à décider d'une stratégie à long terme. Le pont, c'était plus quelque chose de spontané, une tactique qui avait fonctionné pour nous dans le passé. On savait seulement qu'on devait faire quelque chose, et on comptait là-dessus. Quand on y pense, qu'aurait-on pu faire d'autre, ce n'était pas un choix, de le faire ou non. Pour l'extérieur, nous sommes des Mohawks de Kahnawake, des Mohawks de Kanehsatake, mais nous sommes plus que cela, nous faisons tous partie d'une nation mohawk. » Nous traduisons.

désormais leur capacité d'intervenir. [...] Donc tu avais une espèce de situation stérile où il n'y avait aucun développement. *Les Mohawks tenaient leur réserve et la SQ était en périphérie. Ni l'un ni l'autre n'essayait de transgresser la ligne, le périmètre si tu veux. Sauf que les Mohawks accentuaient et continuaient à développer leur défense. Manifestement, ce qu'ils voulaient c'était prévenir toute intrusion dans leur territoire et exercer une espèce de souveraineté territoriale et déclarer ça un territoire mohawk et ne plus permettre à aucune force policière externe de venir sur le territoire. C'était ça la situation.* La SQ avait vu que la nature et la détermination des gens qui étaient là, la nature des constructions défensives qu'ils avaient faites dépassait complètement l'expertise et la capacité policière. Donc le gouvernement du Québec a demandé au chef d'état-major de la Défense d'avoir les Forces armées en appui aux pouvoirs civils. (2012, entretien; nous soulignons)

La situation stérile décrite par le lieutenant-colonel Gagnon est provoquée par le siège qui menace de s'étirer et qui, de ce fait, favorise un retranchement accentué derrière les barricades que les Mohawks renforcent pour mieux défendre leurs positions et parer toute intrusion. Le siège se dessine comme un espace dans lequel s'énonce et s'exerce la souveraineté de la nation mohawk à Kahnawake. Pendant l'événement, il semble ainsi circonscrire un « Indian country » au sens où l'entend l'anthropologue mohawk Audra Simpson, c'est-à-dire un de ces « spaces of Indigeneity that are framed by settler regimes » (2010, p. 107-108). À l'instar de ces espaces qui, toujours selon Simpson, constituent le contexte où sont énoncées et mises en acte les souverainetés autochtones aujourd'hui (*ibid.*), le siège soutenu par les Mohawks en 1990 délimite un espace où s'affirment les revendications territoriales et la souveraineté mohawks. Significativement, l'encadrement étatique de ces espaces d'autochtonie apparaît lors du siège de manière exacerbée, c'est-à-dire sous la forme de périmètres policiers et militaires qui matérialisent ostensiblement dans l'espace un pouvoir d'État faisant pression sur ce qui va à l'encontre de la légalité en place⁵³. Cette image interpelle avec force les autochtones de partout au pays, comme en témoigne l'ampleur de la mobilisation en soutien aux Mohawks, et comme l'indiqueront par la suite les mises en récit de l'événement dans la littérature autochtone.

⁵³ Au sujet du rapport de l'État à la contestation autochtone, voir *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom* de Taiaiake Alfred (2009).

Les Forces armées canadiennes et les Mohawks qui soutiennent le siège

À l'été 1990, le siège devient de part et d'autre le lieu d'une mise en scène d'une légitimité : tandis que les militaires de l'armée canadienne sont investis de l'autorité du pouvoir étatique canadien, les Mohawks investissent leur acte de l'autorité de la nation mohawk et de la confédération iroquoise. En vertu de l'Aide au pouvoir civil, l'armée canadienne répond à la requête formulée par le gouvernement du Québec et, dans le cadre de l'opération Salon, apporte son appui à la Sûreté du Québec sur les lieux du siège. Les militaires reconnaissent, souligne le lieutenant-colonel Robin Gagnon, que le recours à l'armée canadienne n'est pas le moyen de régler des problèmes politiques de fond comme le différend territorial qui couve depuis plus de deux siècles à Kanehsatake. Il est aussi évident que l'opération Salon, lors de la crise d'Oka, est conduite et évaluée en fonction de la mission fondamentale des Forces armées canadiennes qui consiste notamment à protéger le Canada⁵⁴. Dans le cadre de cette opération intérieure, l'armée canadienne envisage les Mohawks qui soutiennent le siège non comme des adversaires en pays étranger, mais comme des citoyens canadiens qui perturbent un ordre public et une sécurité qu'elle a pour mission de rétablir. Le général John de Chastelain, chef d'état-major de la Défense responsable de l'opération en 1990, fait remarquer qu'au moment où le gouvernement du Québec communique avec lui au sujet de la crise d'Oka, deux autres dossiers retiennent son attention, soit un possible engagement militaire du Canada pour contrer l'invasion du Koweït par l'Iraq et un processus de normalisation des relations de l'Organisation du traité de l'Atlantique Nord (OTAN) avec les anciennes parties antagonistes de la guerre froide. En tant qu'opération intérieure, l'opération Salon se conçoit très différemment des opérations menées à l'étranger. Ainsi, le général John de Chastelain précise clairement qu'il ne faut pas concevoir l'armée canadienne comme une force dirigée contre les peuples autochtones :

It must be understood that OP SALON was not the army confronting Canada's First Nations. A large number of First Nations members across Canada were totally opposed to what the Warriors were doing. They supported the need to address the cause of the dispute (the attempt by the mayor of Oka to build a golf course

⁵⁴ Voir à ce sujet le site Internet des Forces armées canadiennes, <http://www.forces.ca/fr/page/mission-74>, consulté le 25 juin 2012.

extension on native burial grounds), but not the armed blocking of bridges and highways, and the interference of Canadians going about their legitimate business⁵⁵. (2012, entretien)

Ici, le fait que de nombreux autochtones s'opposent à l'action des *warriors* semble confirmer cette position. Dans le cadre de l'Aide au pouvoir civil, l'armée canadienne intervient en vertu d'une loi enchâssée dans le cadre étatique pour assurer la protection et la stabilité de l'État qui le délimite. C'est donc dans ce cadre juridique et politique, qui définit aussi le statut des peuples autochtones au Canada, qu'intervient l'armée canadienne pendant la crise d'Oka. De ce point de vue, les Mohawks qui soutiennent le siège contreviennent à la loi et sont envisagés en fonction de leur écart à celle-ci, ainsi que le précise le général John de Chastelain (*ibid.*) :

The CF's role was specifically that of maintaining law and order in support of the police. The fact that the "law-breakers" were First Nations members was not a factor. The CF would have acted the same way if the "law-breakers" had been members of illegal groups or gangs⁵⁶.

Le rôle de l'armée canadienne, en tant qu'institution militaire, est clairement défini et délimité, comme l'illustrent les quatre points de la mission stratégique qu'elle est appelée à accomplir pendant la crise d'Oka : « 1) remove the barricades at Kanehsatake and Kahnawake; 2) restore freedom of movement on all roads and bridges; 3) remove all strong points; 4) restore normal conditions of public order and security » (Swain, 2010, p. 132). Les actions des militaires sur les lieux du siège découlent directement de cette mission. Si le mandat des Forces armées canadiennes dresse un portrait sans équivoque de la situation, il

⁵⁵ « Il faut comprendre que l'opération Salon, ce n'était pas l'armée contre les Premières Nations du Canada. De nombreux membres des Premières Nations à travers le Canada étaient totalement opposés aux actions des guerriers. Ils soutenaient la nécessité d'aborder la cause du litige (la tentative du maire d'Oka de faire agrandir le terrain de golf sur un cimetière ancestral), mais pas le blocage de ponts et de routes, ni l'entrave aux occupations légitimes des Canadiens. » Nous traduisons.

⁵⁶ « Le rôle des FC consistait précisément à appuyer la police dans son rôle de maintien de l'ordre public. Le fait que les contrevenants soient des membres des Premières Nations n'entraîne pas en considération. Les FC auraient agi de la même manière si les contrevenants avaient été des membres de groupes ou de gangs illégaux. » Nous traduisons.

reste que l'intervention de celles-ci sur les lieux du siège en 1990 s'inscrit dans un contexte politique et humain extrêmement chargé. À ce sujet, le lieutenant-colonel Robin Gagnon précise que, d'un point de vue philosophique et humain, un militaire ne souhaite aucunement tirer sur ses concitoyens, sans compter que d'un point de vue politique, « [l]a dernière chose que tu veux, c'est de retourner ton armée contre les concitoyens. Ça va contre tous les principes de souveraineté, de démocratie, etc. » (Gagnon, 2012, entretien).

En ce sens, l'action des militaires doit coïncider avec des valeurs et des principes enchâssés dans la société canadienne et reconnus par la communauté internationale. Les représentants des Forces armées canadiennes considèrent la situation à la lumière de la loi canadienne et situent le conflit dans ce contexte qui régit officiellement leur action, qu'ils reconnaissent et auquel ils sont redevables, mais qui n'est pas nécessairement celui accepté et reconnu par les Mohawks. Puisque l'armée a pour mission de rétablir la loi et l'ordre conformément à la loi canadienne, on peut dire qu'en accomplissant ce rôle, elle contribue à faire cesser la contestation des Mohawks et à rétablir la relation de pouvoir établi. Par ailleurs, sa présence semble aussi faire écran entre la Sûreté du Québec et les Mohawks qui entretiennent depuis longtemps des relations tendues que le conflit armé est loin d'améliorer. L'intervention de l'armée canadienne suscite ainsi des sentiments mitigés : d'une part, on la condamne car l'action militaire fait craindre un massacre; d'autre part, l'armée est accueillie avec soulagement car on associe sa présence à une retenue, à une expertise et à une possibilité de créer un terrain d'entente sur les lieux de l'affrontement. Cette perception se verra à la fois entachée à mesure que s'accumuleront les incidents et renforcée par le fait que le conflit armé se conclut sans l'assaut violent que l'on craignait et qui aurait pu coûter la vie à plusieurs personnes. L'accueil mitigé réservé à l'action des Forces armées canadiennes tient à ce qu'elles se posent comme dernière limite au désordre social et, de ce fait, exposent et mettent en œuvre une violence de fondation qui demeure normalement invisible.

Le sociologue Georg Simmel fait observer que celui qui lutte doit concentrer toutes ses énergies en un seul point, et que de toutes les organisations, l'armée est toujours la plus

centralisée, ce qui fait que chez elle, tout mouvement des éléments est exclu (2003, p. 109-110). À la différence du caractère centralisé, hiérarchique et étatique de l'institution militaire, les Mohawks qui soutiennent le siège s'appuient sur la légitimité politique conférée par la Grande Loi de la paix qui se trouve au fondement de la confédération iroquoise. Bien que sujettes à divers désaccords au sein de ses membres, la structure, la philosophie et l'actualisation de cette confédération ont ceci de particulier qu'elles s'inscrivent dans un paradigme autre que celui de l'état. Lors du siège, plusieurs Mohawks font état d'un devoir de protection qui revient aux guerriers, aux hommes, les *rotisken'raké:ta*, tels que les conçoit la tradition politique iroquoise. Fait intéressant à noter, cette pensée politique et philosophique valorise l'indépendance et le libre arbitre, de sorte qu'au cours de l'histoire, comme l'explique William Nelson Fenton dans *The Great Law and the Longhouse. A Political History of the Iroquois Confederacy*, les gardiens de la tradition orale ont préservé et validé cette tradition par le biais de récitations publiques et de critiques toujours renouvelées (1998, p. 5). De la même manière, la question des guerriers échappant à l'emprise des chefs constitue un thème récurrent (*ibid.*, p. 717) qui entretient également de nombreux débats. Lors du siège de l'été 1990, les membres de la Mohawk Warrior Society sont très présents et actifs sur les lieux du siège, où ils énoncent de façon explicite à la fois une idéologie nationaliste et une philosophie guerrière basée sur la Grande Loi de la paix (Persutati, 1997, p. 42-43).

Flottant sur les barricades mohawks tout au long du siège, le drapeau mohawk conçu et dessiné par Louis Karoniaktajeh Hall devient le symbole de cette philosophie, comme l'explique l'anthropologue mohawk Kahente Horn-Miller dans son mémoire de maîtrise intitulé « The Emergence of the Mohawk Warrior Flag : A Symbol of Indigenous Unification and Impetus to Assertion of Identity and Rights Commencing in the Kanienkehaka Community of Kahnawake » (2003, f. 95-111). Après la crise d'Oka, ce drapeau qui symbolise l'unité et le caractère distinctif des nations autochtones sera repris lors de luttes des peuples autochtones partout sur l'île de la Tortue (*ibid.*, p. 12). Ainsi que l'indiquent les témoignages recueillis par Linda Persutati, les membres de la Société mohawk des guerriers qui participent au conflit armé à l'été 1990 situent leur action dans une posture guerrière,

appelant par l'affrontement le mouvement de concentration et de dualisme propre à la dynamique du conflit. Contrairement à ce que les gouvernements et les médias ont pu en dire, ce discours, sans nécessairement faire l'unanimité, rejoint néanmoins une philosophie politique qui se concrétise de différentes façons dans les communautés mohawks. Comme le soulignent Kanatakta et Brian Deer, la Société des guerriers à laquelle les médias font souvent référence occuperait une place moins clairement définie qu'il n'apparaîtrait de prime abord :

Nous sommes tous des guerriers, à l'exception de ceux qui occupent un poste de fonctionnaire ou d' élu, tels les chefs traditionnels. Dans notre langue, le terme utilisé signifie « celui qui porte le fardeau de la paix ». [...] On fait remonter à 1973 la réorganisation de cette « Société ». Ce n'était peut-être pas nécessaire auparavant de faire les choses aussi formellement parce que, dans notre tradition, chaque homme sain faisait tout ce qui était en son pouvoir pour aider la communauté, non seulement en temps de guerre mais en tout temps. [...] Dans les années 1970, les gens ont ressenti le besoin de se rassembler plus formellement, et le terme « société » en est venu à être utilisé. [...] Mais dans notre tradition, tous ont le droit de se réunir en conseil autour du feu, les femmes de leur côté, les hommes du leur, chaque clan pouvant aussi se réunir individuellement. Les guerriers sont donc simplement des hommes qui exercent ce droit de réunion pour discuter des mêmes sujets que ceux dont nous traitons maintenant, soit la défense des juridictions, comment développer l'économie et éduquer nos gens, qui nous défendra si quelque chose arrive, qui est responsable de notre bien-être. (Deer et Kanatakta, 1991, p. 122)

Soulignant les différences d'interprétation, Brian Deer considère qu'on est en présence d'hommes plutôt que d'une Société de guerriers formelle, puis précise que des individus de toutes sortes, se reconnaissant ou non comme guerriers, se sont trouvés aux barricades à l'été 1990 (*ibid.*). Selon Taiaiake Alfred, la loi canadienne « fait ombre à tout ce qui est historiquement authentique et important à propos des *Onkwehonwe* (nos origines, nos langues, nos noms, nos terres, notre héritage et nos droits) » (2009, p. 127; nous traduisons). À l'encontre de cette loi, les Mohawks qui soutiennent le siège invoquent la Grande Loi de la paix, enclenchent le processus de délibération par consensus tel que le prescrit cette loi, rendent agissante sur les lieux du siège l'autorité de la maison longue, à la fois en tant qu'entité politique et spirituelle, matérielle et conceptuelle, et font appel au soutien de

membres d'autres nations de la confédération iroquoise. Tout en révélant des géographies coloniales occultées (Desbiens, 2011), les contestataires mohawks concentrent dans l'espace du siège des formes de pouvoir propres aux traditions politiques mohawks et iroquoises. Dans *The Archive and the Repertoire : Performing Cultural Memory in the Americas*, Diana Taylor rappelle quant à elle que les performances, qu'elles soient politiques ou culturelles, ont pour particularité de rendre visibles des luttes et des pratiques qui, loin d'être disparues, continuent à communiquer leur signification à des observateurs nerveux qui n'arrivent pas à les saisir (2003, p. xviii). C'est très exactement ce que l'on observe lors de la crise d'Oka.

Le siège de l'été 1990 met en évidence un contraste entre les perceptions occidentales et iroquoises de la nation et des interactions. Dans *Heeding the Voices of our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Taiaiake Alfred aborde les différentes conceptions du nationalisme en faisant état d'une non-coïncidence entre les formes occidentales de construction de la nation, qui se basent sur les frontières territoriales et la normalisation des principales valeurs occidentales, et leurs équivalents non occidentaux qui tendent à se référer aux relations, à la religion et à la culture (1995, p. 11). Dans le même temps, comme l'illustre également la crise d'Oka, des points d'enchevêtrement rendent les interactions et les postures conflictuelles très complexes. La question des stratégies et des tactiques, ainsi que celle du recours aux unes comme aux autres peuvent aussi être envisagées du point de vue de l'anthropologie de manière à tenir compte de ces enchevêtrements. En ce sens, Audra Simpson fait remarquer que les autochtones doivent composer de manière très concrète avec trois couches de sens : « one, the imposed structures of the settler or colonizer societies such as Canada's Indian Act of 1876 and other legal and governmental instruments; two, the ancestral Nations that predate the settlement; and three, the daily lived experience that constantly navigates and negotiates between them⁵⁷ » (2008-2009). Ce déplacement constant entre différentes couches de sens est exacerbé pendant la crise d'Oka, tout

⁵⁷ « [...] tout d'abord, les structures imposées par les colonisateurs ou les colonies de peuplement, comme la Loi sur les Indiens du Canada de 1876 et d'autres instruments juridiques et gouvernementaux; ensuite, les nations ancestrales qui précèdent la colonisation; et finalement, le vécu quotidien qui navigue et se négocie continuellement entre les deux couches précédentes ». Nous traduisons.

particulièrement dans la mesure où le conflit met en tension et fait s'entrecroiser légitimité et légalité. Audra Simpson ajoute que les autochtones se situent sur la corde raide en ce qui concerne la normativité : « Because they are recognized by and at the same time antagonistic to the state, this is a tight normative spot to be in. How does one assert sovereignty and independence when some of the power to define that sovereignty is bestowed from a foreign power? » (*Ibid.*) C'est une manière particulière d'exercer la souveraineté et l'indépendance qui est mise en scène dans l'espace du siège à Kanehsatake et à Kahnawake à l'été 1990, mais que les gouvernements s'efforcent de ramener dans le cadre étatique pour mieux définir et contrôler les actions de contestation.

Si les parties antagonistes n'arrivent pas à s'entendre sur la question de l'autorité légitime, elles demeurent à tout le moins forcées de reconnaître les modalités du conflit qui les oppose. C'est pourquoi, selon Georg Simmel, l'unité du conflit réside dans la création d'un terrain d'entente où peut avoir lieu l'affrontement (2003). Dans cette perspective, les interactions en jeu dans les luttes de légitimité en cours sur les lieux du siège permettent de mieux cerner les dynamiques du conflit.

L'île Tekakwitha et le pont Honoré-Mercier

La protection de la communauté : l'île Tekakwitha à Kahnawake

Après la réouverture du pont Honoré-Mercier à la circulation, au début du mois de septembre, les Forces armées canadiennes aident la Sûreté du Québec à faire des fouilles sur le territoire de Kahnawake, prévenant toutefois la communauté selon une entente négociée avec les guerriers derrière les barricades. Ces fouilles appréhendées comme autant d'invasions soulèvent la colère des gens de la communauté, et ce, d'autant plus que l'armée s'était engagée à ne pas pénétrer sur le territoire une fois que les barricades du pont Honoré-Mercier auraient été démantelées (Wineguard, 2006). Le 18 septembre, un peu plus de deux

semaines après la réouverture du pont, les Forces armées canadiennes atterrissent en force sur l'île Tekakwitha à Kahnawake. La réaction des Mohawks est immédiate. Grâce à un système de communication interne fort efficace qui relie notamment le Mohawk Council of Kahnawake, le Mohawk Nation Office et la Société des guerriers, ainsi qu'à un système de diffusion élaboré (sirènes, patrouilles, station de radio, etc.), toute la communauté est aussitôt avertie et des centaines de personnes se précipitent sur les lieux (Wineguard, 2006, f. 310).

Pendant la crise, Donna K. Goodleaf, auteure de *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invations*, travaille au Mohawk Nation Office où elle s'occupe des dossiers relatifs aux relations internationales et aux violations des droits de la personne. En tant que témoin de cette journée, elle raconte que ses collègues et elle apprennent que des hélicoptères Chinook et des hélicoptères Bell-UH-1 viennent d'atterrir sur l'île Tekakwitha où sont descendus plus de quatre cents soldats armés, tandis que des canonnières navales de Huey encerclent l'île (1995e, p. 101). Ils se précipitent immédiatement sur les lieux, où ils aperçoivent des dizaines et des dizaines de militaires sortir des bois tandis que d'autres tentent de franchir le pont qui mène au cœur de la communauté. Refusant de laisser l'armée canadienne faire intrusion dans la communauté, des hommes, des femmes et des jeunes gens repoussent les soldats, les toisent et leur ordonnent de partir, arrachent les fils barbelés qu'ils déposent sur le sol et s'en prennent parfois à mains nues aux soldats armés, certains tentant même d'arracher les armes des mains de ces derniers. Un camion à benne sur lequel flotte un drapeau mohawk déverse un chargement de terre à l'extrémité du petit pont qui mène au territoire principal de manière à en bloquer l'accès. Au milieu de vives échauffourées, des militaires tirent des coups de feu dans les airs en guise d'avertissement et lancent des gaz lacrymogènes en direction des Mohawks : « can it be that they would kill? » (*ibid.*, p. 435), se demande le poète mohawk Peter Blue Cloud qui se trouve alors au milieu du petit pont. Incommodées par la fumée des gaz lacrymogènes, plusieurs personnes se réfugient sous le pont pour reprendre leur souffle, atterrées par la lutte qui est en train de se dérouler. Dans la mêlée chaotique et la fumée des gaz lacrymogènes, certains sautent ou tombent du pont; une femme risque la noyade et est repêchée par des gens de la communauté. Des soldats et des

Mohawks sont blessés, plusieurs sont envoyés à l'hôpital. Donna K. Goodleaf, qui est elle-même tombée du pont, décrit ainsi la suite des événements :

Several minutes later, in spite of the tear gas attacks, the Kahnawakeronon, more angry and defiant than ever, returned in full force pelting soldiers with sticks and rocks which forced the army to retreat several hundred yards from the bridge. The troops were eventually forced into defensive positions⁵⁸. (1995e, p. 103)

Les soldats, qui ne sont pas équipés pour le contrôle des foules, réagissent comme ils peuvent tout en suivant la règle de la force minimale, selon laquelle ils n'ouvrent pas le feu sur les gens comme ils pourraient le faire en situation de guerre à l'étranger. Certains d'entre eux frappent des gens de la communauté avec la crosse de leur arme, d'autres se chamaillent à mains nues. Tous demeurent aux aguets, nerveux, dressés devant la foule qui les menace du regard, puis finissent par quitter les lieux tant la résistance est grande. Le lieutenant-colonel responsable de l'opération racontera plus tard avoir été surpris par la rapidité et l'intensité de la mobilisation et de la lutte des gens de la communauté : « The strong resistance surprised us. It was amazing how they reacted, especially since we weren't at the Longhouse or sacred place⁵⁹. » (Cité dans Cloud, 1991, p. 435) En attendant que les hélicoptères militaires viennent les récupérer à la tombée de la nuit, les soldats sont forcés de demeurer debout sur place pendant près de sept heures tandis que les gens de la communauté leur font face pour surveiller leur départ, répondant aux questions des journalistes qui relatent en simultané l'histoire aux médias. Un feu de camp est allumé et les Mohawks se réjouissent lorsque les soldats quittent les lieux, comme le raconte encore Peter Blue Cloud : « When the last of the soldiers finally left in darkness, a great cheer went up from the crowd. » (*Ibid.*) L'épisode reste gravé dans les mémoires des gens à Kahnawake, comme l'illustre ce témoignage de Peter Blue Cloud et la poésie de Donna K. Goodleaf. Nous y reviendrons au troisième chapitre.

⁵⁸ « Plusieurs minutes plus tard, malgré les attaques au gaz lacrymogène, les Kahnawakeronon, plus furieux et provocants que jamais, sont revenus en force bombarder les soldats avec des bâtons et des pierres, ce qui a obligé l'armée à reculer à plusieurs centaines de mètres du pont. Finalement, les troupes ont dû se replier en une position défensive. » Nous traduisons.

⁵⁹ Timothy C. Wineguard écrit que ces raids ont eu plus de répercussions négatives qu'autre chose pour l'armée canadienne (2006, f. 310-313).

La résistance de gens non armés qui s'en prennent spontanément aux militaires atterris par voie d'air à l'intérieur du périmètre promulgue une dimension humaine et communautaire au siège qui fait contraste avec l'image des barricades où des gens masqués et armés affrontent des militaires également armés et équipés d'un matériel défensif imposant. Le 18 septembre 1990, lorsqu'elle atterrit sur l'île Tekakwitha, l'armée canadienne semble menacer le cœur vivant de la communauté, et ce, avec d'autant plus de force qu'elle s'infiltré par voie d'air à un moment où toutes les défenses sont montées. Dans « The Court of Last Resort : The Canadian Forces and the 1990 Crisis » (2006), Timothy C. Wineguard décrit la scène du siège à Kahnawake comme étant constituée, en plus de barricades sur toutes les routes menant à la communauté, d'un périmètre défensif composé de trois cercles concentriques de fortifications sur le terrain, qui vont de la limite extérieure de la réserve jusqu'à son centre (f. 224). La description de Wineguard évoque l'imagerie d'un cercle de protection qui se concrétise dans les fortifications, mais qui se donne aussi à voir dans la volonté globale de protéger le territoire et la communauté des incursions qui se matérialise par exemple dans la lutte menée à mains nues par des centaines de Mohawks prêts à affronter les militaires sur l'île Tekakwitha.

De plus, l'imagerie du cercle de protection ne manque pas d'évoquer le wampum circulaire qui symbolise la confédération iroquoise et les relations existant entre les nations et les clans qui sont à son origine. En langue mohawk, le wampum circulaire, *Teiotiokwaonhaston*, signifie précisément « il encercle le peuple » (Muller, 2008, f. 40). Ainsi les cordes du wampum qui convergent vers son centre représentent les cinquante chefs de la confédération iroquoise tandis que les deux cordes qui forment sa circonférence symbolisent les chefs qui se tiennent la main. Dans le symbolisme du wampum, les chefs sont rassemblés autour d'un grand arbre de la paix, comme pour siéger au conseil, et leurs mains jointes visent à empêcher le symbole de s'effondrer (*ibid.*). Comme l'illustre la description du symbolisme du wampum présentée en 2012 lors d'une exposition au Centre culturel et linguistique Kanien'kehá:ka Onkwawén:na Raotitíohkwa à Kahnawake, le discours de

protection de la communauté et du territoire se retrouve au fondement de la philosophie politique et spirituelle des Iroquois :

Along the circumference of the circle are two intertwining strands symbolizing the joined arms of the chiefs and their responsibility to oversee and protect both the political and spiritual ways of the Haudenosaunee. Within the protective domain of this circle exists the national characteristics that define the Haudenosaunee as a people⁶⁰.

À propos des deux cordes qui s'entrelacent pour former la circonférence du cercle, la description de l'exposition ajoute que « their hands are joined to create a protective circle, a sovereign domain protected by the strenght of unity and peace ». Ainsi que le souligne Kathryn V. Muller dans sa thèse de doctorat intitulée « Holding Hands With Wampum : Haudenosaunee Council Fires from the Great Law of Peace to Contemporary Relationships with the Canadian State » (2008), la détermination des Mohawks à protéger leur communauté peut être mieux comprise dès lors qu'on l'envisage dans le fil de la philosophie et de la pensée politiques iroquoises, lesquelles s'actualisent sous différentes formes dans la culture politique mohawk du XX^e siècle. Dans son film documentaire *Acts of Defiance* (1992), Alec G. MacLeod s'attache à montrer que le discours et les gestes des gens de Kahnawake qui défendent l'île Tekakwitha témoignent de leur volonté de protéger ce territoire qu'ils considèrent souverain. Par exemple, en réponse à un journaliste qui lui demande ce qui a poussé les gens à s'attaquer à mains nues aux militaires, un homme mohawk s'exclame avec émotion : « Anger! They have no business here! They are under the jurisdiction of the provincial government. They have no business here whatsoever. [...] They are here under Bourassa's order. They have to get out! » (*Ibid.*) Dans le même esprit, le chef du conseil élu du Mohawk Council of Kahnawake, Joe Norton, que l'on voit dans ce documentaire s'interposant entre les soldats et les gens de la communauté, réplique aux médias, en parlant des autorités fédérales et provinciales :

⁶⁰ « Les deux cordes entrelacées formant la circonférence du cercle symbolisent les mains jointes des chefs et leur responsabilité de surveiller et de protéger les modes politiques et spirituels des Iroquois. C'est à l'intérieur de ce cercle protecteur qu'existent les caractéristiques nationales qui définissent les Iroquois en tant que peuple. » Nous traduisons.

They don't give a damn about cigarettes, they don't give a damn about bingo. It's just an excuse for them. The politics of this community is that we are a sovereign people. We are Mohawk nation people. This is our jurisdiction. We will patrol it. We will make our own laws over here and the government doesn't want that. The government says you have to obey, you have to obey provincial law, federal law, et caetera, et caetera. That's what's behind that⁶¹! (*Ibid.*)

La défense de l'île Tekakwitha à la suite de l'intrusion de l'armée canadienne rend compte de cette volonté des Mohawks d'exercer leur souveraineté sur le territoire de la communauté, et ce, dans une perspective qui dépasse la simple délimitation des frontières. Au lieutenant-colonel de l'armée et aux Canadiens qui s'étonnent de la résistance farouche et inébranlable opposée aux militaires, le poète mohawk Peter Blue Cloud riposte ainsi : « Will you ever begin to understand the meaning of the soil beneath your very feet? From a grain of sand to a great mountain, all is sacred, Yesterday and tomorrow exist eternally upon this continent. We natives are the guardians of this sacred place. » (1991, p. 535) Si cette réplique s'inscrit dans un registre spirituel et philosophique qui semble éloigné des contingences de la vie contemporaine, urbaine et périurbaine, elle témoigne d'une perception du monde très présente chez les Mohawks, et ce, même au milieu de préoccupations politiques qui apparaissent beaucoup plus pragmatiques. Dans le documentaire *Acts of Defiance*, on aperçoit, en retrait de la mêlée sur l'île Tekakwitha, un jeune homme qu'un autre membre de la communauté cherche à empêcher de foncer sur les soldats, le retenant du mieux qu'il peut. Le jeune homme se démène et lutte avec une telle intensité qu'il réussit à se défaire de l'emprise, laissant son manteau dans les mains de celui qui le retenait, puis part à la course en direction des soldats, un bâton à la main, avec la force et l'impétuosité de quelqu'un qui voudrait défendre un être cher d'un assaillant. Cette scène illustre à notre avis le caractère sacré et vital du territoire pour les Mohawks, tel qu'il est vécu au cœur de préoccupations politiques et identitaires des plus pragmatiques.

⁶¹ « Ils se fichent des cigarettes, ils se fichent des bingos. C'est juste une excuse pour eux. La politique de cette communauté, c'est que nous sommes un peuple souverain. Nous sommes la nation mohawk. Ce territoire est sous notre autorité. C'est nous qui y patrouillerons. Nous y adopterons nos propres lois et le gouvernement ne peut s'y résigner. Le gouvernement dit : vous devez obéir, vous devez obéir aux lois provinciales, aux lois fédérales, et caetera, et caetera. C'est ce qui se cache derrière tout cela! » Nous traduisons.

La souveraineté défendue lors de la crise d'Oka est aussi symbolisée par les liens invisibles que révèle le wampum en cercle, lequel représente aussi, selon *À l'orée des bois*, le lien relationnel très fort qui unit chacun des chefs aux cinq nations constituées de différents clans à l'origine de la confédération (Gabriel-Doxtater et Van den Hende, 2010, p. 11). Tandis que les gouvernements établissent une distinction entre les Mohawks de Kanehsatake et ceux d'Akwesasne en fonction de leur inscription dans le cadre étatique canadien ou étatsunien, les Mohawks évoquent pour leur part les réseaux de relations claniques et nationales qui s'étendent dans le vaste territoire ancestral qu'est Kanienkeh, ou la Mohawk Valley. Dans *In Defense of Mohawk Land : Ethnopolitical Conflict in Native North America*, Loran Thompson, membre de la Mohawk Warrior Society d'Akwesasne, décrit en ces termes le réseau de relations qui prend racine et parcourt l'ensemble des territoires mohawks, reliant entre eux les membres de la confédération : « because our clans cut across all our [Mohawk] territories, our members come from a culturally connected group of family... who all have the same committment to Mohawk sovereignty » (cité dans Persutati, 1997, p. 50). Pendant la crise d'Oka, le wampum en cercle, symbole de la confédération et de la philosophie politique qu'elle incarne, apparaît dans l'en-tête des communiqués de la Mohawk Nation Negotiating Team, de sorte qu'il circule dans l'espace du siège et rappelle les notions de concertation, de délibération et de consensus qui lui sont intimement associées. Au regard du siège en acte et de ce qu'il représente, le wampum en cercle peut symboliser le repli protecteur contre l'intrusion, mais aussi le cercle qui abrite et met en relation les constituants interreliés de cette vaste confédération.

Le pont Honoré-Mercier et la voie maritime du Saint-Laurent

Tout au long du siège de l'été 1990, les représentations de l'État, de l'armée canadienne et des guerriers mohawks renvoient à des images de concentration et d'unité, d'encerclement et d'intrusion, mais également de barrières, de limites et de délimitations, ainsi que l'illustrent très clairement les barricades érigées en travers du pont Honoré-Mercier en appui aux militants de Kanehsatake qui, eux-mêmes, bloquent un chemin de traverse pour contrer le

projet de développement économique de la municipalité. Pendant le siège en acte, ces barricades font figure d'entrave à la fonction de mobilité intrinsèque au processus de colonisation et d'industrialisation en Amérique du Nord. Tout en faisant rejouer la tension issue des frontières coloniales, le pont Honoré-Mercier qui relie et sépare Montréal et Kahnawake devient alors un véritable symbole des rapports de force dans la région et dans l'ensemble du pays.

Le pont Honoré-Mercier relie depuis 1934 l'île de Montréal et le territoire mohawk de Kahnawake. Les travaux de construction du pont, qui fut nommé en l'honneur d'un ancien premier ministre du Québec, furent financés par le gouvernement pour contrer la crise économique des années 1930. Le pont réduisit de plusieurs kilomètres la distance à parcourir entre Montréal et l'État de New York⁶², ce qui favorisa le tourisme et facilita l'acheminement des produits agricoles vers la métropole, de même que la circulation entre l'agglomération urbaine et sa banlieue sud. Dans son ouvrage *Heeding the Voices of Our Ancestors*, le chercheur mohawk Taiaiake Alfred fait observer que si l'on dit que « being born Indian is being born into politics » (1995, p. 1), il a pour sa part vite compris qu'en tant que communauté, les Mohawks de Kahnawake « were unique in the militancy and aggressiveness embedded in the character of our political culture » (*ibid.*).

En 1988, en signe de protestation contre une intervention policière visant les commerçants de cigarettes sur le territoire de Kahnawake, des Mohawks bloquent le pont Honoré-Mercier. Deux ans plus tard, en apprenant que la Sûreté du Québec se prépare à donner l'assaut à Kanehsatake, des membres de la communauté bloquent encore une fois le pont pour en faire un levier politique et une expression symbolique. Pendant cinquante-cinq jours, cette action directe perturbera la circulation dans d'importantes zones des régions urbaines et périurbaines de Montréal. Si, du point de vue politique, cette entrave à la

⁶² Site Internet du pont Honoré-Mercier, <http://pontmercierbridge.ca/fr/historique-du-pont/>, consulté le 9 juin 2012.

circulation a pour effet de forcer les gouvernements à réagir, du point de vue symbolique, elle retourne contre elle-même une fonction de mobilité qui s'est longtemps exercée au détriment de Kahnawake et des autres communautés autochtones en Amérique du Nord, comme en témoignent les routes, ponts, voies ferrées, lignes de tension et voie navigable qui traversent le territoire mohawk. Dans « When Bridges Become Barriers. Montreal and Kahnawake Mohawk Territory », Daniel Rueck remarque, à propos des divers arpenteurs, recenseurs, agents indiens et autres personnages officiels qui préfigurent autant d'intrusions en territoire mohawk, que :

The accumulation of these incursions and disruptions destroyed Kahnawakehró:non trust in outside governments, and the memory of these offenses fuels a determination to recover what was lost. The blockade of the Mercier Bridge in 1990 only gave Montrealers a taste of the kind of interruption Kahnawake Mohawks have been living with for 150 years⁶³. (2011, p. 244)

Impuissance, rage et isolement, voilà le lot de ceux qui se voient confinés à une immobilité forcée, qu'elle soit matérielle ou symbolique, comme l'ont démontré les résidents de la Rive-Sud à l'été 1990.

Durant la crise de 1990, des membres des Premières Nations multiplient partout au pays les manifestations d'appui aux revendications territoriales des Mohawks. La mobilisation autochtone s'exprime sous diverses formes : allocutions, communiqués et déclarations publiques; manifestations dans des centres urbains et des lieux de pouvoir tels les parlements; établissement de campements dans des lieux symboliques; marches exprimant par le mouvement un message politique; messagers envoyés à Kanehsatake et à Kahnawake; et, de manière significative, actions directes visant des axes de circulation stratégiques tels les routes, ponts, voies ferrées qui bien souvent traversent des territoires autochtones.

⁶³ « L'accumulation de ces incursions et de ces perturbations a miné la confiance que les Kahnawakehró:non pouvaient avoir dans les gouvernements étrangers, et la mémoire de ces affronts alimente une détermination à récupérer ce qui a été perdu. Les barricades du pont Mercier en 1990 n'ont donné aux Montréalais qu'un aperçu du genre d'interruptions avec lesquelles les Mohawks de Kahnawake doivent composer depuis cent cinquante ans. » Nous traduisons.

À l'été 1990, ces axes de circulation et de déchirement sont transformés en leviers politiques par les contestataires autochtones qui font ainsi sentir les effets de leur opposition. Non seulement est-il significatif qu'une grande partie de la contestation autochtone passe par les entraves à ce qui fait fonction de mobilité, mais le fait que d'aussi nombreux axes stratégiques se trouvent précisément en territoire autochtone souligne l'ampleur de l'empiétement. Ainsi que le rappelle Kathryn V. Muller, l'entreprise coloniale passe par le contrôle des voies navigables importantes, des axes de commerce stratégiques et des relations avec les nations autochtones éloignées, ce qui dénote une conception du territoire en tant que « commodity to be conquered, appropriated and bought, and subdued » (2008, f. 93). Partout en Amérique du Nord, les peuples autochtones éprouvent ainsi les pressions grandissantes exercées par un mouvement colonial qui les écarte peu à peu des centres stratégiques et finit par les acculer, sans qu'ils soient nécessairement consultés ou compensés en retour, dans des territoires enclavés et exigus que traversent et délimitent d'innombrables routes, ponts, voies ferrées, pylônes électriques et voies navigables. À Kahnawake, pendant la crise d'Oka, plus précisément pendant l'enterrement de Joseph Armstrong, l'homme de 71 ans décédé des suites de la lapidation du 28 août à la sortie du pont Honoré-Mercier, un membre de la Légion royale canadienne 219 fait observer que les Mohawks ne méritent pas le mépris que leur servent les politiciens « because all this vast country here belonged to us at one time » (MacLeod, 1992). Même s'il ne reste presque plus rien du beau pays qui leur appartenait, constate le vétéran, les Mohawks doivent encore le protéger des allochtones qui cherchent à leur enlever le peu qui leur appartient toujours : « And to protect our little place where we are nowadays, like the size of a postage stamp... and they're still trying to reach out and get that out from under us. » (*Ibid.*) Dans ce scénario d'empiétement qui se poursuit à l'époque industrielle et jusqu'à nos jours, les intérêts de l'industrie sont systématiquement privilégiés au détriment des préoccupations autochtones en raison d'un écart de pouvoir marqué, d'un « stark power differential », qui fait constamment peser la balance du côté des industriels (Willow, 2011, p. 265).

Si les incursions s'accumulent de façon graduelle à mesure que progresse l'entreprise d'exploration, d'occupation et d'appropriation du territoire, l'écart de pouvoir dont parle Anna J. Willow se fait sentir de manière brutale à Kahnawake dans les années 1950, lorsque la voie maritime du Saint-Laurent creuse son chemin à travers le village mohawk. En effet, environ deux décennies après la construction du pont Honoré-Mercier, soit après la crise économique et la Deuxième Guerre mondiale, le Canada et les États-Unis s'entendent sur la construction d'une voie maritime qui rendra possible la navigation commerciale depuis les eaux du golfe du Saint-Laurent jusqu'à l'extrémité ouest du lac Supérieur, soit 3700 kilomètres à l'intérieur des terres, au cœur du continent (Jenish, 2009). Ce projet d'envergure financé par les pouvoirs publics consistait à faire du fleuve une artère indispensable au commerce et à l'exploitation profitable de gisements miniers et de barrages et centrales électriques. Témoignant de l'esprit euphorique des grands ouvrages, la voie maritime fut inaugurée en grande pompe en 1959, sur la Rive-Sud de Montréal, en présence du premier ministre du Canada, John Diefenbaker, de Sa Majesté la reine Élisabeth II et du président des États-Unis d'Amérique, Dwight E. Eisenhower (*ibid.*, p. 30). Exploit d'ingénierie et force économique considérable, la voie maritime venait concrétiser les rêves et les efforts des premiers colons qui, dès le début du XVII^e siècle, avaient entrepris de creuser un canal pour contourner les rapides de Lachine, ces eaux impétueuses et dangereuses que les navigateurs mohawks traversèrent longtemps à bord de diverses embarcations, comme le raconte Johnny Beauvais dans *Kahnawake. A Mohawk Look at Canada and Adventures of Big John Canadian, 1840-1919* (1985). La construction de la voie maritime participe donc d'un mouvement colonial d'appropriation du territoire qui s'appuie sur l'aménagement et le contrôle d'infrastructures facilitant l'occupation et l'exploitation du territoire.

La construction de la voie maritime représente certes un pas en avant pour les gouvernements du Canada et des États-Unis, mais elle est ressentie comme une véritable intrusion par les Mohawks qui voient leur mode de vie et leur communauté profondément

bouleversés⁶⁴. Entre 1954 et 1959, la construction de la voie maritime entraîne l'expropriation de près de 1 262 acres du territoire de Kahnawake, soit un sixième de la base territoriale de la communauté qui se voit du même coup privée de son accès direct au fleuve. La voie navigable creuse un large sillon dans le territoire riverain qui constituait jusqu'alors le site de l'activité économique et culturelle mohawk, ce qui fait qu'elle apparut, comme le précise Audra Simpson, comme une menace à la culture et à l'identité de la communauté (2003, f. 88). Des grands pans de territoire sont dynamités, puis nettoyés au buteur, le vieux village est en partie détruit, des gens sont expropriés, leurs maisons déplacées ou détruites, et ceux qui refusent de quitter sont arrêtés. Les activités habituelles de baignade et de pêche font place aux passages des énormes cargos et à la pollution de l'eau du canal plutôt stagnant qui contraste avec l'impétuosité des rapides. Comme le souligne le film documentaire *Kahnawake Revisited : The Saint Lawrence Seaway I & II* (2009), cette fragilisation s'est reflétée dans le nom même du lieu, Kahnawake, qui signifie en langue mohawk « au bord des rapides ».

L'imposition de la voie maritime témoigne selon les discours mohawks de la propension du gouvernement à s'emparer des terres autochtones et à les faire siennes en dépit de la présence et de la volonté des premiers occupants. La perte de territoire au profit de la voie maritime dans les années 1950 est vécue comme une sorte d'échec, ainsi que le laissent entendre des protagonistes du film *Kahnawake Revisited : The Saint Lawrence Seaway I & II* (2009) qui expliquent s'être longtemps demandé pourquoi leurs ancêtres n'avaient pas empêché cette intrusion. Dans le même esprit, Audra Simpson fait observer que la saga de la voie maritime a amené les Mohawks à constater que l'image qu'ils avaient d'eux-mêmes ne coïncidait pas avec celle que l'État se faisait d'eux :

With the Seaway debacle Kahnawakero:non realized that their self perception as brave, heroic, river-taming people conflicted with their legally defined perception by the State — as status Indians who were under the jurisdiction of Ottawa and

⁶⁴ Voir à ce sujet le mémoire de maîtrise de Stephanie K. Phillips intitulé « The Kahnawake Mohawks and the St. Lawrence Seaway » (2000) et le film documentaire *Kahnawake Revisited : The Saint Lawrence Seaway I & II* réalisé par Kakwiranó:ron Cook et Karonhienhawe Dolormier (2009).

therefore subject to discretionary “intrusions” by Canada. Hence their years as a relatively independent people were over⁶⁵. (2003, f. 88)

Les représentations contrastées de la voie maritime que se font les autorités canadiennes et la communauté mohawk de Kahnawake témoignent d'un conflit constitutif de la dynamique des relations entre le gouvernement canadien et la nation mohawk, ainsi qu'il sera rendu apparent par la crise d'Oka. L'empiétement et l'intrusion absolument malvenus qu'impose la voie maritime semblent s'inscrire dans le droit fil du processus d'exil spatial et idéologique évoqué au début de ce chapitre. Dans une lettre datée du 27 septembre 1960 adressée à la Commission des droits de la personne, le chef Matthew Lazore écrivait ainsi :

The decision to confiscate Indian Reserve Land in connection with the St. Lawrence Seaway project is part and parcel of the plan to evict the Indians from their Reserve and force them to abandon their way of life, culture and traditions. The Canadian Government continues to infringe on our rights and to force their way into our midst⁶⁶. (Cité dans *ibid.*, f. 87)

Aux yeux des Mohawks, explique Stephanie K. Phillips dans « The Kahnawake Mohawks and the St. Lawrence Seaway », la voie maritime est devenue « une métaphore de l'ingérence du gouvernement canadien » et, par voie de conséquence, elle a fini par symboliser, tel un rappel quotidien inscrit à même le paysage géographique et culturel de la communauté, « la nécessité de résister à toute forme d'empiétement portant atteinte à l'autonomie de Kahnawake » (2000, f. ii). Devant la perte d'autonomie et de territoire, l'atteinte à un mode de vie déterminé par une étroite relation au fleuve et le sentiment d'être « confined and ultimately controlled by outside forces », la communauté a réagi en reprenant

⁶⁵ « Lors du fiasco de la voie maritime, les Kahnawakero:non se sont rendu compte que la perception qu'ils avaient d'eux-mêmes — celle de gens courageux, héroïques, “dompteurs de rivières” — entrerait en conflit avec la perception définie juridiquement par l'État : celle d'Indiens inscrits, sous l'autorité d'Ottawa, et donc assujettis aux “intrusions” discrétionnaires du Canada. C'est ici que se terminait leur époque de relative indépendance. » Nous traduisons.

⁶⁶ « La décision de confisquer des terres de la réserve indienne dans le cadre du projet de la voie maritime du Saint-Laurent s'inscrit dans un plan visant à chasser les Indiens de leurs réserves et à les forcer à abandonner leur mode de vie, leur culture et leurs traditions. Le gouvernement canadien continue de porter atteinte à nos droits et de s'introduire de force chez nous. » Nous traduisons.

le contrôle de la situation, de sorte que l'on assiste dans les années qui suivent à un renforcement du nationalisme mohawk à Kahnawake (*ibid.*, f. 48). Dans le film documentaire *Kahnawake Revisited : The Saint Lawrence Seaway I & II*, plusieurs personnes font état d'une détermination à ne plus laisser un tel scénario se répéter, d'une « collective stance against losing another inch for the benefit of the outside » (2009). C'est ce « plus jamais » qui allait se jouer trois décennies plus tard aux abords du pont Honoré-Mercier, pendant la crise d'Oka.

Le film documentaire *Kahnawake Revisited : The Saint Lawrence Seaway I & II* donne à mieux comprendre la relation entre les représentations de la construction de la voie maritime comme incursion et imposition d'une limite coloniale, celles des barricades en travers du pont Honoré-Mercier comme frein posé à l'empiétement en territoire mohawk, ainsi que celle de la lutte à mains nues contre les militaires atterris sur l'île Tekakwitha comme protection contre l'incursion. En effet, les récits des protagonistes témoignent des démarches entreprises par la communauté de Kahnawake pour regagner un accès au fleuve, mais aussi pour obtenir une compensation des gouvernements et des tierces parties telles les compagnies de chemins de fer et d'électricité qui ont installé des infrastructures sur le territoire mohawk. Fait intéressant au regard de la culture politique de Kahnawake dont parle Taiaiake Alfred, une insistance particulière est mise sur l'importance de la coopération et de la réciprocité, et donc d'une cohabitation qui se fasse dans le respect de l'autonomie politique et culturelle de la communauté mohawk. Le 22 août 1990, pendant la crise d'Oka, un énoncé de la position des Kanienkehaka quant aux négociations rappelle l'importance accordée au wampum à deux voies⁶⁷ :

The Kanienkehaka approach these negotiations with the view and firm belief that theirs is and always has been a sovereign nation and that their relationships with the

⁶⁷ Le document s'intitule « Statement of position and proposed agreement in principle, presented by the Kanienkehaka, August 22 1990 » (Archives, centre culturel de Kanehsatake).

other governments in North America is defined by the tenets of the Two Row Wampum⁶⁸.

En évoquant par ce wampum l'imagerie des deux embarcations qui naviguent sur le même cours d'eau sans qu'aucune tente d'imposer sa loi à l'autre, ils signifient ainsi un principe de non-interférence qui se trouve au cœur de la pensée politique iroquoise. À la différence des relations au sein de la confédération iroquoise qui sont symbolisées par le wampum en cercle, les relations des Iroquois aux colons européens et aux sociétés allochtones d'aujourd'hui sont symbolisées par ce wampum à deux voies. Le passage de la forme du cercle à celle des deux lignes parallèles indique la nature des relations à l'intérieur de la confédération et celle des relations avec les nations étrangères. Dans sa thèse de doctorat, Kathryn V. Muller explique que l'arrivée des Européens a amené les Iroquois à conclure d'autres formes d'alliances, dont la chaîne d'alliances qui repose sur deux principes fondamentaux, c'est-à-dire « mutual collaboration on issues of common importance but autonomy to regulate one's internal affairs, even if that meant frequently violating and remaking the alliance » (2008, f. 61).

De manière particulièrement intéressante en ce qui concerne les dynamiques conflictuelles exacerbées par la crise d'Oka, Kathryn V. Muller rappelle qu'au fil des siècles, les politiques assimilatrices des autorités coloniales et des gouvernements suscitent chez les Iroquois un effet de repli sur soi, une fermeture, une posture défensive. En bref, l'intensification de la domination incite les parties à se séparer les unes des autres, puisque l'une d'entre elles refuse de se soumettre à la domination de l'autre. À la différence de la chaîne d'alliances qui met l'accent sur la nécessité de polir les maillons de la chaîne et donc d'entretenir les relations, explique Kathryn V. Muller, le wampum à deux voies fait ressortir une séparation marquée entre les parties. À mesure que le Canada continue d'ignorer l'éthique du kaswentha qui est à la base du wampum à deux rangs, poursuit l'ethnohistorienne, on constate que « increasingly vocal and sometimes forceful displays of

⁶⁸ « Les Kanienkehakas abordent ces négociations avec la ferme conviction qu'une nation souveraine leur est acquise et l'a toujours été, et que leurs relations avec les autres gouvernements en Amérique du Nord sont définies par le wampum à deux rangs. » Nous traduisons.

Haudenosaunee sovereignty dominate political discourses » (*ibid.*, f. 18). Les récits au fondement de l'éthique du kaswentha permettent de comprendre la colère et le mécontentement qui se manifestent à Oka en 1990, puis à Caledonia presque deux décennies plus tard (*ibid.*, f. 20). Tout comme l'imposition de la voie maritime dans les années 1950, la menace d'empiétement et la réticence des gouvernements à négocier de nation à nation pendant la crise d'Oka peuvent être interprétées comme un bris de l'entente consignée dans le wampum à deux rangs. La polarisation à laquelle donne lieu la crise témoigne sans aucun doute de cette dynamique qui amène les parties à se camper sur leurs positions.

La conflictualité

Les questions d'interpellation et de reconnaissance que soulève le conflit armé incitent à recourir aux théories de Georg Simmel (2003) sur le conflit, qui rappellent qu'un élément relationnel commun vient généralement s'entremêler à l'hostilité. Tout en exacerbant les divisions entre les parties antagonistes, le conflit tend à effacer les frontières séparant les groupes que le combat unit sur un même objet, contesté de part et d'autre. Si l'on envisage le conflit comme modulateur des rapports sociaux, il est possible de voir de quelles manières se constituent les interactions et se transforment les imaginaires lors de la crise d'Oka. Ainsi qu'il apparaît lors du siège, le conflit influe fondamentalement sur les rapports réciproques entre les parties et sur la structure interne de chacune d'elles, mais aussi sur la relation globale qui les unit en un tout. Comme on le voit lors de l'événement, les antagonismes liés à la situation de coexistence à l'intérieur de l'ensemble canadien gagnent à être mis en relation avec les configurations issues des pratiques et des récits autochtones d'hier à aujourd'hui, mais également avec celles issues des pratiques et des récits de la conquête coloniale et de la formation étatique. Les revendications et les mobilisations politiques autochtones qui s'intensifient, constate Daniel Salée, « interpellent sans équivoque les Canadiens et les forcent à un examen de conscience sur le sens historique de leur rapport avec les Premiers Peuples » (2002, p. 139). En ce sens, la crise d'Oka ne constitue pas à proprement parler une « crise amérindienne », comme on a souvent désigné le conflit, mais bien une crise qui implique les peuples québécois, canadien et autochtones, et qui incite à repenser les relations qui les opposent et les unissent.

CHAPITRE 2

LES FILMS DOCUMENTAIRES

***Okanada* : du reportage au documentaire**

L'événement politique qui se concentre sur les lieux du siège à l'été 1990 pose la question du territoire et des fondements de sa légitimité. D'une part, il révèle une présence autochtone contemporaine que la société canadienne croyait pour ainsi dire évanouie ou reléguée aux marges ineffectives de l'histoire, de la politique et du territoire; d'autre part, il ramène à l'avant-plan une longue histoire de résistance des peuples autochtones qui continue de s'actualiser. Le conflit armé, générateur de danger et de mise en suspens, provoque une violence et un éclatement dans le même temps qu'il dessine une image nette des antagonismes. Le conflit est caractérisé par une tension entre une performativité de la loi convoquée par les différents gouvernements et tribunaux et une contre-performativité mise en acte par les Mohawks qui dressent des barricades, ce qui a pour effet de révéler à la fois une indépassable fragilité coloniale et une certitude autochtone sans cesse réaffirmée dans les discours des Mohawks sur le territoire et la souveraineté. Les barricades donnent forme à un affrontement entre légalité et légitimité, en ce sens que le rapport de force à l'œuvre durant le siège remet en question la légitimité du monopole légitime de la violence (Benjamin, 1974), ce qui n'est pas sans déranger. La cristallisation du conflit s'accompagne de violentes manifestations de racisme et d'hostilité dans plusieurs communautés allochtones en périphérie de Montréal et ailleurs au pays. Manifestement, le Canada se compose de plus de « deux solitudes », et la perspective d'une souveraineté de la nation mohawk fait craindre une fragmentation territoriale au Québec tout particulièrement, en plus de poser dans l'ensemble du Canada la question délicate des modes de gouvernance à l'intérieur du cadre canadien. Qu'est-ce qui constitue un gouvernement légitime? Avec qui négocier? Sous quelles conditions? Comment déterminer la légitimité d'une occupation du territoire? Que signifie la

coexistence dans les suites d'une conquête coloniale? Qu'en est-il de la reconnaissance des peuples autochtones?

De part et d'autre, tout au long du siège, il s'agit de se distancier d'une forme de gouvernement qui rétrécit son champ d'action et privilégie les intérêts de l'autre, puis de mettre de l'avant une forme de pouvoir qui lui soit propre (Foucault, 1975). L'armée canadienne et les guerriers mohawks qui se font face performant ainsi des ordres politiques et sociaux différents et en partie enchevêtrés, qui entrent en conflit de manière directe et flagrante pendant la crise d'Oka. À l'île Tekakwitha, la protection du territoire par les Mohawks de Kahnawake, qui s'opposent à mains nues à l'incursion des Forces armées canadiennes et de la Sûreté du Québec, figure la limite posée à l'empiètement et témoigne d'une pensée politique iroquoise s'actualisant sous différentes formes. À plus d'un égard, les rapports de pouvoir s'exerçant sur les lieux du siège renvoient à un conflit profondément enraciné qui est ravivé par l'événement. D'une part, la fragilité des sociétés issues de la colonisation se voit exposée par la contestation qui souligne les manquements, les injustices et les violences qui se trouvent en leur fondement, et ce, tout en rappelant le caractère continu de la présence autochtone sur le continent. D'autre part, la dislocation et la désorientation causées par le processus d'exil spatial et idéologique sont remplacées, dans l'espace du siège qui se dessine, par l'affirmation et l'expression d'une certitude autochtone qui confirme et valide d'autres façons de raconter et de vivre l'histoire et le territoire. Telle une hétérotopie (Foucault, 1994), le siège de l'été 1990 transforme les rapports entre le visible et l'invisible et, de manière révélatrice, suscite une inversion des rapports habituels de certitude et d'incertitude.

Bien qu'articulé autour des questions de territorialité, de légitimité et de souveraineté, le conflit armé ne se limite pas à l'espace du siège : il s'inscrit également dans l'espace médiatique et l'espace public, où les rapports de force sont aussi mis en jeu. La scénographie du conflit donne à voir les interactions et la façon dont elles sont négociées à la fois sur les lieux du siège et dans l'espace médiatique, où la crise fait l'objet d'une spectacularisation qui

influera sur l'issue du conflit. En effet, les médias diffusent en simultané ce qui se passe sur les lieux du siège, de sorte qu'ils finissent par faire partie intégrante de l'événement dont ils rendent compte. Lors de la crise d'Oka, la lutte des représentations et des images qui se joue dans l'espace public devient sans contredit un moyen d'influencer l'issue du conflit. En effet, comme le souligne Yves Michaud, dans un contexte où les médias contribuent fortement à définir le rapport des individus au monde, « les adversaires ne sont pas les seuls en présence, mais doivent compter avec des spectateurs dont le soutien ou l'hostilité sont importants » (1986, p. 63). Le siège constitue un appel adressé aux sociétés canadienne et québécoise, mais également aux Premières Nations ailleurs au pays. À ce sujet, Lorna Roth fait observer que le conflit armé marque le début d'une « guerre de relations publiques » opposant autochtones et allochtones autour de la question territoriale :

The two confrontations at Kanehsatake and Kahnawake also marked the beginning of a public relations war between First Nations and non-native communities in Canada, as the struggle over native land rights in urban regions escalated. That summer, the Kanehsatake and Kahnawake communities became internationally scrutinized focal points for all outstanding and residual grievances among Indians and non-native governments in Canada⁶⁹. (Roth, Nelson et David, 1995, p. 50)

Le siège qui concentre en un point les revendications territoriales et politiques des Mohawks devient un réceptacle et un point de mire pour les récriminations passées et présentes des Premières Nations à l'égard des gouvernements. Immédiatement après l'échec de l'accord du lac Meech, la crise d'Oka vient toucher aux fondements mêmes du Canada. Tout en contribuant à forger des imaginaires du siège et à engendrer des figures centrales de la confrontation, telles celles du *warrior* mohawk et du soldat canadien, la lutte des images et des représentations a pour enjeu fondamental la circonscription et la délimitation des légitimités. De manière significative, cette lutte met en relief des différences de perception en

⁶⁹ « À un moment où les tensions entourant les droits fonciers en régions urbaines augmentaient, les affrontements de Kanehsatake et de Kahnawake ont marqué le début d'une guerre de relations publiques entre les Premières Nations et les communautés non autochtones du Canada. Cet été là, les communautés de Kanehsatake et de Kahnawake sont devenues des points focaux minutieusement examinés pour tous les griefs résiduels et non réglés entre les autochtones et les gouvernements non autochtones du Canada. » Nous traduisons.

fonction des appartenances et des positions par rapport au conflit⁷⁰. Si le conflit armé et les négociations qui ont lieu dans la sphère politique posent la question de l'autorité et de la parole légitimes, la lutte des images et des représentations qui a cours dans les médias pose quant à elle celle de l'objectivité et de ses fondements. Comme nous l'avons vu en introduction, la représentation médiatique du conflit armé soulève la question de l'objectivité et, de manière corollaire, celle des cadres de référence, des structures hégémoniques et des biais associés à différents médias de l'information. De quelle manière sont présentés les enjeux politiques que met en lumière le conflit sur les lieux du siège? Que dire des images sensationnalistes de cette scénographie conflictuelle d'identités antagonistes quant à la territorialité? Qui croire quand l'on sait que les acteurs politiques prennent des positions stratégiques et que, de surcroît, les représentations du conflit à la télévision ne sont pas nécessairement objectives ni — de ce fait — « vraies »? Quels intérêts se trouvent derrière ces différentes postures et représentations?

À ce sujet, Marc Ferro fait observer qu'à mesure que fut contestée sa prétention à produire un discours vrai, « l'image télévisuelle est devenue un enjeu à la fois culturel et politique » (1993, p. 13). Par conséquent, le rapport de force qui se joue à Kanehsatake et à Kahnawake passe également en grande partie par le spectacle médiatique, d'où l'importance de maîtriser ou d'exploiter les différents médias. Indiquant le rôle prépondérant joué par la télévision dans le déroulement du conflit armé, des militaires racontent qu'ils suivent les opérations en direct à la télévision, ce que font aussi bien sûr les Mohawks de Kahnawake et de Kanehsatake. Les reporters et journalistes jouent un rôle actif et crucial tout au long du siège, principalement entre le jour de la fusillade, où l'événement fait irruption, et la dernière journée du siège à Kanehsatake, mais également dans les périodes qui le précèdent et le suivent. Une partie de ce matériel filmé sera repris dans des films documentaires sur la crise

⁷⁰ Voir à ce sujet « Rights and Warriors. Media Memories and Oka » (Valaskakis, 2005); « Three Women, a Mouse, a Microphone, and a Telephone: Information (Mis)Management During the Mohawk/Canadian Governments' Conflict of 1990 » (Roth, Nelson et David, 1995); « Whose Face Anyway? Images of First Nations Protest and Resistance in Kahnawake and Kanesatake, Kanien'kehaka Territory 1990; a Study in the Social Construction of Voice and Image » (George H. Doyle-Bedwell, 1998); et *Oka par la caricature : deux visions distinctes d'une même crise* (Brisson, 2000).

d'Oka, notamment *Okanada : Behind the Lines at Oka* de Catherine Bainbridge et Albert Nerenberg (1991) et *Kanehsatake : 270 ans de résistance* (1993) d'Alanis Obomsawin, qui seront analysés dans ce chapitre. En tant que pouvoir, précise Marc Ferro, « l'image télévisuelle vient rejoindre l'image filmique : elle est à son tour document historique et agent de l'Histoire dans une société qui la reçoit, mais aussi, ne l'oublions pas, la produit » (1993, p. 17). À la croisée de l'histoire, de la politique et des stratégies médiatiques, les films documentaires réalisés à partir du matériel tourné sur les lieux du siège amènent à s'interroger sur les raisons pour lesquelles certains récits s'imposent alors que d'autres finissent par s'effacer (Cyr et St-Amand, 2010). Ils reconstituent l'événement en exploitant le redoublement de la performance des acteurs (performance événementielle et performance filmique), en donnant une voix aux acteurs-témoins de l'événement et en misant de différentes manières sur une tension entre la documentarisation et la fictionnalisation, de sorte que l'événement demeure agissant sous d'autres formes même une fois terminé.

La caméra du journaliste derrière les barricades

Le film documentaire *Okanada*, réalisé à partir d'images et de témoignages filmés par un journaliste canadien qui s'est glissé derrière les barricades au cours des derniers jours de la crise d'Oka, donne à mieux saisir le rôle de la caméra sur les lieux du siège et permet d'explorer les relations entre la démarche journalistique et la démarche documentaire dans le contexte de ce conflit territorial. Nous proposons ici une analyse de ce film documentaire dans sa relation à la scénographie du siège lors des derniers jours de la crise d'Oka ainsi qu'aux images médiatiques des guerriers mohawks.

Le siège qui débute avec l'intervention policière se conclut par l'intervention officielle des Forces armées canadiennes. On peut distinguer, à titre indicatif, différentes phases de ce conflit territorial qui se déroule sur de longs mois en 1990. L'occupation de la pinède qui s'étire du 9 mars 1990 au 11 juillet 1990 peut être envisagée comme la première, laquelle est suivie d'une seconde phase marquée par l'irruption de l'événement lors de la fusillade et par

les affrontements entre contestataires mohawks et forces policières. La troisième phase correspondrait à la période où l'armée canadienne, appelée sur les lieux pour appuyer les forces policières, resserre graduellement son périmètre jusqu'à ce que la circulation sur le pont Honoré-Mercier soit rétablie et que les derniers militants à Kanehsatake soient forcés de quitter leurs positions. Cette dernière phase se divise à son tour en deux périodes distinctes. D'abord, celle débutant avec le déploiement officiel des Forces armées canadiennes en vertu de l'Aide au pouvoir civil et culminant, grâce à une entente négociée entre des militaires et des Mohawks de Kahnawake, avec le démantèlement conjoint et concerté des barricades érigées en travers du pont Honoré-Mercier à la toute fin du mois d'août, après cinquante-cinq longs jours de siège. La deuxième période, qui fait l'objet du film documentaire *Okanada*, est celle où les contestataires mohawks sont poussés dans leurs derniers retranchements au centre de désintoxication de Kanehsatake, où le conflit armé se dénouera finalement. Les suites du conflit armé sont moins médiatisées, bien qu'elles soient marquées par les arrestations, les enquêtes et les procès, ainsi que par les répercussions découlant du conflit, telles que le stress post-traumatique et les tensions politiques et sociales qui mettront longtemps à s'apaiser tant à l'intérieur de chacune des communautés que dans leurs relations avec les communautés allochtones environnantes.

Le démantèlement des barricades du pont Honoré-Mercier, qui constituaient jusqu'alors un levier politique de taille pour les contestataires mohawks, a pour effet d'isoler les militants mohawks tenant les positions à Kanehsatake et de provoquer la consternation dans leurs rangs. Réginald Gagnon, un militaire présent dans le secteur de Kanehsatake à l'été 1990, souligne dans son livre *Fait d'armes à Oka* que « le démantèlement des barricades de Châteauguay le 30 août eut un effet dévastateur sur le moral et la détermination des Warriors de la région d'Oka », puis constate que ces derniers ont dès lors disparu de la vue et n'étaient plus présents aux barricades (1994, p. 67-68). Le 1^{er} septembre, « face aux caméras qui filmaient toute cette action, tant [du côté des militaires] que de celui des Warriors » (*ibid.*, p. 105-106), l'armée canadienne met à profit la situation stratégique et exerce une nouvelle poussée sur les Mohawks qui soutiennent le siège à Kanehsatake, ce qui crée une situation extrêmement tendue. L'armée canadienne reprend la dernière barricade mohawk, soit celle

qui avait été érigée en travers de la route 344 à l'aide de véhicules policiers renversés, le jour de la fusillade ayant marqué le début du conflit armé. Les derniers contestataires se réfugient alors dans le centre de désintoxication *Onen'to:kon*, « sous les pins », dont l'ouverture quelques années plus tôt avait suscité de fortes frictions entre les communautés⁷¹. Pour faire pression sur les Mohawks et leurs sympathisants derrière les barricades, les Forces armées canadiennes interdisent les entrées dans le périmètre et coupent les communications, installant plutôt une ligne téléphonique reliant directement les Mohawks aux militaires. Le siège menace alors de se conclure dans l'ombre, ce qui invite à réfléchir à la question de la surveillance des actes posés et à celle de la médiatisation du conflit.

À ce moment, vers la toute fin de l'été, la Canadian Broadcasting Corporation (CBC) somme les dernières équipes de journalistes de la télévision de se retirer du périmètre encerclé par l'armée canadienne, car on craint pour leur vie. Après plus de soixante jours de siège, apprend-on dans *Okanada*, le journaliste canadien Albert Nerenberg se fraye un chemin dans les boisés et se glisse subrepticement sous les barbelés de l'armée canadienne en compagnie du photoreporter canadien Robert Galbraith, déterminé à ne pas laisser l'événement se conclure dans l'ombre. Ayant été reconnus comme reporters par les gens derrière les barricades, les deux hommes captent de l'intérieur les derniers jours du siège. C'est à partir des images tournées alors ainsi que de documents d'archives et d'actualité que Catherine Bainbridge et Albert Nerenberg réalisent en 1991 le film documentaire *Okanada*. La même année, le photoreporter Robert Galbraith participe à la publication du livre *This Land is our Land: The Mohawk Revolt at Oka*, dans lequel se trouvent des entrevues réalisées derrière les barricades à Kanehsatake et plusieurs de ses photographies montrant des scènes que l'on aperçoit également dans *Okanada*. Fondé sur une tension entre la médiation et l'expérience, de même qu'entre l'enregistrement des traces et la subjectivité, le film propose au spectateur de vivre les derniers jours du siège aux côtés de la cinquantaine d'hommes, de femmes et d'enfants poussés par l'armée canadienne dans leurs derniers

⁷¹ Des citoyens d'Oka avaient voulu empêcher l'ouverture de ce centre de désintoxication destiné à une clientèle autochtone, et ce, malgré le fait qu'un tel établissement accueillant une clientèle allochtone se trouvant déjà à proximité.

retranchements à Kanehsatake. Fait à noter, les guerriers interviewés par Albert Nerenberg sont les mêmes militants que les gouvernements et les médias dépeignent comme des *warriors* hors-la-loi, les associant explicitement au terrorisme, à la contrebande d'armes et de cigarettes, ainsi qu'au crime organisé. Ce discours des idéologies dominantes a bien entendu pour conséquence d'isoler de plus en plus les Mohawks qui sont derrière les barricades, non seulement sur le plan matériel, mais aussi sur le plan symbolique. Dans cette perspective, il est intéressant d'observer de quelle façon la spectacularisation de l'événement et sa médiation cinématographique se conjuguent dans le film documentaire *Okanada*. Nous verrons en quoi le film a recours à une esthétique du témoignage afin de mieux faire ressortir l'expérience telle que vécue de l'intérieur du siège et en quoi, dans un contexte de parole minée, il pose aussi la question du jugement et de l'énonciation de la vérité dans l'espace public.

Le paradigme de la vue lié à l'événementialité

L'événement qui fait irruption le 11 juillet 1990 constitue l'entrée en matière du film documentaire *Okanada*. Après un premier générique qui informe le spectateur qu'il reste quelque deux mille revendications territoriales non réglées au Canada, dont celle de Kanehsatake, on voit défiler à l'écran, au ralenti et au son d'une musique nostalgique et inquiétante, des images du cimetière menacé par le projet de développement de la municipalité d'Oka en 1990. Signalant l'ancienneté du lieu — et celle de son occupation par les Mohawks —, une scène donne à voir des pierres tombales dispersées au milieu de grands pins, inclinées par le temps; l'érosion des pierres et l'effacement des noms qui y sont gravés, ainsi que la vue des herbes et des arbustes reprenant leurs droits, achèvent de confirmer le grand âge du cimetière. Pendant que ces images défilent, on entend la voix de Susanne Oak, une femme mohawk de Kanehsatake qui a participé au siège, puis on aperçoit son visage, avec en arrière-plan des images du cimetière où elle se trouve tandis qu'elle décrit le lieu et la relation de la communauté à celui-ci, après quoi elle rappelle le contexte de l'intervention policière du 11 juillet 1990 :

My name is Susan Oak. I'm from Kanehsatake. This is our cemetery. We've been in this area for as long as we can remember. There has always been Mohawks here. The mayor of Oka, Jean Ouellet, wanted to expand the golf course from nine holes to eighteen holes. They were to go around our graveyard, which... they already have their parking lot next to graveyard and golf balls have been found in the graveyard. It's not a large forest, but it's... it's the only forest that's around here. There is all kinds of medicine, and the trees are very old. And they would have destroyed all that for... a golf course. The Mohawks here had set up a peaceful blockade in our pines, in March. The mayor of Oka, Jean Ouellet, called in the police, the provincial police. On July 11th, the people here woke up to tear gas⁷².

Les images de Susanne Oak en train de résumer les enjeux du conflit territorial sont entrecoupées d'images de golfeurs sur le terrain du club de golf d'Oka. La description de l'occupation pacifique de la pinède par les Mohawks puis de l'appel du maire d'Oka aux forces policières est appuyée par des photos d'archives montrant les barricades en rondins et le maire levant la main pour signifier qu'il refuse d'en entendre davantage. Immédiatement après la dernière phrase prononcée par Susanne Oak à l'effet que les gens de Kanehsatake se sont réveillés à l'odeur des gaz lacrymogènes le matin de l'intervention policière, le film enchaîne en montrant des images des grands pins de la pinède embrouillés par la fumée des gaz. On entend alors une autre voix à la respiration saccadée, identifiée comme étant celle de la journaliste mohawk Marie David, commenter en direct l'arrivée des policiers, puis la projection de gaz lacrymogènes dans la pinède et le début du démantèlement des barricades. Ayant décrit le retrait des Mohawks dans les boisés (« Mohawks are backing off »), elle fait état avec inquiétude de l'entrée des premiers policiers dans la pinède, puis exprime son incrédulité lorsque retentissent deux premiers coups de feu : « Shit! This is real folks... this ain't no movie. » La scène est bien réelle, bien qu'elle semble relever de la fiction. On

⁷² « Mon nom est Susan Oake. Je viens de Kanehsatake. Ceci est notre cimetière. Nous vivons à cet endroit depuis aussi longtemps que nous pouvons nous rappeler. Il y a toujours eu des Mohawks ici. Le maire d'Oka, Jean Ouellet, voulait agrandir le terrain de golf de neuf trous à dix-huit trous. Ils devaient passer autour de notre cimetière, qui... ils ont déjà leur stationnement à côté du cimetière et des balles de golf ont été retrouvées dans le cimetière. Ce n'est pas une grande forêt mais c'est... c'est la seule forêt autour d'ici. Il y a toutes sortes de plantes médicinales et les arbres sont très vieux. Et ils auraient détruit tout ça pour... un terrain de golf. Les Mohawks ici avaient monté une barricade paisible dans notre pinède, au mois de mars. Le maire d'Oka, Jean Ouellet, a appelé la police, la police provinciale. Le 11 juillet, les gens ici se sont réveillés à l'odeur des gaz lacrymogènes. » Nous traduisons.

aperçoit alors des images de la côte Saint-Michel et de la pancarte « Mohawk Sovereign Lands! » clouée à un grand pin afin de marquer la posture prise par les Mohawks, puis, on entend la voix de la journaliste annoncer l'assaut qui est donné (« They're coming in! They're coming in! The cops are in! »). Les enregistrements de l'échange de tirs qui s'ensuit accompagnent des images d'arbres et de fumée de gaz lacrymogènes. La scène de la fusillade demeure invisible à la caméra puisqu'elle se déroule dans la forêt. Ces prises de vues de l'événement qui fait irruption tiennent lieu de préambule et de mise en contexte à ce film documentaire sur la crise d'Oka. Elles renvoient au caractère imprévu et imprévisible du conflit armé qui éclate à l'été 1990, appelant une « déclaration de l'extrême » (Soussana, Nouss et Derrida, 2001, p. 23) et poussant chacun à se demander ce qui arrive.

En raison de la présence des caméras sur les lieux, le traitement de l'événement dans sa contemporanéité apporte une visibilité de tous les instants à la confrontation armée qui tient le pays en haleine. La crise d'Oka, telle qu'elle est construite par sa médiation, place l'image au cœur des tactiques et des stratégies employées aussi bien par les Mohawks que par les gouvernements et l'armée canadienne. À l'affût tout au long du siège, la machine médiatique interprète, sélectionne et filme ce qui se passe aux barricades, faisant ainsi l'événement plus qu'elle ne le dit. Dans un contexte où la relative retenue dont font preuve les deux camps repose sur la promesse faite par chacun de ne pas tirer la première balle, explique Albert Nerenberg, la télévision est perçue comme « un élément pacificateur [...], surveillant de près l'engagement pris des deux côtés à ne pas initier le tir » (Site web *Trailervision*; nous traduisons). La caméra agit donc comme un outil de surveillance dans le contexte tendu de ce conflit armé hautement médiatisé, comme un élément susceptible de dissuader les parties de perpétrer des actes de violence. En tant qu'arbitres et contraintes, les caméras braquées sur les barricades rapportent l'événement autant qu'elles le créent. D'un autre point de vue, la recherche d'images exclusives du conflit armé est assurément motivée par une soif de sensationnalisme dont se nourrit — et qui nourrit — la machine médiatique. Construit de manière à ce qu'une certaine subjectivité se dégage de la caméra, le film documentaire *Okanada* arrive toutefois à transformer le dispositif du voyeurisme en un dispositif du témoignage.

La posture de Nerenberg est particulière. C'est d'abord en tant que journaliste qu'il se fait témoin de l'événement et y participe activement. En 2010, lors du colloque *Regards autochtones sur les Amériques*, il racontait s'être retrouvé au cœur du conflit armé par un jeu de circonstances inédit : à un moment où il travaillait surtout en improvisation, une station de télévision lui a offert un contrat conditionnel à l'introduction d'une caméra derrière les barricades. Les enregistrements audiovisuels qu'il a faits des derniers jours du siège tiennent lieu avant tout de matériel médiatique, mais deviennent également des éléments de preuve et des traces d'histoire. Le journaliste les utilisera ensuite pour rendre compte, en tant que documentariste et narrateur, de l'expérience vécue au cœur de l'événement. Dans le film documentaire *Okanada*, ce qui est donné à voir représente donc essentiellement ce qu'Albert Nerenberg a vu, mais aussi ce qu'il a vécu, en compagnie du photoreporter Robert Galbraith, auprès des Mohawks et de leurs sympathisants demeurant comme lui dans l'incertitude quant à l'issue du conflit armé. L'imperfection de l'image dans les scènes tournées derrière les barricades produit un effet d'authenticité, de même que les déplacements et les soubresauts de la caméra, qui dénotent une fragilité du témoin projeté dans le péril de ce conflit armé. Pendant qu'elle recueille les témoignages des gens qui sont, tout comme elle, plongés dans cet événement traversé de vives tensions, la caméra contribue à faire l'événement qu'elle capte en simultané.

Les enregistrements eux-mêmes sont menacés, comme en fait foi la confiscation de matériel médiatique et filmique par les forces policières et militaires. Plus le conflit progresse, en effet, plus il devient incertain que le contenu capté puisse être transmis, de sorte que le caractère brouillon des plans pris dans le feu de l'action, constituant l'essentiel du film documentaire, rend compte de l'expérience des protagonistes en tant qu'ils sont plongés au cœur de l'événement. En suivant les Mohawks qui sortent à l'improviste des barricades le 26 septembre 1990, par exemple, le caméraman court et trébuche, laissant sa caméra filmer le sol et les arbres, en imitant la mobilité d'un regard, puis les arrestations effectuées par les soldats au milieu du chaos. Le spectateur est immanquablement incité à prendre le parti de la

caméra-témoin : ayant vu lui-même les images, il est pris d'une sorte de vertige à l'idée que le film soit saisi et que le témoignage qu'il contient ne soit pas transmis, et ce, même s'il sait pertinemment que ce ne sera pas le cas puisqu'il y a accès à ce moment précis. Le générique nous apprend que le journaliste Albert Nerenberg a été arrêté et battu, mais qu'il a réussi à sauvegarder ses cassettes vidéo en les confiant à un ami avant son arrestation. En traversant le périmètre isolé afin de mettre en lumière ce qui s'y passe, la caméra se transforme en témoin et transmet l'événement en tant que tiers. Présente tout au long de la crise, la volonté de capter l'expérience et d'en conserver les traces se voit renforcée du fait que cette caméra est l'une des dernières, avec celle de la cinéaste abénaquise Alanis Obomsawin, à pouvoir enregistrer ce qui se passe à l'intérieur du périmètre.

S'il évoque l'idée d'une contingence comme celle d'une fermeture, le siège appelle aussi à l'ouverture et à la mutualité. De fait, l'enceinte circonscrit les appartenances en un lieu, à partir duquel est mis à profit tout un réseau de relations et d'intérêts pour mobiliser des appuis et bâtir une convergence. Lors du siège, des appels à l'aide sont lancés aux six nations de la confédération iroquoise; des délégués mohawks se rendent au siège de l'Organisation des Nations-Unies à Genève pour faire entendre leur cause; les Mohawks demandent la présence d'observateurs internationaux sur les lieux du siège afin de documenter les violations des droits de la personne; deux cents chefs autochtones convergent à Kahnawake en juillet pour tenir une rencontre sur les enjeux du conflit et quelque mille cinq cents manifestants se rassemblent au camp de la paix à Oka, en appui à Kanehsatake, concrétisant dans l'espace les appuis provenant des Premières Nations et de leurs sympathisants. Par ailleurs, la durée du siège crée un espace d'expression que les Mohawks mettent également à profit de façon stratégique, notamment pour obtenir des appuis sur la scène nationale et internationale. À la fois tribunes publiques et outils stratégiques, les médias jouent un rôle clé dans la mobilisation des appuis et dans la médiation de l'expérience, comme le montre notamment Donna K. Goodleaf dans son livre *Entering the War Zone* (1995e). Dans le même esprit, Timothy C. Wineguard note que les Forces armées canadiennes constatent que la présence des journalistes, bien qu'elle ait pour effet de réduire la possibilité d'une éruption de violence, contribue à prolonger la crise. La persistance de la crise accroît les probabilités que

surviene un incident désastreux, mais elle permet également aux Mohawks de mettre à profit les moyens de communication pour mieux faire valoir leur cause auprès des institutions et du public (2006, f. 259). En plus des centres des médias et des radios communautaires mobilisés dans la communauté de Kanehsatake et de Kahnawake tout au long du siège, les contestataires qui se sont retranchés dans le centre de désintoxication se servent d'un réseau de communication qui leur permet, presque jusqu'à la toute fin du conflit, de rester en contact avec Kahnawake et Akwesasne (*ibid.*, f. 286), et donc avec l'extérieur des barricades. Ils maintiennent ainsi des communications qui influenceront sur l'issue du conflit de différentes manières, que l'on pense aux appuis logistiques, à l'information stratégique ou à l'opinion publique.

Dès l'arrivée de l'armée canadienne sur les lieux, il devient évident que le déploiement d'une plus grande force permettrait de faire rapidement cesser le siège. Toutefois, puisqu'il serait inconcevable de lancer un assaut militaire risquant d'entraîner d'autres pertes humaines, l'objectif des Forces armées canadiennes consiste à se saisir progressivement des lieux de manière à forcer la reddition en limitant la violence. Pour mieux faire pression sur les Mohawks qui défendent physiquement et symboliquement leurs positions, l'armée canadienne orchestre une stratégie de relations publiques visant à faire prévaloir le récit officiel de l'événement dans le même temps qu'elle met en œuvre une stratégie de l'isolement consistant à limiter les entrées, à inciter les sorties et à resserrer le contrôle des communications (Collier, 1991; Roth, Nelson et David, 1995). Les Forces armées canadiennes mettent sur pied des centres des médias qui relaient quotidiennement des informations aux médias et, conséquemment, au public autochtone et allochtone, y compris aux Mohawks derrière les barricades. Le général de Chastelain explique à ce sujet :

To keep the media informed of what the CF was doing and to reassure the public that everything possible was being done to enforce law and order and to avoid further death or injury, I made the point in an early TV appearance that we would

announce what we were doing before we did it, so there could be no surprises. That affirmation was held to, by and large⁷³. (2012, entretien)

Les Forces armées canadiennes se préoccupent donc de la perception que le public se fait du conflit, explique Timothy C. Wineguard (2006, f. 250-264), et c'est aussi le cas du gouvernement fédéral qui est d'ailleurs directement interpellé par les enjeux politiques soulevés par le conflit. Comme le fait observer Amelia Kalant dans *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada* (2004), la crise d'Oka met en scène un conflit territorial, mais également une lutte pour la signification des conditions et des imaginaires liés à l'identité et à l'appartenance, ce qui fait que la capacité du gouvernement à construire l'événement par le biais des médias est déterminante. De fait, les représentations médiatiques et les caméras sur les lieux du conflit jouent un rôle crucial dans le déroulement du siège, relayé en simultané dans les médias, parfois même en continu, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. À mesure que les Forces armées canadiennes resserrent leur étau, elles mettent en œuvre des moyens pour écarter physiquement les journalistes et les médias du périmètre délimité par le siège. Dans le même mouvement, les autorités militaires et politiques entreprennent de discréditer la parole des journalistes qui demeurent à l'intérieur des barricades, en même temps que celle des guerriers mohawks. Les journalistes sont fréquemment accusés de faire des reportages biaisés; on les soupçonne même d'être atteints du syndrome de Stockholm (Wineguard, 2006, f. 321-322), et ce, malgré le fait qu'ils demeurent sur les lieux de leur propre gré et ne sont nullement pris en otage par les Mohawks. Ce soupçon mine de manière implicite la parole des Mohawks derrière les barricades, puisqu'ils apparaissent dès lors comme la source de ce biais. Contrariée par la difficulté de communiquer avec les contestataires derrière les barricades, l'Association canadienne des journalistes reproche aux Forces armées canadiennes d'exercer une censure qui entrave la liberté d'expression et l'information au public. Déplorant que les points de presse donnés par l'armée canadienne finissent par constituer l'essentiel de

⁷³ « Pour tenir les médias au fait des actions des FC et afin de rassurer le public que tout était fait pour faire respecter la loi et l'ordre et pour empêcher tout autre décès ou blessure, j'ai affirmé lors d'une apparition télévisée que nous annoncerions ce que nous ferions avant de le faire, de sorte qu'il n'y ait aucune surprise. Dans l'ensemble, cette affirmation a été respectée. » Nous traduisons.

l'information concernant ce qui se passe derrière les barricades, le journaliste Julian Sher, président de l'Association canadienne des journalistes, déclare :

The fundamental issue in this crisis right now is who decides. Who decides if the journalists are biased? Who decides if the reports are balanced? Who decides what news gets out? Is it an army general, is it a federal cabinet minister, is it the editors and the journalists working across the country, and ultimately, is it the readers and the viewers of television? Our position is very firm on this : there is censorship going on, and at a time when the government is talking, and the army is talking about the final sprint in this crisis, it is vital that Canadians across the country get all sides of the story, and right now a big part of that story is going on behind the barbed wire in that treatment center⁷⁴. (Archives Kahnawake)

C'est dans ce contexte qu'Albert Nerenberg et Robert Galbraith se glissent derrière les barricades à l'insu de l'armée canadienne. Dans *Okanada*, le narrateur souligne l'efficacité de la stratégie d'isolement qui consiste à bloquer le récit depuis l'intérieur du siège : « ainsi isolés du monde extérieur, les Mohawks sentirent que l'opinion publique avait changé » (nous traduisons). De même, Amelia Kalant fait observer qu'à mesure que le conflit progresse, les gouvernements reprennent le contrôle des relations médiatiques, ce qui se répercute directement sur la couverture médiatique et l'opinion publique qui se montrent de moins en moins favorables aux Mohawks. De manière paradoxale, le journaliste Albert Nerenberg, équipé de sa caméra, tient à filmer le dénouement d'un siège que l'on cherche à dissimuler alors même qu'il est exposé aux yeux du monde entier. À l'instar d'autres journalistes souhaitant accéder au cœur de l'événement, Albert Nerenberg ne cherche pas à couvrir ce dernier dans son entièreté, mais espère arriver à capter des images et des témoignages de ce qu'il advient derrière les barricades. Conséquemment, le film *Okanada* ne propose pas une analyse globale de l'événement, mais donne à voir ce qui se passe à l'intérieur du siège. De ce fait, il rend compte de l'expérience vécue sur ces lieux, et non dans

⁷⁴ « L'enjeu central de la crise actuelle est "qui décide"? Qui décide si les journalistes sont biaisés? Qui décide si les rapports sont équilibrés? Qui décide quelle nouvelle est publiée? Est-ce un général de l'armée, un ministre fédéral, les éditeurs ou les journalistes travaillant d'un bout à l'autre du pays ou, finalement, les lecteurs et les téléspectateurs? Notre position sur ce sujet est très claire : il y a de la censure et, à un moment où le gouvernement et l'armée parlent du sprint final dans cette crise, il est essentiel que les Canadiens de partout au pays aient accès à tous les côtés de l'histoire. En ce moment, une grande partie de l'histoire se déroule derrière les barbelés entourant le centre de traitement. » Nous traduisons.

l'ensemble de la communauté de Kanehsatake, dont l'expérience n'est pas relatée si ce n'est par l'entremise de l'histoire que partagent les membres de la communauté et de la nation mohawk élargie. Ce point de vue particulier, bien que forcément partiel, contribue néanmoins à la compréhension globale du conflit.

L'objectif médiatique et politique de la démarche journalistique et documentaire consiste donc à faire sortir l'expérience du lieu assiégé. Tout comme le conflit politique dont il rend compte, le film documentaire contribue à mettre en lumière la profondeur enfouie du non-événementiel qui remonte à la surface lors de l'événement (Nora, 1974). En ce sens, l'événement transforme les rapports du visible et de l'invisible non seulement eu égard à la mise en valeur des faits historiques, mais aussi en ce qui a trait à la situation contemporaine qui en découle directement. En mettant en lumière les violences perpétrées dans l'ombre par les nations colonisatrices à l'endroit des peuples autochtones, la rupture événementielle contribue à transformer momentanément le champ de visibilité. De même, en circonscrivant le conflit territorial dans l'espace, le siège hautement médiatisé soutenu par les Mohawks fait surgir une présence autochtone contemporaine en plein centre de l'espace dominant, ce qui donne lieu à différentes configurations selon les points de vue.

À cet effet, Gail Guthrie Valaskakis fait observer que la crise d'Oka, tout comme le siège de Wounded Knee en 1973, constituent pour les autochtones des formes de résistance qui représentent des « assertions of cultural persistence », tandis que du point de vue allochtone, ces événements apparaissent comme des « episodic explosions of political confrontation, which are ahistorical and unpredictable » (2005, p. 36). Les prises de position dans l'espace du siège, ainsi que les différentes perspectives qui en délimitent la représentation renvoient au paradigme de la vue que nous avons évoqué au début du premier chapitre. En effet, le siège porte à la visibilité un différend de longue date en plus de témoigner d'une histoire marquée par des politiques d'assimilation qui ont mis à mal les peuples autochtones en cherchant à les faire disparaître, notamment en les absorbant dans le corps politique canadien par le biais des pensionnats fédéraux conçus pour « civiliser » et

« christianiser » les enfants. Au début du XX^e siècle, le surintendant des Affaires indiennes Duncan Campbell Scott se disait déterminé à trouver « a final solution to the Indian Problem », formulation qui évoque aujourd'hui de bien sombres événements :

I want to get rid of the Indian problem. I do not think as a matter of fact, that the country ought to continuously protect a class of people who are able to stand alone... Our objective is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic and there is no Indian question, and no Indian Department⁷⁵. (Legacy of Hope, [s. l. n. d.]

L'honorable juge Murray Sinclair, président de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada, considère que les pensionnats ont perpétré une forme de génocide selon la définition proposée par les Nations unies, qui mentionne le fait de retirer les enfants de leur milieu en raison de leur origine raciale afin de les placer dans un autre milieu pour les endoctriner (*Le Devoir*, 17 février 2012). Au Canada, pendant environ un siècle, soit entre 1870 et 1996, environ 150 000 enfants autochtones, inuits et métis furent forcés de fréquenter ces institutions fédérales. La séparation des enfants autochtones de leur famille doublée de l'empiétement territorial insistant et de la marginalisation économique, politique et culturelle des peuples autochtones ont contribué de diverses manières à effacer la présence autochtone de la société dominante. Dans ce contexte historique trouble, l'action des Mohawks qui affirment à fin du XX^e siècle une résistance sans équivoque sur les lieux du siège constitue un démenti public des prévisions assimilatrices du gouvernement canadien. En s'imposant avec force dans l'espace public canadien et québécois lors de la crise d'Oka, les Mohawks viennent témoigner d'une présence dont la réalité fait contraste avec un imaginaire — et des pratiques politiques — qui les réduit à une figure de l'absence et envisage les relations réciproques en fonction de leur supposée disparition à venir. En 2010, Albert Nerenberg racontait que la crise d'Oka fut un moment décisif pour les Mohawks, mais aussi pour les autres peuples autochtones ailleurs au Canada : « That was the point when people were like : no, we are not gonna go away, we are not going to assimilate, and we are not going to

⁷⁵ « Je veux me débarrasser du problème indien. Je ne crois d'ailleurs pas que le pays doive continuellement protéger un groupe de gens capables de se tenir debout seuls... Notre objectif est de continuer jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada qui n'ait pas été absorbé dans la société et qu'il n'y ait plus de question indienne ni de ministère des Affaires indiennes. » Nous traduisons.

disappear. » (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010) Le siège constitue en ce sens une véritable déclaration d'existence.

En plus de créer la scène du témoin, le siège atteste donc la présence mohawk qui maintient ses positions et survit malgré les aléas de l'histoire. C'est ce que met en relief le film documentaire *Okanada*, qui donne à entendre la parole des militants communiquant leur point de vue sur la situation. Dans une scène du film, Loran Thompson, un homme mohawk d'Akwesasne, souligne la détermination de son peuple et fixe la caméra d'un regard qui à lui seul témoigne de l'échec de l'entreprise d'assimilation identitaire. « It's never going to end », affirme-t-il, manifestement en réponse à une question lancée par le journaliste qui se tient devant lui. Assis sur une chaise de parterre dans la pinède, il poursuit en supposant que certains d'entre eux, en sortant des barricades, seront probablement emprisonnés en raison de leur participation au conflit. Ils passeront peut-être quelques années ou quelques jours en prison ou bien n'iront pas du tout, « we don't know », conclut-il. D'un ton calme et ferme, pendant que se fait entendre le vrombissement d'un hélicoptère qui survole les lieux, il met les choses en perspective en précisant que les enjeux ne se limitent pas au moment immédiat : « But many children have seen what is going on. A nation never dies, unless the people are willing to let it die. » Loran Thompson continue d'un ton déterminé en réaffirmant le lien continu des Mohawks au territoire : « There are no papers anywhere where Québec or Canada can prove that the Mohawks sold their territory or have been conquered. Never! There's no document you can find anywhere. We've never sold this country. We never will. » De manière intéressante, il insiste non pas sur l'état de dépossession, mais bien sur la résistance continue de son peuple, laquelle est symbolisée par le drapeau guerrier que donne à voir le plan suivant.

Plutôt que de faire l'historique du conflit, le documentaire explore le temps par le biais des témoins qui le reconstituent et qui témoignent de qui ils sont, au moment où ils se tiennent dans l'espace du siège. En plus de réitérer des propos tenus par les Mohawks de Kanehsatake qui réaffirment inlassablement leurs droits sur ces terres depuis le début des

différents avec les sulpiciens au XVIII^e siècle, le discours de Loran Thompson insiste sur l'importance de l'acte de vision pour maintenir la volonté de résistance des générations à venir. Il met aussi en relief la position privilégiée du témoin face à l'événement, particulièrement en ce qui concerne les enfants qui en porteront l'héritage. Si l'on se fie aux personnes interviewées par Albert Nerenberg, le témoin oculaire est appelé à se porter garant à la fois de la transmission de l'expérience et de la conservation d'une trace mémorielle vive qui le convoque aussi en tant que témoin historique. La réalisation du film documentaire, par sa motivation et son contenu, répond à une fonction testimoniale : monstration d'un événement marquant qui fait ressurgir un différend historique; enregistrement de témoignages qui font l'événement en même temps qu'ils le disent; et caméra-témoin d'un face à face dont l'effet performatif finit par brouiller la distinction entre documentarisation et fictionnalisation. La caméra se place dans l'épicentre d'un conflit armé qui surgit d'un croisement inédit de circonstances et qui à présent menace de se terminer dans la violence et à l'abri des regards. Le film documentaire, par son introduction directe dans un espace d'expérience, est entendu comme présence, comme performance; le témoin est là parce qu'il résiste et participe à la fois à un acte de performance.

Le siège comme interpellation

La crise d'Oka, que sa médiatisation contribue à construire, place la question de la performance au cœur des préoccupations des Mohawks comme des gouvernements et de l'armée canadienne. Dans la lutte des images qui a cours dans l'espace public tout au long de l'été 1990, les Mohawks s'en prennent au Canada tout en mobilisant des appuis autochtones et allochtones au pays et ailleurs dans le monde. En se montrant inébranlables devant les chars d'assaut et les militaires au cours de ce conflit qui entache la réputation de nation pacifique du Canada, les Mohawks soutenant le siège apostrophent la société canadienne de telle sorte qu'il est désormais impossible d'ignorer l'altérité autochtone et d'entretenir le déni de son existence. L'anthropologue mohawk Kahente Horn-Miller écrit que le siège constitue à la fois « a show of strength and a call for assistance from supporters » (2003, f. 112). Par son caractère tragique et invraisemblable, l'événement qui fait soudainement irruption pousse chacun à se demander ce qui se passe, à se questionner sur celui qui le confronte. Dans une

scène du documentaire *Okanada*, l'image de trois guerriers masqués assis côte à côte, à l'intérieur des barricades, est commentée par la voix d'une lectrice du bulletin de nouvelles télévisé qui demande d'un ton mystérieux : « The Warriors... Who are they? What are they? Why are they? » En guise de réponse filmique, la voix de la commentatrice de nouvelles, évoquant une liste de membres dont l'identité tient du secret militaire, se superpose à des scènes du quotidien derrière les barricades, dont celle d'enfants qui font une course en sautillant, debout dans des poches de maïs. Le montage associe ainsi des visages à la figure du *warrior* construite par les médias, substituant des singularités à des représentations figées. Très présente dans le documentaire, la dimension du visage confronte le spectateur au « faire face », mais cette fois depuis l'intérieur même des barricades. En envisageant le siège du point de vue de l'encercllement, le spectateur éprouve à son tour le sentiment d'être assiégé et observé — plutôt que protégé — par l'armée canadienne. Le documentaire expose un échange de regards qui se joue constamment entre les membres des deux camps, ainsi qu'entre les Mohawks et la caméra-témoin. On voit ainsi ces derniers filmer les soldats, le plus souvent en position de surplomb, les observer à l'aide de jumelles, les prendre en photo, commenter leurs opérations, leur poser des questions, les mettre au défi, souvent par un jeu de caméra subjective qui renforce le sentiment d'identification du spectateur. Introduit sur le lieu même du témoin, le spectateur croise le regard des soldats qui toisent les autochtones en train de les observer, ce qui l'amène à voir l'événement avec les yeux des Mohawks qui soutiennent le siège plutôt que du point de vue des soldats canadiens qui leur font face. Par la médiation des images, la caméra-témoin invite le spectateur à se questionner sur ce qui se passe durant le siège et sur ce qu'il doit en penser.

La matérialité des barricades, la corporéité opaque des individus masqués qui les gardent, ainsi que les témoignages recueillis de l'intérieur du siège font état d'une limite qui s'est vue atteinte, d'une frontière à partir de laquelle il serait tout simplement impensable de reculer : « It just comes to the point, you can't be pushed in a corner anymore », explique à la caméra-témoin Boltpin, un homme mohawk qui se trouve derrière les barricades. La limite évoquée renvoie à l'assaut donné par la Sûreté du Québec le 11 juillet 1990, en présence de femmes et d'enfants, mais également sans aucun doute au processus d'exil spatial et

idéologique qui fait depuis longtemps pression sur les peuples autochtones. Dans le contexte du conflit territorial à Oka-Kanehsatake, elle peut aussi faire référence à la présence du cimetière mohawk qui se trouve sur les terres convoitées par la municipalité d'Oka à des fins d'agrandissement du terrain de golf municipal et de développement domiciliaire. L'opposition entre un lieu récréotouristique à but lucratif et un lieu sacré où reposent les ancêtres ne manque pas de venir renforcer la dimension symbolique du conflit. Comme l'évoquent les images du cimetière que l'on aperçoit dès le début du film documentaire, le siège représente une lutte menée non seulement pour les générations à venir (la perte du territoire menaçant l'avenir de la communauté), mais aussi pour les générations passées (l'atteinte au cimetière faisant craindre un effacement de la mémoire). La perspective de voir une délocalisation d'ossements témoignant de la présence des ancêtres apparaît en effet comme une menace à la transmission. Quelles qu'aient été les visées principales de la municipalité⁷⁶, la question de la protection du cimetière est apparue comme un enjeu symbolique de taille tout au long du conflit.

Dans *Okanada*, les Mohawks interviewés livrent leur témoignage avec en arrière-plan les grands pins de la forêt au cœur du litige, qui représentent à la fois l'enracinement et l'objet du conflit. L'aspect imposant et massif des troncs d'arbres vient appuyer la résolution des gens qui se tiennent dans leur témoignage tout comme ils se tiennent devant la forêt qu'ils sont déterminés à défendre, affirment-ils, au prix de leur vie. À ce point du conflit armé, les enjeux englobent la question élargie de la souveraineté de la nation mohawk, mais la question de la terre demeure centrale en plus d'être conçue de pair avec la souveraineté. Apparaissant dans une photo d'archives au début du documentaire, les barricades de troncs d'arbres érigées dans la pinède et gardées par des individus masqués constituent une sorte de lieu-témoin que l'on protège à l'aide de son propre corps; elles rappellent la verticalité du témoin qui fait obstacle et oriente le regard en même temps qu'il le barre. Outre les barricades érigées en travers de la route, se dressent des voix dont la corporéité, au sens où l'entend Barthes, peut être entendue comme rempart, comme présence qui s'incarne. La voix

⁷⁶ Voir à ce sujet l'article de Pierre Trudel « La crise d'Oka de 1990 : retour sur les événements du 11 juillet » (2009).

tendue de la négociatrice mohawk Ellen Gabriel que l'on voit s'adresser aux médias est le signe de cette corporéité du parler, de cette matérialité de la voix qui tient à la façon dont la voix se tient dans le corps, et vice-versa (Barthes, 1992, p. 225). Par sa puissance et son caractère irréductible, la voix contribue à atteindre et à émouvoir le spectateur.

Les images comme preuves et traces d'histoire

Tout comme les prises de parole s'inscrivent dans le documentaire en tant que traces d'histoire, les images tournées sur les lieux de l'événement sont appelées à circuler dans l'espace médiatique, mais aussi à servir de preuves dans un procès à venir et à faire voir sous un autre angle l'histoire dominante. À ce sujet, il est intéressant de noter que les bandes vidéo et audio qui ont été récupérées auprès des journalistes ayant couvert la crise d'Oka ont servi « d'éléments de preuve qui ont grandement contribué à faire la lumière sur les causes et circonstances du décès du caporal Marcel Lemay » (Bureau du coroner, 1995, p. 32). D'une part, donc, les captations de l'événement sont appelées à constituer des éléments de preuve, et d'autre part, les paroles enregistrées sur les lieux du siège contribueront à mettre au premier plan une histoire longtemps occultée dans la société dominante. Rappelons qu'à l'époque, les téléphones cellulaires dotés de caméras n'étant pas monnaie courante, la présence des médias sur les lieux du siège est plus que nécessaire. C'est sans doute pour cette raison que les gens derrière les barricades reçoivent la caméra-témoin d'Albert Nerenberg et entreprennent de lui communiquer leur expérience. Si les Mohawks interrogés tiennent à ce que l'événement laisse une trace documentaire, c'est peut-être aussi en partie pour inviter le spectateur à s'interroger sur sa propre responsabilité. Ces interrogations mises en récit dans le film documentaire évoquent les critiques adressées au gouvernement fédéral à qui l'on reproche entre autres son inertie dans le dossier de la crise d'Oka. Par exemple, le 23 juillet 1990, le président de l'Institut canadien des droits humains écrit à la ministre de la Justice du Canada pour exhorter le gouvernement fédéral à prendre ses responsabilités comme fiduciaire des terres autochtones, tel que prescrit par la Constitution canadienne de 1867, puis demande à ce dernier d'assurer la sécurité et le bien-être des populations mohawks qui vivent un véritable état de siège, touchées par un manque de vivres et des violences racistes.

Dans *Okanada*, les Mohawks derrière les barricades mettent délibérément en scène des situations où l'on interroge des soldats dans le but précis de leur faire dire devant la caméra qu'ils ne peuvent pas parler, qu'ils ne sont pas responsables. Par exemple, une scène donne à voir un appel téléphonique fait à l'aide de la ligne téléphonique qui relie les derniers retranchés au poste militaire. La femme qui fait cet appel demande au militaire au bout du fil si elle peut faire un appel interurbain, ce à quoi celui-ci répond qu'elle ne peut le faire qu'à condition de sortir des barricades, auquel cas elle ne pourra pas retourner à l'intérieur. Afin de pousser le militaire à statuer sur les positions de l'armée, la femme lui demande ce qu'il adviendra d'elle dans le cas où elle choisit cette option, ce à quoi il répond que la question ne relève pas de son autorité : « It's not for me to answer. » En plus de poser la question de la responsabilité du tiers dans l'événement, la sollicitation d'aveux exige de celui à qui on s'adresse qu'il prenne clairement position. Dans un texte articulé à partir des théories rhétoriques, Alexa Conradi propose d'envisager la crise d'Oka « comme un lieu de non-identification où la présomption de supériorité des valeurs et normes canadiennes (ou québécoises) a été déstabilisée » (2009, p. 553; nous traduisons). Lors de l'événement, les normes sont remises en question en même temps qu'un certain ethnocentrisme, de sorte que le public ébranlé par ce qui est en train de se dérouler sous ses yeux est « called upon to judge from a place of non-identification » (*ibid.*). C'est cette interpellation que rejoue le film documentaire *Okanada* lorsqu'il amène le spectateur à confronter l'image stéréotypée du méchant *warrior* qui circule dans les médias de masse et l'image de gens qui vivent au quotidien la réalité du conflit armé. Tout se passe comme si le contraste entre les deux images indiquait la présence d'une faille ou d'une brèche. Dès lors, le spectateur est appelé à réfléchir à ce qui se passe sur les lieux du siège, ainsi qu'aux enjeux du conflit politique qui mettent à mal les configurations nationales du Canada et du Québec.

Dans *Okanada*, les images de chars d'assaut, d'hélicoptères et de militaires armés encerclant une cinquantaine d'hommes, de femmes et d'enfants mohawks sont mises à profit pour dévoiler le traitement que le Canada réserve aux peuples autochtones. Le film

documentaire, s'ouvrant par les propos de la femme mohawk qui réaffirme, sur les lieux mêmes de la pinède, l'occupation immémoriale du territoire par sa communauté, se termine de manière éloquente par des scènes d'arrestations brutales de contestataires qui, après avoir brûlé leurs armes et célébré une cérémonie, commencent à quitter les barricades à l'improviste, mettant ainsi fin au siège tout en refusant de se rendre. Défilent alors à l'écran des images au ralenti d'une rangée de soldats armés de baïonnettes, faisant face aux hommes, aux femmes et aux enfants mohawks qui sortent des boisés et se retrouvent sur la route au milieu des cris, des altercations et des arrestations. En guise d'unique commentaire durant cette scène finale, on entend des paroles de la version autochtone de l'hymne national du Canada, interprétée par le chanteur et documentariste d'origine micmaque Willie Dunn (dont la musique se retrouve également dans le film sur la guerre au saumon *Les événements de Restigouche* réalisé par Alanis Obomsawin (1984)). Dans *Okanada*, documentaire au titre évocateur s'il en est, ce sont donc les paroles de cet hymne national que se réapproprie Willie Dunn qui font office de commentaires durant les scènes d'arrestations qui concluent le siège :

O Canada, our home and native land

One hundred thousand years

We've walked on your sands

With saddened hearts

We've seen you rob and strip

Everything you prized

While they cut down the trees

We were shoved to the side

To the jails and the penitentiaries

O Canada, once glorious and free

O Canada, we sympathize with thee

O Canada, we stand on guard for thee⁷⁷.

Sur ces paroles, on voit les images d'une femme mohawk que des soldats canadiens maintiennent les bras derrière le dos, en une prise qui semble douloureuse, tandis que d'autres Mohawks sont terrassés par des soldats leur passant les menottes. Au moment où la chanson évoque la marginalisation et l'enfermement des autochtones dans des établissements carcéraux, on voit un des guerriers qui se trouvait derrière les barricades, Robert Skidder, surnommé Mad Jap, menotté et escorté par deux soldats avançant au milieu de la cohue. On voit ensuite les images d'un homme en habit de camouflage, brandissant le drapeau guerrier qui flottait jusqu'alors sur un mât à l'intérieur des barricades, avec à ses côtés, l'air égaré, un des enfants qui se trouvait sur les lieux du siège. Un plan montre une arme de type AK-47 abandonnée par terre, puis le film se termine sur une scène montrant des soldats canadiens alignés en travers de la rue, leur arme pointée en direction de la foule, tandis que l'on entend les dernières paroles de l'hymne national : « O Canada, we stand on guard for thee. » En associant aux arrestations des contestataires à la sortie des barricades l'image de la colonisation du pays, le film documentaire fait entrevoir sous un tout autre angle la défense nationale du Canada. La voix de Willie Dunn n'est pas sans évoquer le film *The Ballad of Crowfoot* que le chanteur a réalisé en 1968 à l'Office national du film. Ce film relate la situation des peuples autochtones affectés par la conquête du continent d'hier à aujourd'hui, soulignant par des images d'archives la répression militaire qui soutient cette entreprise.

Par le tribunal des images qu'il institue, le film *Okanada* apporte un point de vue documentaire sur l'événement. De plus, il fait entendre les témoins qui intentent un procès aux autorités québécoises et canadiennes. Par exemple, un extrait de nouvelles télévisées inséré dans la trame du film documentaire montre la porte-parole mohawk Ellen Gabriel

⁷⁷ « Ô Canada, terre de nos aïeux / Depuis plus de cent mille ans / Nous marchons sur tes sables / Avec le cœur attristé / Nous t'avons vu être pillé et volé / De tout ce que tu chérissais / Pendant qu'ils coupaient les arbres / Nous avons été mis de côté / Dans les prisons et les pénitenciers / Ô Canada, jadis libre et glorieux / Ô Canada, nous sympathisons avec toi / O Canada, nous montons la garde pour toi. » Nous traduisons.

s'adressant fermement aux médias : « They've given us deaf ears. They've not listened to our quests. And it brought us to this point, where people's lives are at stake. » L'absence de reconnaissance est située ici dans la perspective d'une historiographie que les Mohawks mettent de l'avant sur les lieux du siège et dans les médias. Plutôt que de chercher à se justifier par rapport au discours politique dominant qui leur demande de se soumettre et les criminalise s'ils ne le font pas, les Mohawks soutenant le siège font valoir leur propre discours, qui fait dès lors pleinement autorité. S'adressant à la caméra, ils réaffirment l'antécédence et la continuité historiques de la nation mohawk, envisageant la question des droits en la fondant sur le récit iroquois de la légitimité. Projetés dans l'événement, ils témoignent au présent. Dans le même temps, par leur appartenance collective, ils témoignent d'un passé historique qui continue de leur faire violence. Les gens derrière les barricades s'adressent à la caméra-témoin en disant « j'y suis », et ce, tout en sachant que l'enregistrement audiovisuel fera de leur parole un « j'y étais ». Le dédoublement de la performance, par lequel se superposent l'événement qui se construit et la médiation de ce dernier par les images, est ici pleinement à l'œuvre. Comme le cinéma renvoie au témoignage grâce à la vision qu'il présente (Felman, 1990, p. 58), le documentaire produit en soi un effet de présence par la médiation de l'expérience.

Le siège fait apparaître au centre de l'espace public une présence que le documentaire rend à son tour visible par le biais d'images et de témoignages enregistrés sur les lieux de l'événement. Dans une réflexion sur la fonction « politique » du témoin en tant que dispositif de vérité factuelle dans l'espace public, Renaud Dulong (1998; 2009) explique que la vérité d'un événement se situe aussi du côté de l'expérience des individus qui y sont engagés. Le témoignage entendu comme acte de parole tourné vers l'avenir met ainsi l'accent sur la notion d'engagement, ce qui renvoie à une exigence éthique qui lui serait intrinsèque. À ce sujet, Shoshana Felman écrit : « Témoigner, ce n'est pas seulement raconter, mais s'engager et engager par son récit devant les autres : se faire responsable — par sa parole — de l'histoire ou de la vérité d'un événement. » (Felman, 1990, p. 56) Dans *Okanada*, les témoins expliquent être prêts à mourir pour la survie de la nation mohawk et font état d'un sentiment d'appartenance à l'ensemble des peuples autochtones. En même temps que chaque témoin

offre une trace visible et audible d'une expérience singulière, tous refusent de parler en leur propre nom, revendiquant toujours avec insistance l'intérêt d'une communauté qui les dépasse dans une large mesure.

Si cette posture s'explique par la nécessité de faire front commun dans le but d'exercer une force politique, elle participe aussi d'un autre registre. Dans la fonction testamentaire du témoignage, il s'agit en effet de léguer ce qui excède le vécu individuel et, par là, d'interpeller l'autre en appelant son sens de la communauté. En parlant à la caméra, le témoin instaure un lien avec celui qui lui fait face, qui l'écoute et qui n'a pas nécessairement vécu cette expérience. Non seulement s'agit-il de transmettre l'expérience vécue lors de l'événement, mais au-delà, c'est la réalité même de l'existence de la communauté mohawk et sa singularité qu'on vise à faire connaître. Le film documentaire n'appréhende pas la complexité des enjeux politiques du conflit. Par contre, les expériences et les récits singuliers qui y sont transmis témoignent de quelque chose de plus large, notamment de leur inscription dans l'histoire des peuples autochtones. En cela, le documentaire contribue à effectuer la double tâche historique consistant à contrer l'invisibilité et à transformer les imaginaires. Bien que ce ne soit pas l'angle privilégié dans cette analyse, il est intéressant de constater que le film documentaire constitue également une mémoire de l'événement pour les jeunes générations qui ont vécu le conflit dans leur enfance ou le connaissent uniquement par l'entremise de tiers. En 2010, au colloque *Regards autochtones sur les Amériques*, l'actrice mohawk Kaniehtiio Horn racontait qu'à l'âge de quatre ans, elle a vécu, en compagnie de sa mère et de sa sœur, les derniers jours du siège aux côtés des protagonistes d'*Okanada*. En présence d'Albert Nerenberg, elle déclarait que ce documentaire lui avait permis de faire sens d'une partie déterminante de sa vie : « That's how I pieced together a really big time in my life that's shaken me forever. » Son témoignage renvoie ici à la nécessité de l'expression, rendue possible par ce documentaire qui relate le quotidien des gens vivant un événement qui leur fait violence. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question dans l'étude des récits littéraires.

Le dédoublement de la performance

En devenant la scène du conflit, le siège soutenu par les Mohawks constitue une forme de contestation expressive et performative fort recherchée par les médias et, de ce fait, contribue à la prise de parole et à l'affirmation de la présence autochtone dans l'espace public (Krupat, 2002, p. vii; Taylor, 1996, p. 29-37). Le film documentaire *Okanada* rend compte de cette prise de parole et de cette présence affirmée, mais il y a nécessairement déplacement du fait qu'il s'agit d'opérer par le médium filmique un dédoublement de la performance événementielle. Mélange de reportage et de production artistique, le film documentaire *Okanada* établit une relation entre ce qui a eu lieu ailleurs et ce qui se produit sous nos yeux, employant des stratégies qui confèrent à l'œuvre sa nature artistique, comme l'explique Jacques Rancière dans *Le destin des images* (2003, p. 14). La performance sur les lieux du siège souligne l'écart par rapport à ce qui est véhiculé dans la société dominante, entre autres du fait que les guerriers s'y montrent à la fois contemporains et traditionnels, deux caractéristiques que les représentations dominantes des autochtones s'efforcent de séparer. Par ailleurs, le montage du film, n'étant pas une copie fidèle, mais une certaine (re)présentation de l'événement, laisse toute la place à la création de dissemblances : ce qui est montré dans le film n'est pas exactement ce qui se passe sur les lieux du siège. Il reste toujours un écart entre la réalité filmée et le film documentaire. Dans *Okanada*, les Mohawks maîtrisent leur récit, qu'ils livrent d'ailleurs calmement et en peu de mots, sans multiplier les discours. Avec une voix posée, calme, ils parlent sans jamais s'énerver ni gesticuler. La question des terres au cœur du litige est mise de l'avant dans sa forme la plus simple et directe. Par exemple, visiblement agacé par les questions de l'interviewer au sujet des francophones, Ronald Cross refuse d'aller plus loin en déclarant simplement : « This has nothing to do with French or English. This has to do with land, and our rights. » En prononçant ces derniers mots, il fixe la caméra-témoin, puis cesse de parler. Ponctué d'un regard qui en impose, ce moment de silence qui, on le voit bien, devra être brisé par l'interviewer constitue à la fois un défi et une invitation lancés à quiconque souhaiterait venir brouiller la question. Cette façon de faire venir l'autre à soi est intéressante dans la mesure où ce sont généralement les membres des minorités qui font un pas vers l'autre dominant et se conforment au cadre de référence, alors qu'ici, c'est l'inverse qui se produit.

À l'interviewer qui lui demande comment elle se sent au dernier jour du siège, une femme mohawk répond en souriant « glad to be alive », puis se défile aussitôt. La concision des témoignages et les propos qui sont écourtés alors que l'on est curieux d'en entendre davantage poussent à vouloir emboîter le pas au témoin. L'autorité narrative des témoins donne un effet de vérité à la parole. Plus particulièrement, la réitération du propos dans les divers témoignages renforce le lien fiduciaire essentiel à la relation avec le récepteur, sans compter que sur le plan politique, comme le fait observer Diana Taylor, la réitération d'une revendication lui procure une intelligibilité et une légitimité accrues (2003, p. 58). La capacité des Mohawks d'imposer le silence, de raconter et d'être entendus n'est peut-être pas étrangère à la longue tradition orale de ce peuple. Dans « The Emergence of the Mohawk Warrior Flag », Kahente Horn-Miller écrit que « the oral tradition used to communicate the treaties becomes part of us because each time a recitation occurs or a story is told, it is relived » (2003, f. 63). De fois en fois, et selon les récits, la tradition est singulièrement convoquée et vécue. De manière intéressante, Alexa Conradi « suggère qu'en incarnant un style politique mohawk prenant forme dans le contexte d'une culture rhétorique autochtone, les manifestant-e-s à Oka ont permis l'émergence d'une rhétorique de l'écoute qui contribue à la mise en évidence de la partialité des points de vue et ouvre la voie à de nouvelles formes de jugement » (2009, p. 547; nous soulignons).

À la suite de Claude Romano, il est intéressant de noter que l'événement est révélateur parce qu'il nous « convoque à juger de la situation selon une perspective née par lui » (1999, p. 176-177). Le film documentaire, en donnant à entendre et à voir les prises de parole des Mohawks, rappelle au spectateur la partialité des points de vue et amène conséquemment ce dernier à formuler de nouvelles interrogations. De quelle manière peut-on appréhender la posture des Mohawks qui demeurent derrière les barricades jusqu'aux derniers jours du siège? Qu'est-ce qui pourrait expliquer, par exemple, que des individus aussi fortement décriés et criminalisés, souvent même par des gens de leurs propres communautés, tiennent un discours politique qui s'avère non seulement cohérent, mais qui interpelle de plus un très

grand nombre d'autochtones partout sur le continent nord-américain? Le documentaire donne une autre dimension à l'oralité en rendant possible sa réitération au moyen de l'enregistrement, et donc en transformant cette parole en trace. Chose certaine, le médium filmique s'accommode bien des voix et des visages qui contribuent à faire revivre l'événement.

Puisqu'il fait le récit des derniers jours de la crise d'Oka, le documentaire *Okanada* engage plus spécifiquement le spectateur à passer des images spectaculaires qui circulent dans les médias de masse au quotidien factuel des derniers jours du siège. Tandis qu'ils sont représentés dans les médias et dans les discours des autorités comme des hors-la-loi et des criminels qui tiennent leur communauté en otage à la pointe du fusil, les guerriers mohawks que l'on voit dans le film font montre d'une retenue et d'une dignité mises en évidence par leurs gestes et leurs témoignages. On perçoit certes l'indignation dans leurs propos, mais aucune agressivité. Boltpin insiste sur cette maîtrise de soi donnant de la crédibilité aux actions posées par les Mohawks qui soutiennent le siège : « We have controlled ourselves very well here. Native people have always controlled themselves. » Dans le documentaire, la retenue des Mohawks fait donc contraste avec les débordements haineux des allochtones, que le film montre en train de brûler l'effigie d'un autochtone suspendue à un lampadaire, images qui ont aussi été diffusées dans les bulletins télévisés. Ces images viennent renforcer les dires des témoins mohawks et troubler le spectateur, lequel est amené à se ranger du côté du commentateur du bulletin télévisé qui rappelle l'horreur éprouvée quelques décennies plus tôt à la vue d'effigies de Noirs américains brûlées en Alabama par des membres du Ku Klux Klan. Plus tard, Boltpin rapporte d'un air calme et imperturbable les propos xénophobes des manifestants blancs qui disent aux Mohawks de retourner d'où ils viennent. Avec une pointe d'humour, il exprime son étonnement devant un spectacle qui trahit, outre un racisme inquiétant, une ignorance qui tient selon lui de l'irréel : « When I watched the news and I saw these people saying about the Indians, "go back to where you came from"... It's *unreal* that they don't realize that we were here before them! This is *our* land. This is *our* home. » Devant le caractère extrême de la situation, les témoins ont eux-mêmes de la difficulté à croire ce qui leur arrive, ce qui ne vient pas faciliter l'expérience vécue ni sa transmission.

L'humour derrière les barricades

Les événements qui se déroulent à Oka semblent presque irréels tant les antagonismes sont vifs et tant l'élément déclencheur du conflit armé — un terrain de golf — semble absurde. « Tout ça pour un terrain de golf », constate laconiquement Susanne Oak, la femme mohawk qui résume les enjeux du conflit au début du film documentaire *Okanada*. Comment une petite communauté rurale a-t-elle pu se retrouver encerclée par d'imposants effectifs de l'armée canadienne, et ce, du fait d'un conflit qui la propulse au premier plan de la scène internationale? Comment le différend a-t-il pu dégénérer à ce point? Comment l'incompréhension des allochtones peut-elle être aussi grande? Comment peuvent-ils se montrer aussi ouvertement racistes et xénophobes et, de façon plus incroyable encore, ne pas réaliser que les autochtones ne viennent pas d'ailleurs? Et, de manière essentielle, comment peut-on arriver à faire sens de ce qui est en train de se passer?

Comme le note Giorgio Agamben, l'impossibilité de rendre compte de l'expérience peut être dépassée grâce à sa canalisation par la performance. Durant le siège, les Mohawks auront ainsi recours à l'humour, entre autres choses, pour affronter l'événement et pour se donner les moyens de faire sens d'une réalité unimaginable. De la même manière, les réalisateurs d'*Okanada* optent pour une facture humoristique, à mi-chemin entre le reportage et le documentaire, de sorte que le tragique se voit dédramatisé par les touches d'humour qui parsèment le film, à la fois dans le matériel filmé et dans le montage réalisé par la suite. Cette stratégie qui consiste à désamorcer la tension par l'humour se remarque par exemple dans le fait que les réalisateurs font suivre la scène de la tragique fusillade du 11 juillet 1990 par les images d'une grande pancarte qui accueille gentiment les visiteurs dans le village : « Oka vous souhaite la bienvenue. Attention à nos enfants. [Signé] Club optimiste d'Oka. » De manière ironique, ce mot de bienvenue est accompagné d'images de chars d'assaut qui progressent dans les rues de la municipalité, l'un d'eux suivant la direction indiquée par une flèche rouge sur laquelle est inscrit le mot « auberge », qui évoque dans le contexte une drôle d'hospitalité. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la situation sur les lieux du siège

est extrêmement tendue et une menace pèse sur le quotidien des Mohawks et de leurs sympathisants derrière les barricades. Rendant compte du caractère aussi sombre qu'incongru de la situation, le film documentaire montre des images qui font ressortir l'étrangeté des lieux du siège : vivres endommagés; guerrier portant un masque à gaz en train de lire le journal, assis sur une bûche, sur fond de fils barbelés; guerrier faisant mine de jouer de la guitare avec son fusil; soldats en attente devant les barbelés; militaires laissant s'envoler au-dessus du périmètre de gros ballons blancs et rouges au son d'une trame sonore instaurant un suspense.

Vingt ans après la crise d'Oka, Albert Nerenberg a raconté qu'à l'instar des Mohawks qui se trouvaient derrière les barricades, mais aussi de toutes les communautés qui ont vécu cet événement de près, il a été traumatisé par le conflit armé. À la sortie des barricades, s'est-il souvenu, il s'est fait arrêter par des policiers de la Sûreté du Québec qui l'ont traîné dans un boisé et l'ont battu avant de l'emprisonner dans une cellule voisine de celle de Ronald Cross (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010). Se remémorant le formidable sens de l'humour manifesté par les Mohawks en dépit de l'omniprésence des dangers encourus, Albert Nerenberg a précisé que c'est son expérience derrière les barricades qui non seulement l'a mené au cinéma, son premier film étant *Okanada*, mais qui l'a également inspiré à se tourner vers le rire et l'humour dans sa pratique de cinéaste. Dans le même esprit, une femme mohawk, présente lors de l'affrontement, raconte :

When we were in Oka, our lives were on the line and the only way we could face it and deal with it was through humor. Humor was always something very truthful. Looking at the situation and seeing how ridiculous it was, and everybody would laugh because they saw the truth of it⁷⁸. (Citée dans Horn-Miller, 2003, f. 64-65)

Confronté à une situation extrême, le témoin n'a d'autre choix que d'y faire face, d'envisager la situation dans laquelle il se trouve et de réagir de manière à surmonter

⁷⁸ « Quand nous étions à Oka, nos vies étaient en jeu, et l'humour était notre seul moyen de faire face à la situation et de tenir le coup. L'humour a toujours été quelque chose de vrai. On regardait la situation, on voyait à quel point tout ça était ridicule, et on ne pouvait s'empêcher d'en rire. » Nous traduisons.

l'épreuve, de sorte qu'il puisse par la suite communiquer son expérience en tant que tiers. L'humour constitue un moyen de composer avec l'aspect irréel de l'affrontement, de se maintenir dans une zone de haute tension en se distanciant du danger. Il permet de tracer les contours d'un excès qu'on ne peut décrire ni assimiler, de tendre un filet d'entendement qui circonscrit l'inconcevable. En langue mohawk, l'idée de l'humour, *tehoteriwakwenten*, qui signifie littéralement « un esprit équilibré qui a porté un propos à l'extrême du ridicule » (*ibid.*, glossaire), invite à voir ce que peut comporter d'humoristique une telle situation. Rappelant que la réalité peut parfois être plus folle que la fiction, Boltpin s'exclame avec une perplexité enjouée : « It's like the Twilight Zone! You can't believe this is going on! » évoquant la série américaine *La quatrième dimension* réalisée par Rod Serling, dans laquelle des gens ordinaires se retrouvent soudainement dans des circonstances extraordinaires, souvent surnaturelles. Son analyse de la situation étant inévitablement orientée par l'humour, le spectateur est porté à penser que les choses ne sauraient être autrement : après tout, s'il rit, c'est que la situation doit effectivement comporter une dose d'absurdité. De la même manière, l'humour fait surgir une certaine vérité grâce à la distanciation qui lui est propre et qui met en évidence la sensibilité partagée du fait que l'on rit ensemble. La présence de l'humour dans le film documentaire va également à l'encontre des représentations des Premières Nations que l'on retrouve souvent au cinéma, tout particulièrement à Hollywood. À ce sujet, Albert Nerenberg (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010) faisait observer qu'au cinéma, les autochtones sont souvent représentés comme des êtres sérieux et solennels, à l'image du « bon sauvage » de Jean-Jacques Rousseau, alors qu'en réalité, les cultures autochtones accordent généralement une grande place à la joie, à l'humour et au rire. Toujours selon Nerenberg, *L'été indien* (2006), une fiction historique sur la crise d'Oka réalisée par Gil Cardinal, reprend dans une certaine mesure l'esprit de ces représentations en mettant en scène des Mohawks en colère. Pour sa part, Nerenberg dit avoir constaté un grand sens de l'humour et un goût de la taquinerie chez les Mohawks lors de son expérience sur les lieux du siège : « I remember constant hoarsing around, that's how I remember it. People were constantly joking, it was like a big joke, and I believe that Mohawk people have a tremendous sense of humor and... obviously Mohawk people know that. » (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010) Voilà sans doute la raison pour laquelle c'est aussi ce qui ressort du film documentaire *Okanada*.

Dans *Okanada*, le montage de documents d'archives et d'images tournées lors des derniers jours du siège participe à ce ton humoristique, tout comme le font les témoins qui se prêtent au jeu et parodient l'expérience qu'ils sont en train de vivre et de transmettre. Une séquence du film montre une image des fils barbelés installés en pleine nature, avec vue sur le lac des Deux Montagnes, puis apparaît à l'écran la phrase « Imagine a Week » au son du refrain publicitaire du Club Med. Comparant ironiquement la configuration du siège à celle des sites touristiques dans le Sud, la plaisanterie vise à désamorcer la tension tout en exprimant une critique de la situation. De la même manière, une scène du film montre une image de quatre *warriors* masqués et armés, qui font face à la caméra et pointent le spectateur du doigt en l'invitant à rejoindre leurs rangs, une musique entraînante venant là encore appuyer le propos : « Be all you can be! Join the Warriors! We want you! » Cette mise en scène évoque la campagne de recrutement de l'armée américaine, mais également son détournement dans une affiche dessinée par Louis Karionaktajeh Hall au profit de la Société des guerriers. Sur les lieux du siège, cette mise en scène rappelle aussi la critique souvent entendue lors de la crise selon laquelle certains guerriers venaient des États-Unis.

Dans une autre scène, le caméraman taquine un guerrier en jouant à la fois sur les questions types des journalistes et sur l'image que peuvent avoir d'eux-mêmes les guerriers qui ont participé à de nombreuses actions de résistance. Il demande ainsi à un guerrier micmac du nom de Tom Paul, surnommé « The General », tranquillement assis sur une chaise de parterre, vêtu de ses vêtements de camouflage, s'il a pleuré à un moment ou à un autre de la crise, que ce soit parce qu'il avait peur pour sa famille ou pour lui-même. Incrédule, ce dernier demande au reporter de répéter, puis jette un coup d'œil au jeune guerrier assis à ses côtés avant de s'exclamer d'un air dégoûté, outré : « Cried?!! Fuck!! What kind of fucking foolish question to ask! » Sur ce, on le voit se lever et s'éloigner, suivi du jeune guerrier, au son des rires du caméraman et d'autres personnes qui se trouvent sur les lieux. Au contraire d'une attitude passive, les jeux d'humour déjouent les attentes, mettent en relief les contrastes de façon amusante et, ce faisant, déclenchent le rire grâce à leur effet de

surprise. Le détachement mis en œuvre par le biais de l'humour permet à celui qui est plongé au cœur du siège de prendre du recul (si ce n'est par rapport au moment, du moins par le récit qu'il en fera plus tard) pour se maintenir à flot et ensuite témoigner. Savoir se distancier, c'est se montrer habilement apte à affronter la situation. Il est intéressant d'ailleurs de noter que le film documentaire *Okanada* ne pose pas les Mohawks comme victimes, mais plutôt comme des gens qui se trouvent poussés dans une situation absurde par l'entêtement de ceux qui les y ont amenés. Ils se présentent eux-mêmes comme des gens raisonnables, forcés de se défendre compte tenu des circonstances, mais souhaitant sincèrement voir cesser l'absurdité. De ce fait, ils vont à l'encontre des déclarations des gouvernements qui qualifient leurs demandes politiques de déraisonnables.

Une forte tension entre la documentarisation et la fictionnalisation (ne serait-ce que par la structure minimale du témoignage qui relève du récit) est à l'œuvre dans le film *Okanada*. La tension entre la spectacularisation de l'événement et la médiation de l'expérience vécue est explorée par l'entremise d'une confrontation de l'image médiatique et de la réalité des guerriers mohawks. Selon Lorna Roth, l'immédiateté de la couverture médiatique et l'étalage qu'elle fait des images de guerriers mohawks lors de la crise d'Oka contraste avec l'absence habituelle des dossiers et des journalistes autochtones dans les médias de masse (Roth, Nelson et David, 1995, p. 78). Roth souligne l'effectivité de la stratégie médiatique des Mohawks qui mettent au profit de leur cause des symboles puissants et évocateurs. De plus, elle fait remarquer que la forme même de l'affrontement répond à un format médiatique sensationnaliste qui tire parti d'une dualité propre au scénario bien connu des cow-boys et des Indiens (*ibid.*, p. 59). La spectacularisation de la crise d'Oka permet donc aux Mohawks de s'approprier le langage télévisuel dans le but d'atteindre leurs fins politiques, ainsi que l'indique Lorna Roth :

Here were masked Indian Warriors wearing camouflage, using pseudonyms, uttering perfect sound bytes in a confrontational manner, feeling free behind disguises to construct brand new personae along the flat lines of the television cartoon caricature. The Mohawks had figured out within a few months how to

capture the imaginations and the attention of the Canadian public by appropriating television's own vernacular and using it to serve their political ends⁷⁹. (*ibid.*, 58-59)

Évoquant la façon particulière dont les Mohawks ont rusé avec la médiatisation des événements présents et passés lors du conflit armé, Amelia Kalant écrit que, pendant la crise d'Oka, « the warriors could be regarded as partial parody and partial street theater, a necessary means of gaining attention and creating fear » (2004, p. 243). Le film *Okanada* exploite ce jeu de représentations en cours pendant l'événement, mais les réalisateurs sont de connivence avec les guerriers qui se trouvent sur les lieux du siège et qui se prêtent délibérément à ce jeu. La caméra-témoin présente ainsi une mise en scène avec Ronald Cross, connu sous le surnom de Lasagne, dont l'agencement des plans sera remanié au montage et à laquelle on ajoutera une trame sonore de circonstance. Ronald Cross, sans doute le *warrior* le plus photographié lors du siège, est souvent identifié (à tort) comme étant celui qui apparaît dans la désormais emblématique photographie du face-à-face avec un soldat de l'armée canadienne. Travailleur de l'acier dans l'État de New York, Ronald Cross se retrouve au cœur de l'événement un peu par hasard, étant en visite chez sa mère à Kanehsatake lorsque la crise éclate. Il se joint alors aux militants qui soutiennent le siège et soulève la controverse au sein de son propre peuple, notamment pour avoir commis des actes de vandalisme et s'en être pris à des Mohawks, mais aussi dans l'espace public québécois, où il est dépeint de manière particulièrement négative.

Pierre Trudel explique qu'à partir d'un reportage fracassant de Radio-Canada sur « Lasagne », « prétendument américain et d'origine italienne, plutôt que mohawk », l'attitude d'ouverture et de curiosité manifestée par beaucoup de Québécois à l'endroit des revendications territoriales de Kanehsatake s'est transformée en méfiance, ce qui a suscité par

⁷⁹ « Et voilà des guerriers indiens masqués, en habit de camouflage, utilisant des pseudonymes, prononçant de parfaites déclarations médiatiques d'un ton confrontant, exploitant librement leurs costumes pour se créer de nouveaux personnages à même les vestiges de la caricature télévisuelle. En quelques mois, les Mohawks avaient trouvé la manière de capturer l'imagination et l'attention du public canadien en s'appropriant le langage télévisuel et en l'utilisant à leurs propres fins politiques. » Nous traduisons.

la suite des représentations négatives de ce *warrior* en particulier et de la cause des Mohawks en général (1995, p. 58). Très présent aux barricades à l'été 1990, Ronald Cross incarne, par ses performances et les représentations qui en sont faites, le mythe médiatique du *warrior* mohawk. Dans *Okanada*, au son de la célèbre musique du film western de Sergio Leone, *Le bon, la brute et le truand*, un plan rapproché et au ralenti montre le tronc massif d'un homme assis, portant un jeans et une camisole de camouflage, mains gantées, fusil à la main, faisant semblant de se préparer à tirer. La caméra cadre ensuite le regard d'un homme masqué, le contour des yeux noirci, puis fait voir ses bras tatoués et son visage à l'air endurci, cigarette aux lèvres. On entend alors la voix de l'interviewer-narrateur présenter, avec un roulement de tambour, Lasagne, dont le nom véritable est Ronald Cross, reconnu comme étant « the media's gun-toting, outlaw Indian », celui qui a marqué les imaginaires lors de la crise d'Oka. Le personnage reste silencieux tout au long de cette scène, puis on l'aperçoit dans la scène suivante en train d'invectiver les soldats postés de l'autre côté des fils barbelés, coiffé d'un chapeau orné d'une figurine de squelette et arborant un air sérieux qui ne l'est pourtant pas complètement. Il apostrophe, interpelle et invective les soldats qui sont placés face à lui, de l'autre côté des fils barbelés, mais qui demeurent pour ainsi dire invisibles au spectateur. Un peu plus tard dans le film, on voit ce même guerrier continuer à provoquer les soldats, les incitant à laisser la Sûreté du Québec venir régler ses comptes. Après sa harangue, il se retourne puis disparaît derrière les battants d'une bâche blanche hissée par les Mohawks pour couper la vue aux soldats, tel un comédien quittant la scène et disparaissant derrière le rideau.

Reprenant le mythe du *warrior* véhiculé dans les médias, le narrateur qualifie (sans que ce soit le cas en réalité) Ronald Cross de « leader of a heavily armed faction of Warriors », puis un plan montre la photographie d'un des fameux face-à-face entre guerrier masqué et soldat canadien, au milieu d'une horde de journalistes, qui ponctuent le conflit armé. Le narrateur continue en annonçant la primeur : « One day he took off his mask and gave a single interview. » Dans cette entrevue accordée à la caméra-témoin derrière les barricades, Ronald Cross/Lasagne passe de la subjectivation à la désobjectivation : il joue son propre rôle, se met dans la peau du *warrior* médiatisé, et alterne entre l'un et l'autre, conscient de construire son témoignage en fonction de sa médiation. Tandis que le protagoniste parle de sa

vie et d'un échange qu'il a eu avec un soldat au sujet de ses convictions politiques, le spectateur aperçoit en arrière-plan un fusil de chasse et un masque à gaz suspendus à des clous plantés dans un des grands arbres de la pinède et, plus loin derrière, le bélier mécanique jaune utilisé pour monter les barricades. L'humour, en permettant le recul par rapport à soi, contribue aussi à composer avec la situation qu'on est en train de vivre. En ayant recours à l'autodérision malgré le sérieux du propos, le témoin va à contre-courant des attentes et ruse tout particulièrement avec les projections qu'on tente de lui imposer. L'air légèrement moqueur, Ronald Cross répond plus tard à l'interviewer que oui, il est bien sûr prêt à mourir pour la cause, que tous ceux qui soutiennent le siège le sont, puis ajoute avec un sourire en coin, faisant appel à la prosopopée : « Of course, we're all willing to die for the cause. Like chief Dan George said, it's always a good day to die. » Par ses plaisanteries inspirées du cinéma hollywoodien, le témoin fait un clin d'œil aux spectateurs avec qui il crée une connivence, une complicité contribuant à établir un lien de confiance et une communication intersubjective. À la fin de l'entrevue, on aperçoit un plan du protagoniste qui place son arme sur son épaule et regarde la caméra en souriant de manière très sympathique. Ce plan est aussitôt suivi d'un autre plan montrant une photo en noir et blanc de Ronald Cross arrêté et menotté, les yeux pochés et le visage tuméfié, considérant la caméra d'un regard triste. Le redoutable guerrier apparaît sous un angle autre qui rend compte d'une réalité politique concrète du siège à Oka et de ses suites.

Le masque porté par les *warriors* à l'été 1990, en dissimulant leur visage comme pour mieux accentuer leur regard, participe d'un jeu du visible et de l'invisible qui s'avère symboliquement et médiatiquement très parlant. Si l'image des *warriors* masqués en train de négocier a tant choqué, c'est sans doute en raison de la signification rattachée à un individu masqué, laquelle est immédiatement très chargée sur le plan de l'historiographie, mais surtout sur celui de la configuration de l'événement par les images. Selon une découpe paradigmatique de cette configuration, l'image de l'individu masqué renvoie à des événements passés fortement médiatisés, où l'on a vu beaucoup d'images de terroristes encagoulés. Ayant pour visée de faire diversion et d'échapper à la possibilité d'être identifié alors même que l'on se montre partout, le masque évoque notamment la prise d'otages lors

des Jeux olympiques de Munich en 1972, dont les victimes étaient des athlètes israéliens, puis sera plus tard associé au soulèvement des Zapatistes au Mexique, en 1994. Dans l'imaginaire populaire, le foulard qui cache le nez et la bouche est aussi associé aux bandits du Far West et aux personnages de bandes dessinées. Lors du siège, c'est par un court-circuitage de ces deux images que le *warrior* masqué fait son apparition dans l'espace public. Amelia Kalant note l'effectivité de l'accessoire qui a tant irrité les autorités canadiennes et québécoises, convaincues que ceux qui en faisaient usage tentaient de dissimuler leurs « véritables » intentions :

Ironically, during that long summer, it was the warrior's masks — which drew government ire because they 'hid' the true purpose and intention of the warriors — that had made the protesters visible. For only in hiding themselves and refusing to look the part, could the protesters move beyond the fantasies of Indianness that had been projected onto them by Canadianness⁸⁰. (2004, p. 242)

Grâce à une fonction similaire à celle incarnée par le témoin d'une course à relais, le masque est l'objet opaque qui bloque et qui, de par son opacité, réussit à faire passer. Comme le souligne Carmen Michaud dans un numéro spécial de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, le terme *warrior* lui-même résiste avec éloquence au transfert linguistique, et vient pertinently nous convoquer par son caractère d'« extranéité » (1992, p. 111). Révélateur de cette tension entre langage et non-langage, le face-à-face du *warrior* et du soldat à l'été 1990 défie d'abord l'entendement, nous laissant bouche bée devant l'événement, puis devient par la suite une source inépuisable de discours et de représentations. Paradoxalement, c'est en se camouflant avec ostentation que les Mohawks parviennent à s'extirper de la zone d'ombre projetée sur leur existence par une figure de la disparition et de l'absence.

⁸⁰ « Ironiquement, au cours de ce long été, ce sont les masques des guerriers — qui ont attisé la colère des gouvernements parce qu'ils "dissimulaient" l'objectif et les intentions véritables des guerriers — qui ont rendu les protestataires visibles. En effet, ce n'est qu'en se camouflant et en refusant de jouer le rôle qui leur était assigné qu'ils sont arrivés à outrepasser l'identité fictive qui a été projetée sur eux dans la construction de l'identité canadienne. » Nous traduisons.

Le réel, le singulier, le trait de présence

Le film documentaire *Okanada* ne propose pas une analyse approfondie du conflit et des enjeux politiques qui lui sont associés, mais met en scène des expériences singulières se démarquant par des traits de présence particuliers. Albert Nerenberg tient à préciser qu'il n'est pas historien, mais bien un journaliste qui souhaite raconter une bonne histoire (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010). Cette posture qu'il adopte sciemment a pour effet de contourner l'épineuse question du choix des porte-parole consultés par les médias de masse lors de la crise d'Oka. Cependant, elle permet par ailleurs de poser, par l'entremise du récit documentaire, des questions de justice et de dignité en lien notamment avec la déshumanisation provoquée par les images faussées et dramatisées des guerriers mohawks et, par ricochet, de l'ensemble des communautés mohawks. La médiation du trivial, note Shoshana Felman à propos d'un tout autre contexte, a pour effet de désacraliser les événements et de permettre une historicisation qui autrement serait impossible. En portant une attention accrue à l'humour, aux menus détails et à l'action discrète dans l'expression, le film *Okanada* contribue à défaire la figure mythique du bon sauvage de Jean-Jacques Rousseau, de même que l'image du *warrior* criminel, rendant ainsi possible une inscription dans une historiographie à laquelle le documentaire concourt en tant qu'archive et document. En faisant entendre la « singularité unique d'un acte de récit » (Felman, 1990, p. 58) qui s'exprime par la voix des témoins, le film trouve les moyens de toucher un public disposé à l'écoute.

Tirant parti de la « langue de la Réalité » du cinéma qui, contrairement aux langues orales ou écrites, ne possède pas de grammaire normative (Houba, 2003), le documentaire *Okanada* est ponctué de fragments de la réalité auxquels on ne peut retirer complètement le pouvoir d'évocation. Vers la fin du film, on voit des enfants mohawks en train de faire une photo de groupe avant la sortie du siège. Au centre, à l'arrière, un garçon agite un grand drapeau mohawk, puis tous les enfants lèvent leur poing en signe de triomphe. À l'avant, au milieu du groupe, on remarque une petite fille au manteau bleu qui reste là sans bouger, étrangère à l'action des autres enfants. Apparemment absorbée par sa réflexion, elle fixe droit devant elle et ce n'est qu'après un long moment qu'elle regarde de chaque côté, puis, comme

si elle réalisait la présence d'une communauté à ses côtés, brandit soudainement son poing serré très haut avec détermination. Après s'être immobilisée sur le petit groupe quelques instants, la caméra passe à un autre plan avant de revenir filmer les enfants. On remarque alors qu'ils ont tous baissé le bras, sauf la petite fille dont on aperçoit encore le petit poing fermé au bas de l'écran. La caméra résiste à la tentation de cadrer son visage, choisissant plutôt, comme par devoir, de faire voir la symbolique du drapeau guerrier. Si le poing levé des enfants comporte un sens obvie, synonyme de résistance et de victoire, celui de la fillette dégage une expressivité supplémentaire qui s'apparente au sens obtus décrit par Barthes. La longueur de la réflexion et la conviction du geste laissent deviner le caractère sérieux et obstiné de la fillette, qui par un simple geste fait transparaître un émouvant mélange de force, de détermination et de fragilité. En captant l'image d'un trait pénétrant qui s'obstine et subsiste, la caméra laisse pointer le filmique, qui ne représente rien, mais n'en est pas moins parlant. Le plan qui montre le groupe en train de poser pour les caméras renvoie au statut ambigu et incertain de la photo, puisque selon la suite des choses, elle peut très bien signifier la victoire, comme la clament des gens derrière les barricades, ou être l'équivalent d'une photo testamentaire qui figerait dans le temps les derniers moments sur les lieux du siège, avant que les derniers retranchés ne franchissent les barbelés, désarmés, où ils seront interceptés par les soldats et les policiers qui les surveillent de l'extérieur. En mettant en relation l'événementialité, la circulation des images et l'expérience, le film documentaire incite le spectateur à rassembler les éléments nécessaires à l'élaboration d'un jugement neuf sur la situation qui se présente à lui sous un angle nouveau.

À l'été 1990, le siège soutenu par les Mohawks rend visible une présence autochtone que les sociétés québécoise et canadienne croyaient pour ainsi dire évanouie, et dont témoigne à son tour le film documentaire *Okanada*. Du fait qu'il se construit à partir de la position géographique et cognitive du journaliste et des Mohawks qui livrent leur témoignage à la caméra-témoin, le film documentaire offre un point de vue particulier sur le dénouement du siège. Ce point de vue de l'intérieur, forcément partiel, contribue en lui-même à la compréhension globale du conflit. À la différence de la médiatisation de l'événement politique qui passe avant tout par l'information, le film documentaire exploite les avantages

du médium cinématographique de façon à faire place au récit du vécu des gens qui se trouvent derrière les barricades. En plus de mettre le conflit en scène, ceux-ci inscrivent leur action dans l'historiographie mohawk, de sorte que le siège apparaît dans *Okanada* comme le lieu non seulement du témoin oculaire, mais également du témoin historique. Le film met en lumière l'appel à un tiers, les partialités conflictuelles et la nécessité de formuler des interrogations qui s'élaborent autrement que par l'unique intermédiaire des médias de masse. De même, le matériel filmé à des fins de couverture journalistique est mis à profit dans un film documentaire qui donne une voix à des récits singuliers et fait jouer de façon humoristique une tension entre documentarisation et fictionnalisation. Ayant pour objet un événement qui a mis à vif les antagonismes, le film documentaire *Okanada* vient interpeller le spectateur de manière à ce qu'il ne se fige pas sur la défensive. En ne cherchant pas à représenter les Mohawks dans une supposée authenticité, mais rendant plutôt compte de leur singularité, le film documentaire rejoint le spectateur au-delà des représentations toutes faites. Comme le fait de savoir n'est pas un acte de dévoilement suffisamment puissant et efficace (Felman, 1990, p. 66), le film *Okanada*, par son caractère artistique et humoristique, permet d'appréhender de façon sensible le vécu des témoins-acteurs encerclés par l'armée canadienne.

« Un document qui vient de nous » : *Kanehsatake : 270 ans de résistance*

Dans le film documentaire *Kanehsatake : 270 ans de résistance* (1993), la cinéaste abénaquise Alanis Obomsawin relate l'histoire du long siège de l'été 1990 qui propulse à l'avant-scène les luttes contemporaines et historiques des Mohawks et des autres peuples autochtones en Amérique du Nord. Réalisé à l'Office national du film du Canada, trois ans après la crise d'Oka, ce film documentaire recoupe en partie le récit que l'on retrouve dans *Okanada*, mais les postures respectives des réalisateurs par rapport au conflit territorial et la facture des deux œuvres diffèrent en de nombreux points. En effet, en tant que journaliste, Albert Nerenberg ne se glisse derrière les barricades que vers la toute fin du siège, et ce, dans le but d'en capter le dénouement, de sorte que les prises de vue recueillies sur les lieux sont à l'origine destinées à des reportages médiatiques. Le film documentaire qu'il coréalise par la suite à partir de ce matériel raconte essentiellement ce qu'il a vu et vécu aux côtés des

Mohawks et de leurs sympathisants. Le récit cinématographique s'articule donc à partir de l'espace du siège et, si le film situe d'emblée l'enjeu immédiat du conflit, on n'accède à l'histoire que par l'entremise des récits des Mohawks qui livrent leur témoignage à la caméra. En ce sens, le documentaire *Okanada* se fonde sur un rapport de simultanéité à l'événement auquel la caméra participe en même temps qu'elle le filme, mais également sur un rapport d'altérité entre les contestataires et le tiers que représente le journaliste, lequel se situe explicitement dans une posture d'extériorité par rapport au conflit territorial. La posture de la réalisatrice de *Kanehsatake : 270 ans de résistance* est bien différente. Accourue sur les lieux du conflit dès le matin de la fusillade qui a coûté la vie au caporal Lemay, Alanis Obomsawin propose elle aussi un récit documentaire de l'événement, mais met pour sa part l'accent sur le déroulement du conflit plutôt que sur son dénouement, sans compter qu'elle ne se pose pas en tant que tiers, mais se situe plutôt parmi les Mohawks et leurs sympathisants se trouvant sur les lieux du siège. De même, elle circule avec son équipe de tournage de part et d'autre des barricades, de sorte que le siège apparaît moins en tant que retranchement que comme une situation conflictuelle marquée par l'incursion des forces policières et militaires en territoire mohawk. Son récit cinématographique est articulé à partir de matériel tourné sur les lieux du siège auquel viennent s'ajouter une reconstitution historique et des entrevues réalisées après l'événement, ce qui situe le conflit dans son contexte élargi.

Alanis Obomsawin est l'une des documentaristes les plus en vue au Canada. En font foi les nombreux prix attribués à *Kanehsatake : 270 ans de résistance* et les diverses marques de reconnaissance accordées à l'ensemble de son œuvre, dont l'importante rétrospective que lui consacre en 2008 le Museum of Modern Art de New York. En 2010, elle est intronisée au Temple de la renommée du cinéma et de la télévision du Canada et reçoit un doctorat honorifique en lettres de l'Université de la Colombie-Britannique, lequel vient s'ajouter à plusieurs autres doctorats honorifiques qu'elle s'est vue décerner au fil des ans⁸¹. Comme en témoigne l'ouvrage *Alanis Obomsawin : The Vision of a Native Filmmaker* que Randolph

⁸¹ Voir à ce sujet la biographie d'Alanis Obomsawin sur le site de l'Office national du film du Canada ([s. d.]) et le chapitre « Abenakis Beginnings » de l'essai *Alanis Obomsawin. The Vision of a Native Filmmaker* (Lewis, 2006, p. 1-35).

Lewis lui consacre en 1996, Alanis Obomsawin est une figure de proue dans le développement des médias autochtones en Amérique du Nord. Elle est un véritable modèle et une inspiration dans le milieu du cinéma autochtone, tout particulièrement pour les jeunes. À l'instar de nombreux autres professionnels du cinéma autochtone, la documentariste est très engagée politiquement et socialement auprès des siens, ce qui se reflète dans son travail cinématographique.

Sa carrière de documentariste est étroitement liée à son parcours de vie. Née en territoire abénaquis dans le New Hampshire, aux États-Unis, Alanis Obomsawin grandit dans la communauté d'Odanak, où elle s'imprègne des chants, des contes, de la langue et de la culture abénaquis, notamment auprès de son oncle, Théophile Panadis. À l'âge de neuf ans, elle déménage avec sa famille à Trois-Rivières où elle se voit soudainement coupée de ses racines et exposée à des manifestations de racisme qui l'amènent très tôt à lutter pour se faire respecter et tracer son chemin. Dans les années 1950 et 1960, elle évolue dans le milieu bohémien à Montréal aux côtés d'artistes tels le sculpteur Mort Rosengarten, le réalisateur Derek May et le chanteur Leonard Cohen. Elle débute alors une carrière de chanteuse qui l'amène à se produire partout au pays (Lewis, 2006, p. 24-25). C'est en 1967 qu'Alanis Obomsawin fait ses débuts comme consultante à l'Office national du film du Canada, où elle produira au cours des décennies suivantes plusieurs documentaires portant sur les réalités et les luttes politiques des peuples autochtones. Soulignant le grand talent et la grâce de la documentariste, le producteur Robert Verral de l'ONF constate que son engagement auprès des siens l'amènera néanmoins à rester éloignée des feux de la rampe : « She could have been a jet setter. There's no doubt, if she had wanted to go in that direction, she would have found the support for it [based on her talents and charm]. But her committment to her people was so real and so genuine. » (Cité dans *ibid.*, p. 29). La posture de la cinéaste témoigne assurément d'un engagement social et politique honorable, de même que d'un fort sentiment d'appartenance. Il faut dire que cette posture est aussi, de manière moins heureuse, tributaire de la précarité des peuples autochtones au Canada et de l'incessante lutte qu'ils doivent mener pour persister et obtenir le respect. À ce jour, Alanis Obomsawin demeure très engagée auprès des communautés autochtones, que ce soit par ses films documentaires, sa

présence dans les communautés ou encore son travail de mentor, par exemple comme présidente de l'organisme culturel autochtone Terres en vues, mentor de la Fondation Pierre-Elliott-Trudeau et membre à vie du conseil d'administration du réseau de télévision des peuples autochtones mieux connu sous son nom anglais, *Aboriginal Peoples Television Network* (APTN). C'est en vertu de cet engagement que, moins de dix ans après avoir réalisé le film documentaire *Les événements de Restigouche* (1984), qui reconstitue l'intervention effectuée en 1981 par cinq cent cinquante policiers de la Sûreté du Québec dans une réserve micmaque à propos d'une affaire de règlements de pêche au saumon, la cinéaste passe 78 jours au cœur d'un dangereux conflit armé dont elle tirera le film documentaire *Kanehsatake : 270 ans de résistance*.

La posture de la documentariste par rapport à l'événement

Le 11 juillet 1990, dès qu'elle est mise au fait de l'intervention de la Sûreté du Québec, Alanis Obomsawin accourt à Kanehsatake pour constater ce qui vient de se produire, puis annonce aussitôt à l'Office national du film qu'elle interrompt le tournage de son film *Le Patro Le Prévost 80 ans après* afin de retourner sur les lieux du conflit accompagnée d'une petite équipe de l'Office national du film (Lewis, 1996, p. 92). Inquiète de ce qu'on allait dire au sujet des Mohawks et mue par un sentiment de responsabilité de documenter l'événement dans une perspective autochtone, elle expliquera plus tard : « il fallait qu'un document vienne de nous, [...] c'était crucial⁸² ». En effet, comme le souligne *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, les Mohawks risquent fort d'apparaître comme les coupables tout désignés aux yeux des gouvernements et du public canadiens et québécois : « Les Mohawks savent qu'on les accusera, peu importe d'où la balle est partie. » Si les revendications territoriales des Mohawks de Kanehsatake bénéficient alors malgré tout d'un vaste appui, celui-ci s'amenuise à mesure que les autorités mettent en œuvre une stratégie de relations publiques par laquelle des discours, des images et des représentations négatifs des guerriers mohawks s'imposent au public. Fait révélateur à noter, dès que le conflit éclate, le premier ministre du Québec, Robert Bourassa, endosse sans réserve l'intervention de la Sûreté du Québec, tandis que le

⁸² Citation tirée de Jerry White [Traduction] (White, p. 368), cité dans Office national du film du Canada. [s. d.]. « Alanis Obomsawin ». *Artisans de l'ONF*, en ligne.

gouvernement fédéral évite de se mouiller en affirmant qu'il s'agit d'un problème d'ordre et de sécurité relevant de la juridiction provinciale (*Le Devoir*, 12 juillet, p. A1; Kalant, 2004, p. 164-169). Dans ce contexte, le matériel tourné sur les lieux du conflit est appelé à tenir lieu de document d'actualité et de preuve en vue d'un procès à venir. Tout comme la caméra d'Albert Nerenberg, quoique de manière moins spectaculaire, les caméras d'Alanis Obomsawin et de son équipe sont directement agissantes dans le conflit. En assurant une surveillance constante et en recueillant des pièces à conviction, les caméras produisent un effet dissuasif sur les acteurs en présence, de sorte qu'elles deviennent partie intégrante de l'événement qui se déroule à mesure qu'elles le captent. Alanis Obomsawin raconte à ce sujet qu'on lui a souvent dit que sa présence avait un effet contraignant sur les forces policières et militaires : « I was told many times that the fact that I was there, especially as a Native person, [meant] that the police and army wouldn't do certain things there with the camera. » (Citée dans Lewis, 2006, p. 93)

Comme il appert sur les lieux du siège, l'engagement militant passe par le travail documentaire, et ce, parfois de manière très concrète. Vingt ans après la crise d'Oka, lors du colloque *Regards autochtones sur les Amériques*, Alanis Obomsawin racontait qu'en 1990, elle avait escorté au poste de détention une négociatrice mohawk, Mavis Etienne, qu'on venait d'arrêter, puis était demeurée sur les lieux, avec la caméra et l'équipe de tournage, de façon à exercer une pression sur les autorités tant que la négociatrice n'aurait pas été libérée. À la différence du point de vue panoptique d'une caméra de surveillance fixée à la corniche d'un édifice, la caméra de la documentariste pose un geste militant affirmé en se déplaçant sur les lieux du siège. Ce geste, qui consiste aussi à s'afficher en train de saisir des images de ce qui se passe au même moment, vise expressément à protéger une consœur des abus policiers.

À mesure que le conflit progresse, l'armée canadienne restreint de plus en plus la saisie des images et des témoignages du siège dans le but de soutirer aux Mohawks et à leurs sympathisants une tribune publique qu'ils exploitent de manière stratégique. En plus de

constater la présence diminuée des médias sur les lieux du siège et la menace associée à l'absence de surveillance, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* critique l'imposition subséquente d'un récit dominant de la crise politique. Plutôt que de faire passer la critique par la bouche des Mohawks, cependant, le film documentaire donne à entendre des reporters et des journalistes qui s'indignent de l'atteinte portée à la liberté de presse et de l'impossibilité grandissante des Mohawks de satisfaire les nécessités de base. De manière intéressante, on aperçoit dans le documentaire le journaliste Albert Nerenberg et le photoreporter Robert Galbraith en train de raconter à la caméra qu'ils se sont infiltrés derrière les barricades en franchissant le périmètre de l'armée canadienne pour se faire témoins du dénouement du conflit. Cette scène instaure du même coup un lien avec le documentaire *Okanada* et avec le récit qu'il fait des derniers jours du siège. D'autres scènes montrent également des journalistes au cœur de l'action. Ainsi, vers la fin du conflit armé, la caméra d'Alanis Obomsawin suit les pas d'un journaliste du *Globe and Mail*, Geoffrey York (également co-auteur de l'essai *People of the Pines* [1991]), qui sort du périmètre encerclé de barbelés puis déclare aux médias d'un air extrêmement préoccupé, en appuyant chacun de ses mots :

There's only two reporters left from mainstream newspapers. There's no CBC reporters left. There's no broadcast reporters at all. I think the thing that is the most unbelievable, is that in a country like Canada, we're allowing the army to tell us what can be published in a newspaper and what can be put on the nightly news⁸³.

Ces déclarations du journaliste sont concrétisées dans la configuration du siège par les espaces réservés à la presse, comme on le voit dans le documentaire. Une séquence donne à voir des images d'Alanis Obomsawin et d'une dizaine de journalistes alignés, au loin, debout derrière les fils barbelés qui font office de périmètre militaire, avec comme toile de fond une bâche suspendue à l'intérieur des barricades. De l'autre côté du *no man's land* qui sépare le périmètre du monde extérieur, on aperçoit des membres des médias cantonnés dans un endroit que leur a désigné l'armée canadienne. S'adressant aux médias, un journaliste

⁸³ « Il ne reste plus que deux journalistes des grands journaux. Il ne reste aucun journaliste de CBC. Il ne reste plus un seul reporter de la télévision. Je crois que le plus incroyable, c'est que dans un pays comme le Canada, nous laissons l'armée nous dire ce que l'on peut publier dans les journaux et ce que l'on peut diffuser aux nouvelles télévisées. » Nous traduisons.

dénonce avec colère la saisie de pellicules par les militaires, accusations que le film confirme en montrant des images d'un soldat les mains remplies de matériel photographique et filmique. En 2010, Alanis Obomsawin racontait qu'elle n'avait accepté de sortir des barricades qu'à la toute fin du siège, soit deux jours avant le dénouement du conflit armé, et ce, uniquement à condition qu'une voiture et un avocat de l'Office national du film viennent la chercher, ainsi que son matériel filmé, de façon à ce qu'elle n'ait jamais à monter dans une voiture de l'armée ou de la police (*Regards autochtones sur les Amériques*).

À la différence du reportage documentaire *Okanada* qui dure quelque quarante minutes et marque les débuts de la carrière de documentariste d'Albert Nerenberg, le film documentaire de la cinéaste chevronnée qu'est Alanis Obomsawin dure plus de deux heures et constitue à la fois un document d'archives et un document historique important. En 2008, au colloque *Paroles et pratiques artistiques autochtones au Québec aujourd'hui* tenu à l'UQAM, Alanis Obomsawin racontait qu'à partir des quelque deux cents heures de matériel tourné en 16 mm et en vidéo, un premier montage de douze heures fut réalisé, puis ce montage fut réduit aux quelque deux heures du documentaire *Kanehsatake : 270 ans de résistance*. Faisant état d'un besoin de transmettre l'expérience et le récit de cet événement politique aussi significatif que traumatisant, elle précisait qu'à la fin, « c'était comme arracher des dents parce que tout était tellement important ». Elle ajoutait qu'elle n'a pas pu se sentir libre avant d'avoir réalisé trois autres films sur le conflit car elle tenait absolument à ce que « l'histoire de ce qui se passait là », qui n'avait pas été relayée dans les grands médias, soit finalement comprise :

C'est pour ça que j'ai fini par faire trois autres films, parce que je ne me sentais pas libre... jusqu'à ce que j'aie fait *Rocks at Whiskey Trench*. C'était toujours là... on n'avait pas entendu parler des gens qui étaient dans les autos, et moi, je n'étais pas capable de vivre avec ça. Après que j'eus fait ce dernier film-là, je me suis sentie libre concernant ce sujet-là, mais c'était très long... Pour moi, pour qu'on comprenne bien... il se passait tellement de choses à la télévision, mais les gens ne comprenaient pas qu'est-ce que c'était, l'histoire qui se passait là. Je ne voulais pas faire un film qui serait comme ça, et pour moi, l'historique était très important. (*Paroles et pratiques artistiques autochtones au Québec aujourd'hui*, 2008)

Le contexte historique de l'événement et la parole des Mohawks qui ont subi les violentes attaques à coups de pierres constituent des impératifs qui poussent la documentariste à réaliser une tétralogie sur le conflit. Le coffret *Alanis Obomsawin — 270 ans de résistance* présenté par l'Office national du film regroupe ces quatre documentaires qui comprennent, en plus de ce long film historique, de plus courts récits articulés autour de la vie d'une personne ou d'un épisode marquant de l'événement. *Je m'appelle Kahentiioosta*, réalisé en 1995, raconte ainsi le geste politique d'une femme mohawk de Kahnawake qui insiste, en dépit des exhortations du juge qui préside le procès lié au conflit armé, pour ne se présenter que sous son nom mohawk. Réalisé deux ans plus tard, le documentaire *Spudwrench : l'homme de Kahnawake* relate la vie de Randy Horne, un travailleur de l'acier de Kahnawake qui participe au siège de l'été 1990, où il est brutalement battu par des soldats s'étant infiltrés dans le périmètre. Enfin, comme nous l'avons vu au premier chapitre, le film *Pluie de pierres à Whiskey Trench*, réalisé dix ans après la crise d'Oka, relate à partir de protagonistes mohawks le tragique épisode de la lapidation d'un convoi de voitures évacuant Kahnawake. En ce sens, la tétralogie apparaît comme un projet politique, à la fois personnel et collectif, appelé à mettre en tension l'historiographie dominante, mais également à transmettre l'expérience de cet événement politique marquant et à de nombreux égards traumatisant. La visée du projet semble être de contribuer à l'élaboration continue d'une historiographie autochtone mise à mal de diverses manières, le film ayant été fait, précise Alanis Obomsawin, « [p]our la mémoire et la postérité » (citée dans Tremblay, 2008).

Quelques films ont été réalisés sur la crise d'Oka dans les années suivant le conflit; pensons au documentaire *Acts of Defiance* réalisé en 1992 à l'Office national du film par Alec G. MacLeod ou encore à la fiction historique *Indian Summer : The Oka Crisis* réalisée en 2006 à Ciné Télé Action par Gil Cardinal. Néanmoins, le film *Kanehsatake : 270 ans de résistance* demeure sans doute l'un des films les plus significatifs et les plus diffusés. Les projections régulières qui sont faites du film dans les universités, les milieux militants, ainsi que dans les communautés mohawks et les festivals de films autochtones illustrent l'ampleur de la circulation de ce film et l'intérêt qu'il suscite, à la fois sur les plans de la politique, de l'histoire et de l'éducation. *Kanehsatake : 270 ans de résistance* apparaît comme un

document d'archives et un récit effectif, comme en témoignent plusieurs échanges lors du colloque *Regards autochtones sur les Amériques* tenu dans le cadre du festival Présence autochtone en 2010. Même une fois terminé, l'événement continue donc d'agir par le biais de la diffusion et de la réception de ce film documentaire, ainsi que par les échanges et les discussions que ce dernier suscite, souvent d'ailleurs en présence de la documentariste et d'autres personnes ayant participé au siège. Kenneth Deer, qui s'est rendu à Genève en 1990 pour présenter la cause des Mohawks, s'adressait vingt ans plus tard à Alanis Obomsawin et rendait hommage à son travail documentaire unique en lui disant, plus particulièrement à propos de la crise d'Oka : « Without you there would be no record. Kanehsatake is the seminal record of what happened in 1990. » Joe Deom, qui a également participé au siège et apparaît dans le documentaire, souligne la justesse du propos politique du film et sa contribution à la compréhension de cet événement historique marquant : « I just want to say to Alanis that your film *270 Years of Resistance* is the only film that I've seen that embodies what happened. You had a full understanding of our position, and of the position of the government at the time. That film should be shown in every classroom in Québec for sure. » En ce sens, le film documentaire est investi d'une mission de sensibilisation qui vise à mieux faire comprendre les enjeux du conflit aux populations allochtones. Faisant état d'un écart marqué entre la réalité vécue à Kanehsatake et les représentations médiatiques qui circulent dans les grands médias à l'été 1990, la documentariste Sonia Bonspille-Boileau précisait que le documentaire d'Alanis Obomsawin constitue un moyen d'accéder à ce qui s'est réellement passé pendant le conflit :

Coming from Kanehsatake, I have to say that *Kanehsatake: 270 Years of Resistance* is for me one of the most significant pieces of documentary work that I've seen... I think that this province and this country has... because I lived through the Oka crisis and what I saw on TV and what I saw with my own eyes were obviously two very different things. I'm sure lot of people here [in Kahnawake] lived through the same thing. If it wasn't for the cameras from the inside, from the documentary, there's a lot of images that the rest of the world wouldn't have seen and they wouldn't know... and they would only base what they know on what they saw on the media. This is a very important thing about archival material within documentary filmmaking⁸⁴ (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010)

⁸⁴ « Étant originaire de Kanehsatake, je dois dire que *Kanehsatake: 270 ans de résistance* est pour moi une des plus importantes œuvres documentaires que j'ai vues. Je crois que cette province et

Le film documentaire possède ainsi ce qu'on pourrait appeler une valeur contre-médiatique qui s'avère cruciale dans ce conflit politique hautement médiatisé, à la fois sur le plan des images du conflit armé et de l'interprétation de l'événement circulant dans les médias. À l'instar des observations de Sonia Bonspille-Boileau, plusieurs témoignages publiés dans *À l'orée des bois* (2010) font état d'un net écart entre les images télévisées et ce qu'ils constatent de leurs propres yeux dans leur communauté, comme si la crise avait créé une rupture entre les deux domaines. Par ailleurs, comme le constate Lorna Roth, la couverture médiatique de l'événement « showed distances and distortions between the Mohawk peoples' understanding of events and that of non-native community representatives in Canada » (Roth, Nelson et David, 1995, p. 52). La crise d'Oka fait surgir une violence des représentations médiatiques qui se répercute dans l'ensemble des communautés mohawks, ainsi que dans les communautés voisines qui réagissent en intensifiant l'intolérance et les actes de violence à l'endroit des autochtones. Ces représentations exercent un impact d'autant plus grand qu'elles agissent dans un contexte où les autochtones, quand ils ne sont pas absents des médias, y sont généralement dépeints de façon négative. Ainsi que le fait observer l'anthropologue Audra Simpson, la position des Mohawks demeure invisible, sauf quand elle est criminalisée, d'où l'importance de répondre à ces représentations médiatiques, comme le font les récits articulés dans les films d'Alanis Obomsawin et des réalisatrices mohawks Tracey Deer et Reaghan Tarbell (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010).

La notion de souveraineté visuelle chez Michelle Raheja

Lors de la crise d'Oka, les représentations médiatiques et les discours des autorités qui les ont en partie alimentées ont mis de l'avant une figure du *warrior* associée à un contexte de criminalité et de violence et, *a contrario*, une figure du soldat impassible, associé à

ce pays ont... parce que j'ai vécu la crise d'Oka et parce que ce que j'ai vu à la télévision et ce que j'ai vu de mes propres yeux étaient deux choses totalement différentes. Je suis certaine que beaucoup de gens ici [à Kahnawake] ont vécu la même chose. Sans les caméras qui filmaient de l'intérieur, dans le documentaire, plusieurs images n'auraient jamais été vues par le reste du monde et les gens ne sauraient pas... et ils ne se baseraient que sur ce qu'ils ont vu dans les médias. Voilà un côté très important du matériel d'archives contenu dans le cinéma documentaire. » Nous traduisons.

l'image d'une armée nationale garante de la loi et de l'ordre. Cette opposition est concentrée dans la photographie qui a fait la une des médias partout au pays, soit celle du face-à-face entre le soldat canadien imperturbable et le *warrior* mohawk masqué qui l'invective. De manière significative, ce n'est pas cette représentation qui ressort du film *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, qui met plutôt l'accent sur l'expérience et l'expression des nombreux acteurs du conflit. À la suite de Randolph Lewis (2006, p. 156-194), peut-on parler concernant ce film documentaire d'un *regard cinématographique autochtone*, c'est-à-dire d'une façon de voir qui est issue de l'expérience autochtone et qui détermine la nature même du film réalisé, d'une esthétique autochtone, ou encore d'une forme d'autodétermination dans la création?

Tel que discuté en introduction, l'étude de la crise d'Oka pose des questions épistémologiques qui traversent le siège en acte, les films documentaires et les récits littéraires, tout particulièrement dans un contexte où les rapports entre les peuples sont profondément enchevêtrés et modulés par un long processus de colonisation qui fait toujours sentir ses répercussions. Dans une thèse de doctorat en communication intitulée « La "chose indienne" : cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale », Bruno Cornellier rappelle que l'acte de lecture et l'acte d'interprétation ne sont jamais neutres, sans compter qu'on ne saurait « sous-estimer la capacité du discours libéral de récupérer l'expression de la dissidence au service du projet d'éducation citoyenne que se donne la nation dans la production, la distribution et le financement de "réalités" documentaires » (2011, f. 141). Attirant l'attention sur « le contexte discursif au sein duquel se déploie l'acte de réception » (*ibid.*, f. 147), il fait valoir que l'Office national du film récupère le travail documentaire d'Alanis Obomsawin pour le mettre au service d'une nation qui se conçoit comme ayant le pouvoir d'englober les citoyens autochtones et de définir leur identité, plus précisément cet ensemble d'éléments qu'il appelle la « chose indienne ». En privilégiant une réception qui valorise la féminité de la cinéaste, signale par exemple Bruno Cornellier, l'Office national du film non seulement renoue avec une indianité conciliatrice, appelée à être sauvée, mais se dissocie du même coup de la masculinité ostentatoire du *warrior* qui fait rupture dans la communication lors de la crise

d'Oka (*ibid.*, f. 160-165). Si l'expression de la dissidence ne peut faire abstraction du caractère structurel des rapports de pouvoir qui tend à récupérer les productions documentaires dans l'acte d'interprétation, précise Cornellier, on ne saurait néanmoins retirer à Alanis Obomsawin sa puissance d'agir, ni d'ailleurs au pouvoir de la réception sa capacité d'inscrire une œuvre dans un domaine donné.

C'est en ce sens que les travaux réalisés dans le domaine des études cinématographiques autochtones mettent de l'avant des outils d'interprétation qui s'élaborent en relation avec les contextes, les pratiques et les communautés des cinéastes autochtones. La notion de « souveraineté visuelle » élaborée par la chercheuse Michelle Raheja (2007), de même que la notion de souverainetés rhétorique que l'on retrouve dans les travaux de chercheurs en cinéma et en littérature autochtones tels Beverly R. Singer (2001), Steven Leuthold (1998), Randolph Lewis (2006) et Scott Richard Lyons (2000), recèlent ainsi un potentiel herméneutique très intéressant, surtout en ce qui a trait à ce film documentaire sur un conflit politique qui a mis au premier plan la question de la souveraineté. Selon Michelle Raheja, la souveraineté visuelle est à la fois une pratique cinématographique et une pratique de lecture. Elle est une manière d'imaginer, à partir d'un point de référence autochtone, de nouvelles formes d'autoreprésentation et d'autonomie qui remettent en question les idéologies des médias de masse et qui ne s'appuient pas uniquement sur les textes et les contextes de la jurisprudence occidentale (2007, p. 1163). Ainsi, la souveraineté visuelle agit sur deux plans : d'une part, elle permet de cerner et de déconstruire les représentations des peuples autochtones générées par les Blancs; d'autre part, elle contribue aux discussions en cours sur la souveraineté autochtone en faisant valoir un pouvoir culturel et politique autochtone situé dans le cadre et hors du cadre de la jurisprudence légale occidentale (*ibid.*, p. 1161). Michelle Raheja rejoint en cela la conception de la souveraineté élaborée par Audra Simpson (2008-2009).

Considérant la complexité de la situation de coexistence, cette conception que nous avons évoquée au premier chapitre fait état de trois couches de sens avec lesquelles les

autochtones doivent constamment négocier : les structures imposées par les gouvernements issus de la colonisation; les nations ancestrales qui précèdent l'arrivée du colonisateur et le quotidien des autochtones appelés à constamment jouer sur ces deux plans qui s'imbriquent de diverses façons. Lors de la crise d'Oka, par exemple, les Mohawks qui soutiennent le siège adoptent une approche tactique au regard de la société dominante et de la place qu'ils y occupent, exigeant par exemple le respect et la reconnaissance de certains droits confirmés par les tribunaux, et insistant pour négocier de nation à nation. En même temps, ils maintiennent une stratégie consistant à exercer une souveraineté mohawk qui tire les fondements de sa légitimité dans la confédération iroquoise, mais sans par ailleurs s'y limiter. Les membres des communautés mohawks doivent gérer un quotidien en état de siège, ce qui les amène à devoir agir de manière concertée face à l'adversité ou à s'efforcer de ne pas implorer sous la pression, à différents degrés selon les communautés, mais aussi à se positionner face aux gouvernements en place qui les sollicitent. Le film documentaire *Kanehsatake : 270 ans de résistance* actualise la notion de souveraineté visuelle de manière fort intéressante. D'une part, il met de l'avant des images et des paroles des communautés mohawks qui reprennent et déconstruisent les représentations du conflit armé et de la figure du *warrior* hors-la-loi véhiculées dans les médias de masse à l'été 1990. D'autre part, il relate l'événement à partir des paroles et des expériences autochtones, contemporaines et historiques, de manière à mettre au centre du récit un pouvoir culturel et politique mohawk, iroquois, et plus généralement autochtone, lequel agit à l'intérieur et à l'extérieur du cadre légal et juridique canadien, sans pour autant s'y réduire ou s'y mesurer. Malgré une évidente position d'extériorité, nous tenterons ici de mettre en relief ces éléments particuliers du film documentaire de manière à éclairer la démarche de création cinématographique d'Alanis Obomsawin et à proposer du même coup une lecture du film dans l'esprit de la souveraineté visuelle.

L'histoire que vous allez voir se passe à...

Le siège soutenu à Kanehsatake et à Kahnawake constitue une prise de parole qui fait rupture avec l'invisibilité et le silence des peuples autochtones auxquels est habituée la société dominante du début des années 1990. À l'instar du documentaire *Okanada* qui

propose le point de vue partiel des derniers retranchés et des journalistes auxquels ils se confient, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* privilégie un point de vue assumé se construisant quant à lui par le biais d'une écoute et d'une énonciation polyphonique au fondement de la démarche cinématographique d'Alanis Obomsawin. De manière intéressante, la documentariste accorde une place primordiale à l'histoire, tout particulièrement celle des autochtones, ce qui ne l'empêche pas de récuser toute prétention à l'objectivité, refusant explicitement de se plier aux attentes exprimées par les critiques qui reprochent à *Kanehsatake : 270 ans de résistance* de proposer un récit partisan plutôt qu'un récit équilibré de la crise d'Oka (Cornellier, 2011). En 2010, en réponse à une question de Kenneth Deer qui lui demande d'expliquer la différence entre un film documentaire et un film de propagande, elle affirme ne cacher à personne qu'elle fait des films qui communiquent un point de vue, puis elle explique que tout récit cinématographique repose nécessairement sur des choix (*Regards autochtones sur les Amériques*), ce qui renvoie à l'inévitable partialité dont nous avons parlé en introduction. Malgré ce constat, et probablement aussi à cause de lui, la documentariste s'efforce de cerner au plus près la situation vécue par les protagonistes et de décrire, dans cette perspective, le contexte historique dans lequel s'inscrivent les luttes politiques des autochtones. En ce sens, le point de vue qu'elle adopte rend compte d'une conscience avivée des rapports de pouvoir à l'œuvre dans la construction de l'histoire, notamment dans l'histoire de la communauté mohawk de Kanehsatake que l'événement de 1990 ramène brutalement à la surface.

Dans *Indigenous Aesthetics : Native Art, Media, and Identity* (1998), Steven Leuthold écrit que les autochtones envisagent souvent le film documentaire comme « une forme d'énonciation de la vérité historique, une manière d'enregistrer et de présenter à la fois l'histoire et les vies contemporaines par contraste avec le monde fictif dépeint dans l'imagerie populaire comme celle des films d'Hollywood » (cité dans Lewis, 2006, p. 137; nous traduisons). Le film documentaire d'Alanis Obomsawin semble procéder de cette démarche en montrant une réalité du siège qui ne se trouve pas dans les médias de masse. En effet, à la différence des images spectaculaires et des figures stéréotypées qui circulent dans les médias, le documentaire appréhende de manière sensible le vécu des militants et de la

communauté qui se trouvent encerclés par les forces policières et militaires et qui persistent à affirmer leur souveraineté et leur détermination à poursuivre la lutte. Au début de son livre *Peace, Power, and Righteousness* (1999), l'auteur et chercheur mohawk Taiaiake Alfred écrit qu'il s'efforce, dans cet ouvrage, de saisir et de transmettre un savoir qui est situé dans les expériences partagées des peuples autochtones, un savoir respectueux de ces derniers. C'est aussi ce que semble vouloir faire Alanis Obomsawin en réalisant un film sur cet événement politique conflictuel. À cet effet, Randolph Lewis fait remarquer que la vision cinématographique d'Alanis Obomsawin « reflects an indigenous sovereign gaze, a practice of looking that comes out of Native experience and shapes the nature of the film itself » (2006, p. 182).

Par l'importance qu'elle accorde à l'écoute de la parole, à la création collective de la diégèse, la démarche cinématographique d'Alanis Obomsawin se rapproche à maints égards de celle du cinéaste québécois Pierre Perrault, notamment telle qu'étudiée par Michèle Garneau dans « Les deux mémoires de Pierre Perrault » (2004). Comme Perrault, elle est une « cinéaste de la parole ». Elle s'inspire aussi, comme l'explique Randolph Lewis, de la tradition orale abénaquise dans laquelle on accorde une place centrale à l'écoute, à la compréhension et à la transmission orale des connaissances. Lorsqu'elle parle de sa démarche documentaire, Alanis Obomsawin insiste sur le rôle fondamental de la parole et sur le caractère collectif du récit qui se met en place : « It's not the image. It's the word that's important. It's what people are saying... It's the people themselves who tell me what they are and what the story is. And... if it means listening for 15 hours with one person, I'll do it. » (Citée dans Lewis, 2006, p. 65) Dans le cas de la crise d'Oka, non seulement la documentariste n'a aucun scénario lorsqu'elle entame son projet documentaire, mais elle demeure comme tous les autres dans l'incertitude totale quant à l'issue du conflit. Projetée dans l'événement qui surgit, elle recueille des prises de parole et des prises de vue qui lui dictent l'histoire de ce conflit armé qu'elle relatera ensuite dans un film documentaire. *Kanehsatake : 270 ans de résistance* ménage une place aux voix des gens qui ont été directement engagés dans le conflit, y compris à celle de la documentariste. Celle-ci prend en charge la narration en voix hors champ, de sorte que le film devient un véritable lieu de

parole où se rejoue le mouvement créé par le siège qui à l'été 1990 permet la prise de parole autochtone au centre de l'espace public. À la manière de ses ancêtres qui ont transmis en le racontant le massacre du village d'Odanak par le général Roger en 1759, Alanis Obomsawin « zooms in one moment of extreme crisis to provide a marginalized perspective on a critical historical event » (Lewis, 2006, p. 63).

Kanehsatake : 270 ans de résistance a cette particularité qu'il n'argumente pas de façon à justifier un point de vue autochtone devant les institutions dominantes et ne cherche pas davantage à démanteler leur cadre juridique et institutionnel. Ainsi que l'indiquent les premiers mots de la narration en voix hors champ assurée par la documentariste, il prend plutôt le parti de relater les événements tel un récit livré et articulé à la manière de la tradition orale : « The story you will see takes place near Montreal, in Kanehsatake, a Mohawk village near the town of Oka, and in Kahnawake, a Mohawk reserve, south of the city, at the Mercier bridge. » Après avoir situé le lieu de l'action en donnant comme support visuel une carte de la région, la narration informe le spectateur de ce qui fut l'origine immédiate du conflit, soit l'agrandissement du terrain de golf de la municipalité d'Oka, qui menace de répéter en l'amplifiant l'empiétement causé par la construction des premiers neuf trous du terrain de golf dans les années 1950. Des images des joueurs de golf sur le terrain contigu à la pinède sont suivies d'une scène où le maire Ouellet déclare sèchement aux médias qu'il n'abandonnera pas le projet de golf, puis la parole est donnée à deux personnes qui ont passé l'été derrière les barricades, soit Kahentiiosta, une femme mohawk de Kahnawake, également protagoniste d'un autre film de la tétralogie sur la crise d'Oka, et Ellen Gabriel, une femme mohawk de Kanehsatake qui fut l'une des porte-parole de l'équipe de négociation mohawk pendant la crise, très présente dans les médias, particulièrement dans les médias francophones en raison de sa connaissance de la langue française.

Les deux femmes, l'une assise dans la pinède, l'autre dans ce qui semble être un atelier d'artiste, racontent à la caméra ce qui s'est passé le matin du 11 juillet 1990. Faisant état du rôle politique des femmes dans la confédération iroquoise et dans les communautés mohawks

contemporaines, Ellen Gabriel explique qu'en constatant l'arrivée des policiers, quelques femmes, dont elle-même, sont instinctivement allées au-devant des policiers puisqu'il est de leur devoir de « protect the land... protect our mother ». Les deux femmes donnent des détails de la scène, mais ce n'est qu'après leur récit qu'on voit des images de la fusillade qui marque le surgissement de la crise d'Oka. Jouant sur le contraste entre la violence policière et la tranquillité des lieux, le film montre d'abord une séquence qui expose les gaz lacrymogènes, l'entrée des policiers du groupe d'intervention tactique dans la pinède et les images désordonnées des arbres qui défilent à l'écran pendant la tragique fusillade, puis, aussitôt après, un plan de la pinède accompagné d'une musique paisible et contemplative au son de laquelle la narration constate ce qui vient de se produire. L'événement qui fait irruption se trouve ainsi encadré par les voix des femmes mohawks qui lui donnent sens et le situent dans le contexte des communautés mohawks. Dans le film documentaire, l'événement est modalisé par les récits faits par les Mohawks qui ont participé au conflit armé, mais également par les paroles et les images captées sur le vif.

Fait à noter, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* ne s'appuie pas sur les propos d'un expert détaché, d'une autorité quelconque qui se prononcerait sur les faits dans une posture d'extériorité. Tout comme les Mohawks interviewés parlent à partir des lieux du siège, les représentants des gouvernements, lorsqu'ils s'expriment dans le film, apparaissent comme partie prenante du conflit, donc le plus souvent dans la mêlée, notamment lorsqu'ils sont en train de faire des déclarations aux médias. Alanis Obomsawin construit son argument en juxtaposant des paroles et des images qui se renforcent ou qui se contredisent, selon les thèmes abordés, de sorte qu'elle arrive ainsi à énoncer clairement sa perspective sans pourtant l'explicitier, laissant le spectateur tirer ses propres conclusions des enchaînements de plans et de séquences présentés par le documentaire. Le chaos entraîné par la rupture événementielle est mis en évidence par les nombreuses scènes filmées dans l'espace élargi du conflit, que ce soit aux barrages routiers à proximité des barricades où s'agglutinent les voitures de police, aux conférences de presse des différents acteurs politiques encerclés par les journalistes ou encore aux multiples endroits où les gens rassemblés discutent, se réconfortent, se chamaillent, s'affrontent, expriment leur colère et crient leur indignation.

Le point de vue dominant est peu présent, si ce n'est par le biais de déclarations de personnages politiques et de militaires que des images juxtaposées et des plans subséquents font mentir en présentant l'évidence du contraire. Par exemple, la séquence où l'on voit Albert Nerenberg raconter à la caméra comment il s'est introduit sur les lieux du siège est entrecoupée de plans où un militaire réfute avec un embarras visible, en réponse aux journalistes qui l'assaillent de questions à ce sujet, la possibilité qu'un journaliste ait pénétré dans le périmètre de l'armée canadienne. Le discrédit jeté sur la parole des Mohawks par les autorités pendant la crise d'Oka laisse place, dans le film, aux mensonges, aux trahisons et aux promesses non tenues des personnages politiques québécois et canadiens pendant l'événement et dans son contexte historique élargi. De même, des scènes d'émeutes chaotiques de résidents des banlieues voisines qui s'en prennent aux policiers et aux Mohawks, et qui brûlent dans la rue une effigie à l'image d'un *warrior*, sont prises en charge par la narration encadrant d'une voix calme et posée la violence désordonnée des émeutiers. Les scènes de violence sont souvent mises en contraste avec des images paisibles tournées à l'intérieur des barricades, de sorte que les insultes jetées aux Mohawks, notamment l'épithète « Sauvage! », se voient retournées contre leur énonciateur (Lewis, 2006). À partir d'un lieu d'énonciation autochtone, le film documentaire opère un renversement qui marginalise et dénonce les positions dominantes lorsqu'elles esquissent des mouvements à l'encontre de la présence autochtone qui s'affirme sur les lieux du siège. À l'inverse, le récit documentaire intègre à la cause les groupes et les individus québécois et canadiens qui appuient les revendications des Mohawks de Kanéhsatake, comme le donne à voir une scène où des manifestants québécois défilent à Châteauguay en soutien aux Mohawks, en arborant une banderole rouge sur laquelle est inscrit : « Regroupement de solidarité avec les autochtones ».

Dans « Reading Nanook's Smile : Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography, and *Atanarjuat (The Fast Runner)* » (2007), Michelle Raheja met en relief les différentes manières par lesquelles les protagonistes du film muet *Nanook of the North*, de Robert Flaherty, faisaient des clins d'œil qui n'étaient pas nécessairement compris par le

public allochtone ou celui d'autres nations autochtones, mais qui communiquaient un message clair aux spectateurs inuits qui trouvaient très drôle le film de Flaherty. Michelle Raheja souligne l'efficacité d'une tactique de la souveraineté visuelle qu'elle appelle « laugh at the camera » et que l'on doit comprendre à la fois comme « rire de la caméra » et « rire devant la caméra ». Que ce soit en jouant dans des films ethnologiques ou des films hollywoodiens, les acteurs autochtones ont à maintes reprises employé cette tactique dans le but de « confront the spectator with the often absurd assumptions that circulate around visual representations of Native Americans, while also flagging their involvement and, to some degree, complicity in these often disempowering structures of cinematic dominance and stereotype » (p. 1161). Le film documentaire *Reel Injun* de Catherine Bainbridge, Neil Diamond et Jeremiah Hayes (2009) revient sur le cinéma hollywoodien à partir de l'expérience et du point de vue des autochtones qui, bien souvent, font ressortir l'usage de cette tactique décrite par Raheja. Une scène d'un film hollywoodien qui donne en sous-titres la traduction de paroles solennelles d'un personnage autochtone montre la façon dont les acteurs autochtones peuvent se moquer de la caméra sans que celle-ci s'en rende compte. Cette scène révèle ainsi le contraste entre la représentation voulue par les réalisateurs étatsuniens et les paroles impertinentes que l'acteur, s'exprimant en langue autochtone, insère à leur insu dans cette représentation. De même, la scène du film *Okanada* que nous avons analysée plus tôt dans ce chapitre, et dans laquelle Ronald Cross, surnommé Lasagne, parodie son propre rôle en puisant à même les images des films westerns hollywoodiens, constitue sans aucun doute un usage de cette tactique qui joue délibérément avec l'altérité à l'intention de la caméra et à l'encontre des attentes et des projections.

Le film *Kanehsatake : 270 ans de résistance* comprend de nombreuses scènes humoristiques tirées de prises de vue filmées sur des lieux du siège. Toutefois, à la différence des protagonistes du film de Robert Flaherty et des acteurs de films hollywoodiens qui rient à l'insu de la caméra, les protagonistes filmés par Alanis Obomsawin se font complices de la caméra, ainsi que l'indiquent les regards lancés à l'objectif. Dans le même temps, sur les lieux du conflit armé, les blagues se font souvent à l'insu ou aux dépens des protagonistes qui en sont l'objet, notamment lorsqu'il s'agit de policiers ou de soldats. Par exemple, une

séquence du film donne à voir les policiers qui intiment de rebrousser chemin aux gens qui arrivent en voiture au campement de la paix où sont déjà rassemblés plus de deux mille manifestants venus de partout sur le continent. Un policier de la Sûreté du Québec et des manifestants autochtones débattent de la question, puis on entend le policier expliquer à ces derniers, dans un anglais très approximatif et avec un fort accent francophone, qu'ils doivent partir, mais qu'un endroit leur sera réservé dès le lendemain : « Tomorrow there's supposed to be an area especially for you people ». Exploitant l'ambiguïté linguistique, un de ses interlocuteurs autochtones rétorque : « You mean to detain us? », ce à quoi le policier s'empresse de répondre très sérieusement, comme s'il était étranger à l'ironie, que ce n'est pas ce qu'il entendait. Un autre de ses interlocuteurs autochtones, exploitant délibérément le malentendu d'un air amusé, ajoute en prétendant vouloir clarifier la situation en toute bonne foi : « A detention camp ». Ce jeu d'humour mise sur les différentes barrières et les rapports conflictuels à l'œuvre pendant le conflit, mais de manière à exprimer une dissidence évocatrice des « arts de la résistance » décrits par James C. Scott dans *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts* (1990).

Dans une autre scène, on voit un soldat absolument outré venir accuser les Mohawks derrière les barricades d'avoir lancé des œufs en direction des militaires. Lorsqu'un des guerriers lui assure que ses hommes n'ont rien fait de tel, le soldat, toujours extrêmement offusqué, lui montre l'endroit où l'un des œufs s'est cassé sur le char d'assaut. On sent une ironie et un amusement dans la manière dont le guerrier Robert Skidder, surnommé Mad Jap, répond à la colère du soldat, mais ce dernier ne semble pas remarquer le manège tant il est outré. Ce jeu d'humour performé devant la caméra met en relief le ridicule de la scène et la disproportion des offenses, un œuf paraissant somme toute plutôt inoffensif à côté des chars d'assaut de l'armée canadienne et des soldats armés. La scène se conclut lorsque le soldat propose d'aller filmer les dégâts avec la caméra qui capte tout depuis l'intérieur des barricades, proposition aussitôt suivie d'une exclamation d'Alanis Obomsawin manifestant son refus évident de laisser sa caméra entre les mains de l'armée canadienne. L'humour, qui caractérise plusieurs scènes du film, constitue un moyen de dédramatiser la situation et d'alléger le récit en même temps qu'il fait ressortir des formes de résistance qui, tout

particulièrement dans le contexte de ce conflit armé, se situent « along a spectrum of political and social efficacy » (Raheja, 2007, p. 1159-1160).

Front uni dans la pinède

Le film documentaire situe les enjeux du conflit territorial de l'été 1990 sur les lieux mêmes où ils prennent racine. À la suite des réalisateurs latino-américains Fernando Solanas et Octavio Getino, Randolph Lewis explique que l'impérialisme et le capitalisme, que ce soit dans la société de consommation ou les pays néocolonisés, ont tendance à voiler tout contentieux derrière un écran d'images et d'apparences. Dans un tel contexte, ajoute-t-il, le simple fait de restituer aux choses leur place et leur signification constitue un acte subversif (cités dans Lewis, 2006, p. 138). Le conflit territorial qui éclate à l'été 1990 vient faire irruption dans le domaine du visible et concrétiser les rapports de force dans l'espace du siège, ce qui est particulièrement significatif dans un contexte où les peuples autochtones ont été écartés ou effacés de la société dominante. *Kanehsatake : 270 ans de résistance* recourt à cette stratégie médiatique qui consiste à mettre en relief ce que l'on cherche à oblitérer. Ainsi les terres, la pinède et le cimetière demeurent résolument au centre du film documentaire, et ce, à la fois en tant qu'enjeu du conflit et en tant que lieu habité avec lequel les gens de la communauté de Kanehsatake sont en étroite relation. Dès le début du film, la narration situe le récit en territoire mohawk (« l'histoire que vous allez voir se passe à... »), puis décrit le projet municipal d'agrandissement du terrain de golf dont des images défilent à l'écran. Lorsque l'empiétement projeté est annoncé, la caméra recule progressivement, révélant peu à peu la forêt de pins et les pierres tombales qui s'y trouvent. En plus de situer la documentariste dans le lieu menacé, le déplacement de la caméra semble imiter le mouvement d'empiétement esquissé par la municipalité sur des terres qui, précise sans équivoque la narration, appartiennent aux Mohawks. Sur ces mots apparaît à l'écran un gros plan de l'affiche clouée à un arbre de la forêt, indiquant la limite à ne pas dépasser : « MOHAWK TERRITORY. NO TRESPASSING! » Cet avertissement inscrit à l'entrée du territoire convoité par la municipalité n'a pas été entendu, poursuit la narration, de sorte que débute au mois de mars une occupation paisible des lieux, comme l'illustrent les images des

quelques hommes et femmes mohawks tranquillement assis sur des bûches disposées en cercle à l'orée de la pinède, ayant l'air de passer le temps avec un certain ennui.

Une fois les enjeux du conflit territorial expliqués, le titre du film apparaît à l'écran au son d'un chant traditionnel autochtone, superposé à une image de la pinède et des pierres tombales qui témoignent des ancêtres enterrés sur les lieux ainsi que, par les inscriptions en langue mohawk, de l'enracinement de la communauté dans le territoire et le langage. Un peu plus loin, après avoir détaillé la scénographie du siège qui se met en place aussitôt après la fusillade, le film donne à voir, cette fois au son d'une musique entraînante, les barricades constituées de voitures de la Sûreté du Québec renversées en travers de la route. La caméra revient alors balayer les arbres de la pinède pendant que la narration en voix hors champ fait état de l'unité qui se crée après l'assaut raté de la Sûreté du Québec : « The Mohawks now present a united front despite the tensions among different factions in Kanehsatake ». La concentration des forces sur les lieux de la pinède que la communauté tient à protéger ne manque pas de rappeler la description que faisait Ellen Gabriel du premier petit groupe de Mohawks de Kanehsatake qui se sont unis au printemps contre le projet de la municipalité :

The "People of the Pines" were a group of people in the community of Kanehsatake who decided that all members made up of Longhouse and Christian members would put away our differences and that we would unite to fight the expansion of the golf course⁸⁵. (Citée dans Wineguard, 2006, f. 179)

Illustrant à leur tour l'importance de la pinède pour les Mohawks, Geoffrey York et Loreen Pindera ont justement intitulé leur essai sur la crise d'Oka *People of the Pines* (1991). Si la présence marquée de cette forêt de pins dans le film documentaire renvoie bien sûr au conflit territorial à l'origine de la crise d'Oka, elle évoque aussi une dimension sacrée des terres dans lesquelles la forêt tout comme la communauté plongent leurs racines. Dans

⁸⁵ « Les "gens de la pinède" étaient un groupe de personnes de la communauté de Kanehsatake ayant décidé que tous les membres, qu'ils soient de la Maison longue ou chrétiens, devraient mettre leurs différences de côté et s'unir pour lutter contre l'agrandissement du terrain de golf. » Nous traduisons.

Indigenous Aesthetics : Native Art, Media, and Identity, Steven Leuthold fait observer que l'esthétique autochtone se caractérise par un profond sens du lieu qui est issu d'un lien étroit entre la spiritualité et la nature (1998, p. 199), comme en fait état le premier chapitre de cette thèse. Dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, la terre devient la toile de fond sur laquelle se dessinent les particularités du récit, et ce, avec d'autant plus de force qu'elle constitue l'enjeu fondamental du conflit armé. De manière éloquente, le film documentaire se conclut sur les mots des deux femmes qui l'ouvraient et qui, en conclusion, réaffirment un rapport à la terre et au monde qui prend sens selon une vision du monde n'étant pas nécessairement déterminée par les délimitations territoriales administratives. En parlant des grands pins, Kahentiiosta affirme ainsi : « that's a part of us, that's a part of me »; puis, à propos des gens ayant activement défendu la pinède, Ellen Gabriel fait observer qu'ils n'étaient pas nombreux mais qu'ils étaient d'une qualité extraordinaire. La toute dernière image du film, qui apparaît après que ces mots eurent été prononcés, montre un masque traditionnel piqué sur la terre, le soleil couchant lui traversant les yeux, comme pour indiquer la force spirituelle de la résistance. Le film documentaire envisage donc la terre menacée par le projet de développement dans une relation avec les gens qui l'habitent, de sorte que la limite posée à l'empiétement renvoie de manière fondamentale à la survie collective de ces derniers.

270 ans de résistance : la reconstitution historique contre l'invisibilité

En enracinant les Mohawks dans la terre qu'ils défendent, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* contribue à révéler la profondeur enfouie du non-événementiel que l'événement fait remonter à la surface. Ainsi qu'il apparaît dans l'espace du siège, le conflit territorial qui bouleverse l'été 1990 met en jeu un affrontement entre légalité et légitimité qui module depuis des siècles les relations entre peuples autochtones et peuples issus de la colonisation à Kanehsatake et ailleurs dans les Amériques. Ainsi qu'en fait état le chapitre premier de cette thèse, il découle de l'imposition des formes occidentales de la légitimité et de la loi une dépossession territoriale des peuples autochtones dont les tenants et les aboutissants ont souvent été effacés. En ce sens, Alanis Obomsawin juge qu'il est essentiel que les jeunes autochtones d'aujourd'hui et de demain puissent comprendre le territoire et l'histoire de sa perte, tout particulièrement puisqu'il s'agit de l'enjeu fondamental, selon elle, de la majorité

des conflits dans lesquels sont impliqués les autochtones. Ainsi qu'elle le laisse entendre en parlant de son film documentaire *Waban-Aki : peuple du soleil levant*, le documentaire constitue un outil didactique privilégié pour transmettre l'histoire du territoire :

I think a lot of our young people don't have a chance to learn about our history and to understand the land issue and natural resources. Because every time there is a problem with our people, it's always a land issue. I wanted children to understand what the territory was and how we lost it⁸⁶. (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010)

Tout comme il est impératif pour les autochtones que le processus de dépossession et le sens du territoire soient compris par les générations à venir, les luttes actuelles doivent être reliées aux luttes des générations passées. Ainsi que l'indique son titre, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* relate la crise d'Oka en la situant dans une longue histoire de résistance à ce mouvement colonial garant de dépossession territoriale et culturelle. Pour mieux faire ressortir la continuité historique de la résistance à l'empiétement et à la dépossession, le film documentaire inscrit le siège soutenu par les Mohawks dans les suites directes des expériences vécues par leurs ancêtres. Il va sans dire que, dans la mesure où les sociétés issues de la colonisation reconnaissent plus aisément les injustices qui se sont produites lors des siècles passés que celles se perpétuant à ce jour à l'endroit des peuples autochtones, cette façon de relier la résistance du siècle dernier à celle beaucoup plus présente dont témoigne la crise d'Oka a pour effet de transférer la légitimité des luttes passées à l'action des Mohawks qui soutiennent le siège en 1990. Dans une séquence où l'on voit des arbres en arrière-plan, une aînée de la communauté de Kanehsatake, Muriel Nicholas, s'adresse à la caméra en disant : « Mon arrière-grand-père, mon grand-père, mon père se sont battus pour ça, et je n'aurais jamais pensé que je verrais les choses en arriver là. » Ce constat est suivi d'une séquence qui montre les émeutiers blancs empêchant la livraison de vivres derrière les barricades, certains d'entre eux s'attaquant même aux policiers, puis on aperçoit des images de chars d'assaut de l'armée canadienne sillonnant le village. Tandis qu'apparaissent à

⁸⁶ « Je crois que beaucoup de nos jeunes n'ont pas la chance d'apprendre notre histoire et de comprendre la question territoriale et les ressources naturelles. Parce que chaque fois qu'il y a un problème avec notre peuple, le territoire est toujours en jeu. Je voulais que les enfants comprennent ce qu'est le territoire et comment nous l'avons perdu. » Nous traduisons.

l'écran des hélicoptères militaires qui atterrissent au milieu du village d'Oka, la narration signale l'ironie du sort voulant que l'armée se pose à l'endroit même où le conflit a débuté il y a plus de deux siècles, ce qui concrétise dans l'espace la continuité historique.

Le témoignage vivant de la résistance à Kanehsatake est appuyé d'une reconstitution historique qui fait émerger à la surface le contexte historique élargi. Maquettes, photos et documents d'archives à l'appui, cette reconstitution ramène au premier plan l'occupation immémoriale du territoire, les structures politiques et spirituelles iroquoises, le wampum confirmant la concession territoriale originale de Kanehsatake, ainsi que les discours prononcés par des chefs mohawks notoires. La narration en voix hors champ assurée par la documentariste souligne l'antécédence historique des Mohawks dans le territoire de la vallée du Saint-Laurent; simultanément, est projetée à l'écran une maquette de la cinquantaine de maisons longues entourées d'une palissade et, à l'extérieur de celle-ci, d'un champ de maïs qui constituent le village iroquois aperçu au pied du mont Royal par Jacques Cartier lors de sa première visite. La séquence suivante relate les départs forcés concomitants à l'appropriation de l'île de Montréal par les sulpiciens, puis l'établissement des Mohawks à Kanehsatake, lieu que la narratrice décrit comme faisant partie d'un ancien territoire de chasse mohawk. De manière subtile, le récit documentaire statue ainsi sur la question territoriale qui demeure à ce jour non résolue à Kanehsatake, l'occupation immémoriale du territoire par les Mohawks ayant été explicitement réfutée par le gouvernement fédéral au cours du processus de revendications territoriales globales. En établissant la reconstitution historique à partir de l'historiographie mohawk, le film documentaire vient appuyer les fondements des revendications territoriales affirmées par les Mohawks sur les lieux du siège en 1990. La documentariste prend donc clairement position, et il ne pourrait en être autrement étant donné le caractère profondément conflictuel du rapport au territoire dans un pays issu de la colonisation, ce que tous sont à même de constater pendant la crise d'Oka. Un récit cinématographique qui adopterait le point de vue du gouvernement fédéral, faut-il le rappeler, prendrait également position, mais semblerait sans doute plus « objectif » du fait qu'il rendrait compte de la position dominante.

Dans *The Archive and the Repertoire : Performing Cultural Memory in the Americas* (2003), Diana Taylor rappelle que le projet colonial consiste entre autres à discréditer les façons autochtones de préserver et de communiquer l'histoire, par exemple en réfutant la validité de l'histoire orale et des performances culturelles significatives. La reconstitution historique proposée dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance* opère de toute évidence un renversement de ce projet colonial qui fut (et demeure) également celui du Canada. À titre d'exemple, la reconstitution donne à voir des images du wampum qui scelle l'établissement des Mohawks à Kanehsatake, puis réitère les paroles du chef Aghneeta qui présente le collier de wampum et en explique la signification à William Johnson pour demander que les droits territoriaux des Mohawks soient protégés par la Couronne britannique. Le documentaire accorde ainsi pleine valeur à ce titre de propriété autochtone que réfutent alors les autorités. À l'inverse, la narration précise plus tôt dans le récit que la cession royale est accordée aux sulpiciens au nom du roi de France alors que celui-ci n'est âgé que de six ans, ce qui met en relief les fondements symboliques du pouvoir royal tout comme le caractère incongru de certaines pratiques occidentales. À propos du travail documentaire d'Alanis Obomsawin, Randolph Lewis fait observer qu'il témoigne d'un souci de mettre les politiques des différentes nations autochtones « on an equal footing in the public imagination, the political process, and the law within Canada and the international community » (2006, p. 183). Cette démarche acquiert une dimension explicitement politique dans un documentaire sur la crise d'Oka.

La reconstitution proposée par *Kanehsatake : 270 ans de résistance* ménage également une place à l'histoire de Joseph Onasakenrat, un jeune chef mohawk du XIX^e siècle qui a marqué l'histoire de Kanehsatake. Ayant appris à lire et à écrire, indique la narration, Joseph Onasakenrat découvre que le Séminaire de Saint-Sulpice a transféré à son propre nom le titre de propriété de la seigneurie du lac des Deux Montagnes sans en informer les Mohawks qui s'en sont donc vus dépossédés à leur insu. Le chef mohawk, accompagné d'autres hommes de la communauté, se présente alors devant les sulpiciens et leur intime de quitter les lieux,

geste déterminé s'il en est, et sans doute plus radical que la posture défensive adoptée par les Mohawks à l'été 1990. Reprenant un discours mohawk qui se fait entendre avec insistance au fil des générations, le chef Onasakenrat réaffirme un lien à la terre dans le même temps qu'il se prononce contre un mouvement colonial qui cherche à déraciner et à délocaliser la communauté :

Cette terre est à nous. C'est un héritage sacré qui nous a été légué. Nos ancêtres reposent sous ces arbres, nos mères nous ont chanté des berceuses ici. Et vous voulez nous arracher de cette terre et nous laisser errer à la merci du sort?
(Obomsawin, 1993)

Malgré une menace d'emprisonnement à vie, ajoute la narratrice en voix hors champ, le chef Joseph Onasakenrat refuse d'obéir aux sulpiciens qui l'incitent à aller s'installer en Ontario avec sa communauté et leur répond : « Nous n'irons jamais là-bas. Nous mourrons sur cette terre et nos squelettes blanchis témoigneront pour les nations à venir de l'injustice et de la cupidité de Rome. » Tandis que ces paroles sont prononcées, des photographies d'archives de familles et de chefs mohawks de Kanehsatake défilent à l'écran, ce qui concrétise la présence historique des ancêtres qui ont refusé d'abandonner leurs terres, comme le font à nouveau les Mohawks en 1990. La reconstitution historique se conclut par une photo d'archives montrant des policiers en uniforme tandis que la narration commente en poursuivant : « Les prêtres ripostèrent en obtenant que la police emprisonne le chef Joseph et plusieurs personnes de Kanehsatake. En 1990, cette triste tradition continue. » Le plan suivant ramène le spectateur sur les lieux du siège de l'été 1990, où des chars d'assaut de l'armée canadienne avancent dans les rues du village, liant l'oppression d'hier à celle d'aujourd'hui. De même, les arrestations de la reconstitution renvoient visiblement aux arrestations des militants mohawks que l'on aperçoit à la fin du film documentaire; elles rappellent également les propos d'une femme mohawk que l'on voit dans le film documentaire *Acts of Defiance* d'Alec G. MacLeod (1992), s'exclamant avec colère et exaspération, pendant le siège à Kahnawake : « Every time we stand up for our rights we get arrested! » Parce qu'il est décrit comme une résistance à une poussée coloniale, le siège soutenu par les Mohawks n'apparaît pas, dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, comme

un écart à la loi, mais bien comme une résistance rendue nécessaire par des empiètements incessants.

Lors des commémorations de la crise d'Oka en 2010, vingt ans après les événements donc, Alanis Obomsawin racontait avec émotion qu'elle inclut presque toujours des archives dans ses films dans le but précis de se réapproprier une histoire qui fut niée aux Premières Nations, et ce, à un tel point que les gens ont perdu le sens de leur identité :

Almost in every film I make I use archival material because for all of us, the different nations, our history was denied to us, and because of this reason, at a time when generations came... a lot of our people didn't know who they were anymore. They were forced to be invisible⁸⁷. (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010)

La documentariste expliquait que cette invisibilité forcée, une fois intériorisée, est à la source d'un sentiment d'aliénation individuelle et collective qu'elle s'efforce de contrer par ses documentaires. Témoignant des « rivalités, conflits, luttes d'influence » à l'œuvre dans la réalisation d'un film (Ferro, 1993, p. 25), Alanis Obomsawin racontait, cette fois lors du colloque *Paroles et pratiques artistiques autochtones aujourd'hui* en 2008, qu'aux dernières étapes du montage de *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, un de ses producteurs voulait enlever la reconstitution historique qui lui semblait longue et superflue (comme on le reprochera d'ailleurs au film par la suite), mais qu'elle a refusé de diffuser le film sans cette reconstitution parce que l'histoire est cruciale pour les Premières Nations. En parlant de ce producteur, elle disait :

Je le comprenais; dans son cas, il disait : ah, c'est plate, ça, quand on conte l'histoire [dans] le film. On veut juste voir les acteurs qui font les choses. Je le comprends dans ce sens-là. C'est sa pensée de Blanc à lui. Pour moi, pour nous autres, l'histoire est très importante. Il n'y a pas de film que je fais sans le contexte historique... parce que notre histoire, ils nous l'ont enlevée!

⁸⁷ « J'inclus du matériel d'archives dans presque tous mes films car pour nous, de différentes nations, notre histoire nous a été enlevée et c'est pourquoi, quand de nouvelles générations sont venues... beaucoup d'entre nous ne savions plus qui nous étions. Nous avons été forcés d'être invisibles. » Nous traduisons.

Si la reconstitution peut paraître longue d'un point de vue allochtone, elle prend tout son sens lorsqu'on l'envisage du point de vue des Premières Nations qui ont été dépossédées de leur histoire, à la fois face à la société dominante et en ce qui les concerne en propre. Dans *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*, le politologue mohawk Taiaiake Alfred promeut le développement d'un mouvement intellectuel, social et politique qui viendrait revigorer les valeurs et d'autres éléments culturels traditionnels pour les intégrer à la réalité politique et contemporaine, et ce, afin de contrer une double suppression des voix autochtones : « Not only has the indigenous voice excluded from the larger social and political discourse, but even within our own communities it has been supplanted by other voices. » (1999, p. xviii) À l'encontre de ce silence qui se fait sentir dans l'ensemble de la société canadienne et à l'intérieur même des communautés autochtones, Alanis Obomsawin envisage le documentaire comme un lieu de parole où les autochtones peuvent exprimer et définir leurs expériences et leurs luttes plutôt que de demeurer objets d'un discours dominant qui les marginalise et justifie leur dépossession. Le film documentaire, qui se situe à la croisée de l'histoire, du politique et du médiatique, contribue non seulement à faire entendre les voix autochtones à la société dominante, mais aussi, de manière essentielle, à les rendre présentes et vivantes à l'intérieur même des communautés.

Plutôt que de s'appuyer sur les normes et le discours de l'ordre établi, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* propose un récit cinématographique de la crise d'Oka qui s'articule et prend forme à partir des expériences et des paroles mohawks qui font dès lors pleinement autorité. En parlant de « souveraineté rhétorique », le chercheur Scott Richard Lyons insiste sur le fait qu'en dépit des tentatives répétées pour les effacer, les discours de résistance et de renouveau n'ont jamais cessé en pays indien. De plus, ajoute-t-il, « these marginalized narratives of the continuing struggle for Indian sovereignty are making themselves more and more visible in public representations and talk » (2000, p. 453). Le siège soutenu par les Mohawks à l'été 1990 participe clairement de ce mouvement en renouvelant et en rendant visibles l'affirmation et l'exercice persistants et déterminés de la souveraineté mohawk. En plus de

mettre sur un même pied les discours de résistance relatés dans la reconstitution historique et les discours prononcés sur les lieux du siège, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* élargit la lutte des Mohawks à celles des peuples autochtones partout sur le continent. Des séquences donnent ainsi à voir le campement de la paix à Oka, à proximité des barricades de Kanehsatake, où sont rassemblés, souligne la narratrice, quelque deux mille cinq cents manifestants⁸⁸ venus exprimer leur soutien aux revendications territoriales des Mohawks. Des images de la foule nombreuse et colorée, qui montrent des hommes entonnant des chants traditionnels au rythme du grand tambour autour duquel ils sont rassemblés ainsi que des allocutions de personnages politiques influents, rendent compte de l'esprit qui règne dans ce campement. Entrecoupés d'images de la foule et des tambours, des plans donnent à entendre Ovide Mercredi, alors vice-chef régional de l'Assemblée des Premières Nations du Manitoba, s'adressant à la foule d'un ton solennel. Il appuie lentement et fermement sur ses mots, faisant une pause entre chaque phrase qui résonne comme un vers :

Why is it
 that we live in a country
 where the police never come to the aid of the aboriginal people?
 And yet we see them
 across this country
 being utilized by provincial governments
 to suppress the rights
 of the aboriginal people of this country⁸⁹.

⁸⁸ Les estimations varient, certains évaluant la foule à mille cinq cents manifestants.

⁸⁹ « Comment se fait-il/que nous vivions dans un pays/où la police ne vient jamais en aide aux peuples autochtones?/Et pourtant nous la voyons/d'un bout à l'autre de ce pays/être utilisée par les gouvernements provinciaux/pour violer les droits des peuples autochtones de ce pays. » Nous traduisons.

Ses propos sont confirmés par la reconstitution historique qui relate ensuite les arrestations du chef Joseph Onasakenrat et des hommes qui l'accompagnent, ce qui relie résistance et oppression, passé et présent. Dans la même séquence, Elijah Harper, le député autochtone du Manitoba qui s'est récemment fait remarquer en refusant de ratifier l'accord du lac Meech, prend la parole et déclare que ce ne sont ni les peuples autochtones ni le peuple québécois qui représentent la plus grande menace à l'unité du pays, comme on l'entend alors souvent dans les médias, mais bien le manque de leadership du gouvernement canadien. Ces allocutions des leaders autochtones sont filmées en direct, sur les lieux mêmes du rassemblement, ce qui accentue l'effet de présence et de centralité de la mobilisation autochtone. À l'inverse, les allocutions publiques des premiers ministres du Canada et du Québec, Brian Mulroney et Robert Bourassa, n'apparaissent dans le documentaire que par la médiation des postes de télévision des Mohawks installés derrière les barricades, de sorte qu'elles sont données à entendre au spectateur de l'intérieur du siège, aux côtés des guerriers et des journalistes qui y écoutent les nouvelles, ce qui crée un effet de distanciation par rapport aux autorités gouvernementales en place. Cette subtile critique que formule le montage sur le manque d'engagement des gouvernements dans le conflit territorial vient d'ailleurs rejoindre les critiques fusant tout au long du siège à l'endroit du gouvernement fédéral que l'on accuse de déroger à ses responsabilités. Elle recoupe aussi le rapport d'enquête du coroner, qui conclut que si la décision d'intervenir à Oka le 11 juillet 1990 fut une erreur, la Sûreté du Québec ne doit pas en porter le blâme, car « face à la crise d'Oka, dont l'intervention policière fait partie, les Québécois ont tout simplement manqué de gouvernement » (Bureau du coroner, 1995, p. 398).

À l'encontre de la stratégie d'isolement mise en œuvre par les autorités à mesure que progresse le conflit armé, mais aussi à l'encontre du processus d'exil qui coupe les autochtones de leurs histoires et de leurs liens à leur famille, à leur communauté, à leur terre, à leur langue et à leur milieu, le film accorde une place importante aux différentes formes de solidarité en acte sur les lieux du siège. Tandis que les gouvernements cherchent à dissocier le conflit territorial à Kanehsatake de ce qui se passe dans les autres communautés mohawks, le film documentaire fait au contraire ressortir les liens existants entre les communautés, par

exemple en donnant à voir les vives réactions des Mohawks de Kanehsatake lorsqu'ils apprennent que les forces policières et militaires ont fait intrusion à Kahnawake, plus précisément à la maison longue et sur l'île Tekakwitha. De même, en soulignant la présence de sympathisants à la cause autochtone de différentes provinces du Canada, des États-Unis et du Mexique, que ce soit en montrant des coupures de journaux décrivant les manifestations pancanadiennes ou des leaders spirituels mexicains performant des gestes cérémoniels autour des chars d'assaut, le film inscrit les luttes des Mohawks dans le contexte des luttes autochtones à l'échelle nationale et continentale.

La documentariste recourt également à divers procédés pour rendre sensibles les solidarités qui s'articulent et se manifestent sur les lieux du siège. La continuité et l'étendue de la résistance autochtone s'expriment notamment par l'entremise d'individus, d'objets ou encore des médias. À la fin du film, la narratrice rend ainsi hommage à Tom Paul, surnommé « The General », décédé à l'âge de quarante-neuf ans, deux ans après la crise d'Oka (le protagoniste apparaît aussi dans *Okanada*, entre autres dans la scène évoquée plus haut où Robert Galbraith le taquine en lui demandant s'il a pleuré à un moment ou à un autre du conflit armé). Dans des prises de vue tournées pendant le siège, on aperçoit ce leader spirituel micmac, assis au pied d'un arbre, en tenue de camouflage, affirmer l'importance de revenir à l'apprentissage des « spiritual ways, that way everybody will be strong », puis la narration précise qu'au cours de sa vie, Tom Paul a participé à la résistance à Wounded Knee, à Ganienkeh, à Restigouche, à Akwesasne et à Kanehsatake. Par le biais du parcours personnel de ce militant micmac, le film documentaire associe l'action des militants mohawks et de leurs sympathisants en 1990 à d'autres contestations politiques qui ont marqué l'histoire autochtone contemporaine et dans lesquelles des militants mohawks ont joué un rôle important.

Les liens entre les contestataires autochtones à l'intérieur et à l'extérieur des barricades s'expriment également par le truchement des médias, notamment dans la séquence où l'on voit les guerriers derrière les barricades et une femme dans une station de radio

communautaire en train d'écouter en direct à la radio l'allocution que le militant Russel Means prononce au milieu du campement de la paix à Oka. Cette séquence met en relation, autour d'une action de solidarité mise en acte sur les lieux élargis du siège, les gestes et la présence de différents acteurs politiques qui concentrent leur attention sur l'événement dans lequel ils sont projetés. Elle rattache aussi ces derniers à plusieurs événements marquants des luttes politiques autochtones de l'histoire récente en Amérique du Nord, dont l'occupation de l'île d'Alcatraz en 1969, l'occupation par l'American Indian Movement du Bureau des affaires indiennes à Washington en 1972 et le siège de Wounded Knee en 1973. Enfin, dans une scène qui se déroule au campement de la paix, la continuité de la résistance s'exprime par l'entremise d'un objet sacré : on aperçoit ainsi un manifestant autochtone qui tente, en présence de la caméra, de convaincre les policiers de le laisser se rendre derrière les barricades en expliquant que son petit groupe et lui ont apporté un calumet qui se trouvait aux négociations de Wounded Knee.

Dans *Alanis Obomsawin. The Vision of a Native Filmmaker* (2006), Randolph Lewis écrit que le cinéma de la souveraineté pratiqué par Obomsawin consiste justement à reconnaître et à mettre de l'avant des gestes et des symboles qui passeraient inaperçus aux yeux de quelqu'un de complètement extérieur à la communauté. Par ailleurs, Randolph Lewis fait observer que ce cinéma ne cherche pas, comme le feraient certains films ethnologiques, à capter des moments que la communauté souhaite garder à l'abri de la caméra ni d'ailleurs à tenter de montrer quelque exotisme ou primitivisme que ce soit. Steven Leuthold, dans *Indigenous Aesthetics : Native Art, Media, and Identity* (1998), observe pour sa part que le cinéma autochtone contribue à maintenir et à créer un sens de l'identité pour les peuples autochtones et à assurer une continuité avec les productions plus anciennes et des concepts comme le lieu, les éléments sacrés et les cycles de la nature. De manière particulière, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* donne à voir comment ces concepts s'articulent dans l'espace du siège, en plein cœur de l'événement.

Contrastant avec les discours des gouvernements et les représentations médiatiques qui marginalisent les guerriers mohawks en les associant à la criminalité et à la contrebande, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* met en évidence les relations que ces derniers entretiennent avec la confédération iroquoise, structure politique et spirituelle dans laquelle ils puisent leur légitimité politique et le sens qu'ils donnent à leurs actions. Dans une scène du film, après qu'Alanis Obomsawin eut annoncé en voix hors-champ l'avancée de l'armée canadienne, on la voit s'entretenir sur un banc de parc avec un guerrier masqué dont les yeux même sont camouflés derrière d'obscures lunettes fumées, et qui tient une arme de type AK-47 sur ses genoux, pendant qu'on aperçoit en arrière-plan des arbres et un lac. Tandis que la réalisatrice l'écoute très attentivement, légèrement inclinée vers lui, le guerrier identifié sous le pseudonyme de « Wizard » lui explique doucement qu'en tant que traditionaliste, il suit la constitution iroquoise qui leur a été donnée par le Créateur, puis il éclaire la signification et le rôle des guerriers, *Rotisrenrahkete*, terme qui en langue mohawk veut essentiellement dire « les hommes ». En fonction de cette constitution, poursuit-il, il est de la responsabilité des hommes de protéger le peuple à l'intérieur du cercle confédéré (« it's our responsibility to protect the people within »). Pendant qu'il livre son explication, chacune de ses phrases est entrecoupée de plans des soldats canadiens qui s'entraînent à charger les lance-roquettes des chars d'assaut, lesquels sont alignés en rangée et souvent montrés en contre-plongée, à la différence de l'échange sur le banc qui est présenté à hauteur d'homme. La juxtaposition de cette scène et des plans des forces militaires qui se préparent à mettre fin au siège soutenu par les Mohawks crée un contraste éloquent qui vient confirmer la pertinence du devoir de protection qu'explique ce guerrier à la documentariste.

En plus de donner à voir des hommes qui ont à cœur l'avenir de leur nation, fondant la résistance armée qu'ils opposent aux forces policières et militaires sur le récit iroquois de la légitimité, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* donne une grande place à la singularité et à l'humanité des guerriers mohawks — et des autochtones appartenant à d'autres nations —, notamment en montrant qu'ils se situent aux côtés des femmes et des enfants mohawks qui prennent aussi part à l'action politique. Alanis Obomsawin se concentre sur les questions du territoire et de la souveraineté sans aborder les contentieux associés à la Mohawk Warrior

Society ni les divisions entre les différentes factions au sein des communautés, comme si elle cherchait plutôt à jeter les bases d'une unité et à faire ressortir à cette fin les enjeux fondamentaux et les sensibilités partagées. Ailleurs dans le film, après que la narratrice eut annoncé que la Sûreté du Québec sera remplacée par l'armée canadienne, un plan présente un guerrier vêtu de la tête aux pieds en habit de camouflage, assis sur le flanc d'une butte de gravier gris, le visage masqué et les yeux dissimulés derrière des lunettes de soleil très foncées. Dans ce long plan, le guerrier parle d'une voix calme et posée, expliquant très doucement à la caméra, d'un ton philosophique :

I'm willing to be there right until the end.

If something goes down, if we get shut up, fine, you know.

But as far as being afraid

I think fear is a very big part of what keeps people alive.

Hopefully I'll come out of this alive⁹⁰.

À la différence du jeu médiatique instauré dans *Okanada* par Robert Galbraith qui, en incarnant le rôle du journaliste ne s'occupant que de questions à sensation, demande au guerrier Tom Paul, expressément pour le taquiner, s'il a pleuré pendant le conflit armé, l'entretien avec cet homme masqué semble ici philosophique et intimiste. Tout en faisant calmement état de sa décision de demeurer sur les lieux, il réfléchit sérieusement à la terrible possibilité que des gens soient tués au cours de l'intervention de l'armée canadienne. Un sous-titre indique que son nom de code est Freddy Kruger, ce qui apporte une tout autre dimension à ce plan. En effet, il s'agit très précisément du guerrier qui se trouve sur la célèbre photo du face-à-face avec un soldat que la photographe Shaney Komulainen de la Presse Canadienne a croquée sur le vif et qui a circulé dans tous les médias, devenant l'emblème de l'affrontement pendant la crise d'Oka. Selon Mark Reid, rédacteur en chef de la revue *Canada's History*, la photo passera à l'histoire en tant que symbole des divisions

⁹⁰ « Je suis prêt à rester ici jusqu'à la toute fin./Si ça tourne mal, si on se fait tirer dessus, c'est comme ça, tu sais./Mais pour ce qui en est d'avoir peur / je pense que la peur est en grande partie ce qui garde les gens en vie./J'espère que je sortirai d'ici vivant. » Nous traduisons.

entre les peuples autochtones et allochtones au Canada : « Elle figure selon moi parmi les cinq images majeures dans l'histoire du Canada. Dans des années, cette photo sera encore utilisée dans tous les dossiers qui opposent les autochtones et les Blancs au Canada. » (*La Presse*, 26 septembre 2010)

De manière significative, cette photo dramatique fait ressortir la tension qui caractérise l'affrontement, mais elle contribue aussi à la construction de l'image mythique des warriors comme êtres monstrueux (Guilbeault-Cayer, 2007; Brisson, 2000; Trudel, 1995). La scène de *Kanehsatake : 270 ans de résistance* qui montre l'échange philosophique avec Freddy Kruger vient complètement déconstruire cette image, sans compter que dès qu'on s'intéresse d'un peu plus près au conflit, on apprend rapidement qu'il s'agit de Brad Larocque, guerrier mohawk et étudiant en économie à l'Université de Saskatchewan (Desbiens, 2011, p. 65). Son parcours de vie fait contraste avec les images de criminels et de contrebandiers souvent associées à ce face-à-face. Si les guerriers masqués dérangent les populations allochtones et sont criminalisés par les gouvernements du Québec et du Canada, ils apparaissent sous un tout autre angle à ceux pour qui leur action devient un symbole de la résistance autochtone, comme nous le verrons dans l'analyse des récits littéraires autochtones qui mentionnent l'événement.

Reterritorialisation de la politique mohawk : signature d'une entente dans la pinède

La crise d'Oka révèle, comme nous l'avons vu au premier chapitre, une fragilité fondamentale des sociétés issues de la colonisation, remises en cause les souverainetés autochtones qui continuent de s'affirmer. Du fait qu'elle ébranle les normes et les valeurs des populations canadienne et québécoise, ainsi que nous l'avons précisé à la suite d'Alexa Conradi, la crise d'Oka apparaît « comme un lieu de non-identification » pour les populations allochtones chez qui surgissent de nouvelles interrogations (2009, p. 553). L'événement interpelle également les Premières Nations, mais de façon très différente. En effet, le siège devient un véritable espace d'identification pour les peuples autochtones qui voient leur

existence et leur quête confirmées avec d'autant plus de force qu'elles s'affirment à l'encontre de la violence fondatrice d'un État construit à même leur dépossession. En ce sens, le siège crée une certitude retrouvée à laquelle les chars d'assaut qui défilent dans les rues de Kanehsatake viennent donner force dans la mesure où ils représentent ce même État.

Un épisode révélateur du profond conflit de légitimités qui se trouve au cœur de la crise d'Oka, et que modulent les rapports de force mis en jeu pendant le conflit armé, est la signature de l'entente sur les trois conditions préalables à l'ouverture des négociations qui a lieu dans la pinède le 12 août 1990, alors que le siège s'étire depuis déjà un mois. Par cette entente esquissée entre les parties au terme d'intenses négociations menées en présence du juge Alan B. Gold, nommé comme médiateur par le gouvernement fédéral, les gouvernements du Canada et du Québec s'engagent à assurer le libre accès aux médicaments, aux vêtements et à la nourriture, le libre passage des leaders spirituels, mères de clan, chefs, conseillers et avocats désignés par les Mohawks, ainsi que la présence d'observateurs étrangers lors du processus de négociation (Swain, 2010, p. 121-122). Tel que convenu, la signature de l'entente a lieu derrière les barricades à Kanehsatake en présence du médiateur Alan B. Gold, de deux représentants des gouvernements du Québec et du Canada, Tom Siddon et John Ciaccia, et de cinq représentants de la nation mohawk, dont Walter David père et Walter David fils (*ibid.*, p. 123). Au dernier instant, un *warrior* masqué s'assoit à la table, à la place d'un des représentants désignés, et signe son nom mohawk au bas de l'entente, devant les caméras qui captent et retransmettent aussitôt la scène dans tous les médias du pays, puis remet cérémonieusement un drapeau *warrior* à l'un des représentants des gouvernements (Wineguard, 2006, f. 215). Harry Swain, sous-ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien à l'époque, constate dans son essai *Oka. A Political Crisis and Its Legacy* que la signature de cette entente coûte cher aux gouvernements qui voient leurs représentants publiquement ridiculisés et humiliés :

After all the promises of not negotiating with armed and masked men, or at the point of a gun, or while the barricades were up, the governments had allowed their most senior representatives to be manipulated into a Mohawk photo op. Never mind that the document was an innocuous statement of bland principles and understandings long reached. The Quebec media went nuts. Châteauguay rioted.

Former Kanesatake grand chief Clarence Simon belatedly denounced the agreement as « void and non-existent », objecting to a lack of Kanesatake representation on the committee that signed it⁹¹ [...]. (2010, p. 122)

Pour apaiser l'outrage, le gouvernement fédéral fait valoir qu'il ne s'agit que d'une entente procédurale, mais l'argument se voit affaibli lorsqu'on apprend, ainsi que le précise Harry Swain, qu'un document en langue mohawk, dont le texte diffère des documents en langues anglaise et française, a été glissé dans la pile de documents en guise de traduction, et que ce document, qui énonce en fait les objectifs de souveraineté des Mohawks, a été signé par les ministres des Affaires indiennes du Québec et du Canada (*ibid.*, p. 123). Cet épisode qui révolte profondément les Québécois est relaté de manière détaillée dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, mais sous un tout autre angle.

Dans le film documentaire d'Alanis Obomsawin, l'épisode se dessine tel un moment porteur d'espoir, solennel et rempli de gravité, ainsi que le précise d'emblée la narration en voix hors champ : « There is a feeling of hope and reverence as John Cree leads Mohawk negotiators and representatives of both government across the original barricade. » Le film présente des images des négociateurs qui défilent en direction de la pinède, menés par le leader spirituel John Cree vêtu d'un costume cérémoniel, portant coiffe et bâton traditionnels. Ce dernier est suivi, dans l'ordre, de deux femmes mohawks puis des cinq représentants mohawks, tous vêtus de chemises traditionnelles, puis des deux représentants des gouvernements et du médiateur vêtus de complets. Un jeune homme portant un drapeau *warrior* clôt la procession. Dans une scène qui marque le passage d'une limite, on voit les Mohawks en tête du défilé traverser la petite butte de terre qui constituait la barricade initiale,

⁹¹ « Après toutes les promesses de ne pas négocier avec des hommes armés et masqués, ou à la pointe d'un fusil, ou tant que les barricades seraient en place, les gouvernements ont laissé leurs représentants les plus haut placés se faire manipuler au cours d'une mise en scène photographique des Mohawks. Peu importe que le document ait été une affirmation inoffensive de principes simples et d'entendements depuis longtemps établis. Les médias québécois sont devenus fous. Les émeutes ont éclaté à Châteauguay. L'ancien grand chef de Kanesatake, Clarence Simon, a plus tard dénoncé l'entente comme étant « nulle et non existante », s'élevant contre le manque de représentants de Kanesatake sur le comité l'ayant signée [...]. » Nous traduisons.

puis entrer dans la pinède, clairement située en territoire mohawk, ainsi que l'indique la banderole qui est suspendue juste au-dessus de cette démarcation territoriale depuis l'occupation du printemps : « ARE YOU AWARE THAT THIS IS MOHAWK TERRITORY/SAVEZ-VOUS QUE CECI EST TERRITOIRE MOHAWK? » Le plan suivant donne à voir une femme mohawk, Konwaitanonha, prononcer en langue mohawk les paroles de remerciements au Créateur, puis on voit un négociateur mohawk, Joe Deom, déclarer que les barricades seront démantelées quand les parties parviendront à une entente, puis rappeler que celles-ci ne sont en fait qu'une manifestation matérielle des barricades qui existent entre les nations depuis les premiers contacts.

Tandis que ces représentants livrent leur allocution en se tenant debout parmi l'assemblée, des images montrent la table où prennent place les négociateurs, les représentants des gouvernements d'un côté, ceux des Mohawks de l'autre, avec en leur centre les magnétophones des médias posés sur la table, que les Mohawks ont recouverte d'une très symbolique couverture de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Derrière la table sont rassemblées en demi-cercle plus d'une cinquantaine de personnes qui suivent la cérémonie protocolaire. Entre deux grands pins, derrière l'assemblée, on aperçoit, suspendus côte à côte, un drapeau du Québec, un drapeau guerrier et un drapeau hiawatha des Six Nations. Pendant que la narration décrit les conditions préalables aux négociations, des plans montrent des représentants en train de signer les documents et, dans l'assemblée, des gens qui semblent heureux et se réjouissent de ce moment significatif. Une fois l'entente signée, on assiste à une allocution prononcée par l'éloquente porte-parole mohawk, Ellen Gabriel, que tous écoutent d'un air grave et solennel. Après avoir affirmé en langue mohawk : « Today, I am proud to be an Indian », comme l'indiquent les sous-titres, elle fait une pause très accentuée, puis poursuit en anglais en déclarant d'un ton digne et grave, ponctuant chaque énoncé d'une pause :

I am proud to state that

I am a Mohawk

Within the Mohawk nation

Of the Six Nations Iroquois Confederacy

When we started this blockade
Something had to come out of it
That would progress our cause
And unite our people

This agreement is something that
our nation has been searching for
for many years :

Recognition
Of who we are as a people
Not just as Mohawk people
But as the first people
Of this continent

The struggle is not over
As we say in Mohawk :
Skennen
Which means peace⁹²

⁹² « Je suis fier d'affirmer que/je suis Mohawk/membre de la nation Mohawk/de la confédération iroquoise des Six Nations/Lorsque nous avons commencé cette occupation/il devait en découler quelque chose/qui ferait avancer notre cause/et unirait notre peuple/Cette entente est quelque chose/que notre nation recherche/depuis de nombreuses années :/la reconnaissance/de qui nous sommes en tant que peuple,/non seulement comme peuple mohawk/mais comme les peuples premiers/de ce continent/La lutte n'est pas finie/Comme nous le disons en mohawk :/Skennen/ce qui signifie Paix. » Nous traduisons.

Son allocution est suivie d'acclamations et d'applaudissements de l'assemblée, puis la parole est donnée à d'autres représentants. Par cette allocution performée au milieu de cette cérémonie protocolaire, la porte-parole effectue une reterritorialisation de l'identité et du pouvoir politique mohawk sur les lieux du siège. Debout au milieu de la pinède, Ellen Gabriel exprime une fierté identitaire mohawk, énonce sa position au sein de la nation, puis relie celle-ci à la structure politique et spirituelle que représente la confédération iroquoise des Six Nations, circonscrivant ainsi les relations politiques qui forment la confédération. Inscrivant l'occupation initiale, la cause défendue et le besoin d'unité comme autant d'éléments d'une même destinée, elle précise que l'entente accorde aux Mohawks la reconnaissance qu'ils recherchent depuis de nombreuses années. En prononçant le mot « recognition », elle lève le bras, une plume à la main, accompagnant ainsi son énoncé d'un geste rituel, puis souligne qu'il s'agit d'une reconnaissance obtenue à titre de nation, mais aussi à titre de premiers peuples du continent. Appuyée dans ses dires par le conflit armé au centre duquel la cérémonie se déroule, elle fait observer avec émotion que la lutte n'est pas terminée, puis appelle à la paix, « skennen », telle que pensée dans la philosophie politique iroquoise. En relatant cet épisode tel que le conçoivent les Mohawks qui l'ont mis en scène, la documentariste fait place à une conception de la souveraineté mohawk qui entre en conflit avec la conception étatique de la souveraineté, mais qui est néanmoins portée avec force par les gens se trouvant dans la pinède ce jour-là. À l'instar d'autres films d'Obomsawin, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* témoigne d'un regard souverain qui, selon Randolph Lewis, « is imbued with the self-respect and unique ambitions of a self-defined sovereign people, even if this sovereignty carries with it a complex and contested legal status » (2006, p. 182).

Contrairement au gouvernement fédéral qui parlait d'une simple entente procédurale, l'avocate mohawk Martha Montour faisait observer, lors d'une conférence au Centennial Hall à Beaconsfield en 2012, que cette signature cérémonielle avait tout d'un traité, à l'instar des différents traités conclus entre peuples autochtones et gouvernements coloniaux depuis les

premiers contacts. C'est ce qu'indiquent des éléments protocolaires significatifs tels la présence de représentants de différents gouvernements, les allocutions protocolaires et l'échange de présents à l'occasion de la signature dans la pinède. Dans cet esprit, l'anthropologue Rémi Savard explique que les Européens traitaient de nation à nation avec les Amérindiens en respectant le protocole diplomatique autochtone et que, du fait de leur participation à ce protocole qu'ils connaissaient donc, ils attestaient leur reconnaissance des institutions autochtones (1995, p. 46-47). À l'été 1990, la signature de l'entente sur les conditions préalables aux négociations est indicatrice du rapport de force mis en jeu pendant le siège. En effet, les représentants des gouvernements sont amenés en territoire mohawk où ils participent avec une certaine nervosité à une cérémonie protocolaire mise en scène et conduite par les Mohawks. D'une certaine manière, cette performance politique affirme une relation de nation à nation que revendiquent les Mohawks. De plus, elle rappelle le métissage politique du XVIII^e siècle en fonction duquel, comme l'explique l'ethnohistorienne Kathryn V. Muller dans « Holding Hands With Wampum : Haudenosaunee Council Fires from the Great Law of Peace to Contemporary Relationships with the Canadian State » (2008), la participation des gouvernements allochtones au protocole politique iroquois montrait et confirmait une relation de réciprocité au lieu d'une relation de domination.

C'est aussi ce que fait ressortir la séquence de *Kanehstake : 270 ans de résistance* où l'on voit les représentants des gouvernements se plier à la cérémonie menée par les Mohawks lors de la signature de l'entente dans la pinède. De la même manière, le film documentaire met en évidence les structures politiques iroquoises et le rapport des Mohawks aux nations colonisatrices dans la reconstitution historique qui apparaît plus tôt dans le film et qui montre, maquette à l'appui, les chefs de la confédération iroquoise rassemblés en grand conseil devant la demeure de William Johnson afin de discuter des négociations politiques liées au passage du Régime français au Régime britannique. Dans *The Archive and the Repertoire : Performing Cultural Memory in the Americas*, Diana Taylor s'interroge sur ce que l'on peut comprendre des performances qui recèlent des éléments que les documents historiques et littéraires laissent dans l'ombre :

If, to study social memory and identity in the Americas, instead of disciplinary emphasis on literary and historical documents, we were to look through the lens of performed, embodied behaviors, what would we know that we do not know now? Whose stories, memories, and struggles might become visible? What tensions might performance behaviors show that would not be recognized in texts and documents⁹³? (2003, p. xviii)

L'épisode de la signature de l'entente dans la pinède permet de constater cette distinction soulignée par Diana Taylor. Par exemple, la description que fait Harry Swain de cet épisode dans *Oka. A Political Crisis and Its Legacy* (2010) ne tient aucunement compte de la signification et de la portée des performances politiques autochtones, si ce n'est pour noter que les représentants mohawks sont vêtus de façon plutôt ordinaire. Par conséquent, ce qui ressort de ce récit diffère de manière significative de ce que les détails de la cérémonie protocolaire représentée dans *Kanehstake : 270 ans de résistance* permettent de saisir de la scène. La mise en acte de ces performances politiques et culturelles sur les lieux du siège, puis leur présence manifeste dans le film documentaire sont d'autant plus significatives que ces performances ont été directement visées, effacées et écartées de la société dominante par les gouvernements coloniaux et les gouvernements canadiens successifs, que ce soit par ethnocentrisme ou par conscience du pouvoir qu'elles recèlent. Le siège opposant les Mohawks aux gouvernements canadien et québécois montre ainsi très clairement où s'entrecroisent les fils de l'histoire, de la politique, des performances et des récits autochtones et occidentaux. En effet, la suppression, parfois par la force des armes, du gouvernement traditionnel iroquois et son remplacement par le conseil de bande conçu et encadré par le gouvernement fédéral n'ont pas mis fin au gouvernement de la Maison longue, lequel a persisté et demeure en 1990 une force politique, ainsi qu'il apparaît dans le conflit armé hautement médiatisé qui se joue certes par la force des armes, mais qui engage également des considérations politiques, symboliques et imaginaires. En posant de manière conflictuelle la

⁹³ « Si, pour étudier l'identité et la mémoire sociales des Amériques, au lieu de mettre un accent disciplinaire sur les documents littéraires et historiques, nous regardions plutôt du côté des comportements performés, incarnés, que saurions-nous que nous ne savons pas aujourd'hui? Quelles histoires, quels mémoires, quelles luttes pourraient devenir visibles? Quelles tensions non reconnues par les textes et les documents pourraient être révélées par les comportements de performance? » Nous traduisons.

question du territoire et des fondements de sa légitimité, le siège ramène à l'avant-plan des questions politiques fondamentales et structurelles qui renvoient aux relations entre les peuples dans l'ensemble canadien; ainsi en est-il par exemple des questions jamais tout à fait résolues de souveraineté politique et culturelle. Puisque le film documentaire peut constituer un espace moins contraint, effectif et immédiat politiquement que peuvent l'être le conflit armé et les négociations entre les parties, il offre l'avantage de pouvoir présenter pleinement le caractère significatif et symbolique de la cérémonie protocolaire.

De la même manière, le documentaire permet d'exercer une diplomatie qui se veut agissante non seulement à l'intérieur des communautés autochtones concernées, mais aussi au sein du public élargi, en cherchant à rallier les parties autour de certains points d'entente. Le film donne ainsi à voir des prises de parole autochtones qui rejoignent les revendications partagées des peuples autochtones et les affirmations allochtones de solidarité avec les Mohawks, dont celles du Regroupement de solidarité avec les autochtones, qui est toujours actif à ce jour. Par contre, il ne met pas l'accent sur les éléments les plus conflictuels de la signature de l'entente dans la pinède. De manière notable, en effet, la séquence de cette signature montre les représentants en train de signer les documents, mais ce n'est que brièvement, et aux côtés des autres, que l'on aperçoit au bout de la table le *warrior* masqué signer à son tour. La documentariste n'insiste pas sur ce signataire contesté, pas plus d'ailleurs qu'elle ne l'écarte. Par ailleurs, illustrant par là une volonté de conciliation, elle ne montre pas la scène où ce dernier remet un drapeau guerrier à un représentant du gouvernement fédéral qui, tout en se sachant floué, est forcé, dans le contexte, d'accepter le drapeau. Selon Michelle Raheja, au moyen de la souveraineté visuelle, les réalisateurs et les documentaristes peuvent déployer des affirmations individuelles et communautaires du sens de la souveraineté et de l'autoreprésentation et, grâce aux technologies des nouveaux médias, véhiculer des expressions plus imaginatives des paradigmes intellectuels et culturels autochtones, y compris ceux de la spiritualité et du rêve, qui ne sont pas faciles à exprimer dans les contextes politiques officiels. L'approche théorique de la souveraineté visuelle proposée par Michelle Raheja est d'autant plus intéressante lorsqu'il s'agit d'analyser un film réalisé à partir des images tournées sur les lieux d'un conflit armé qui a précisément mis de

l'avant la question de la souveraineté de la nation mohawk et de la confédération iroquoise. *Kanehsatake : 270 ans de résistance* porte à l'écran à la fois la posture politique cohérente, stratégique et sans compromis des Mohawks qui affirment avec force leur souveraineté sur les lieux du siège et la posture d'autres peuples menacés dans leur survie, en lutte constante contre l'empiétement incessant et en quête déterminée de justice, de dignité et de réparation.

De l'espace du siège à l'espace du film en tant que réserve virtuelle

À partir du moment où éclate le conflit armé, le 11 juillet 1990, jusqu'à ce que le siège prenne fin, le 26 septembre 1990, la crainte qu'un incident ou qu'un assaut n'entraînent de terribles conséquences est omniprésente. À l'instar des Mohawks et de leurs sympathisants derrière les barricades, Alanis Obomsawin traverse l'événement sans savoir ce qu'il adviendra et ignore même si elle s'en sortira vivante. Vingt ans après la crise d'Oka, la documentariste faisait état d'une présence presque palpable de la mort, tant le conflit était chargé : « It was just scary, and in the worst time, the people were worried, some of them were making their will, you could almost touch in the air the feeling of death. » (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010) Dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, elle recourt à divers moyens pour rendre compte de manière sensible de l'extrême tension, des grands dangers et du caractère traumatisant de nombreux incidents auxquels les Mohawks et leurs sympathisants, comme elle-même, sont exposés.

Par exemple, une scène presque poétique donne à voir des gens rassemblés autour du feu de camp, la nuit; la caméra cadre une fusée éclairante plantée dans le gazon pendant que ces derniers discutent de ce qu'il serait advenu si ce projectile avait tué l'un d'entre eux : « If they would have killed either one of us... Everybody in there would be dead », déclare une femme d'un ton lugubre. À la différence des entrevues réalisées en tant que tiers par Albert Nerenberg, les échanges semblent ici se faire dans une ambiance intime, ainsi que l'illustrent les plans dans lesquels un jeune enfant parle de ce projectile comme d'une bombe, avant que sa mère ne se mette à lui chanter doucement une berceuse autochtone en le berçant dans ses

bras. Ailleurs dans le film, Alanis Obomsawin relate l'incident où Randy Horne, répondant au nom de code Spudwrench, est battu par des soldats avec une telle violence que sa vie est menacée et qu'il doit être transporté d'urgence à l'hôpital, à l'extérieur des barricades. Cet incident, qui se produit le 8 septembre 1990, alors que le pont Honoré-Mercier est réouvert et que l'armée canadienne resserre son étau sur les derniers retranchés à Kanehsatake, bouleverse profondément les Mohawks et leurs sympathisants. Dans « The Court of Last Resort : The Canadian Forces and the 1990 Crisis », Timothy C. Wineguard écrit que cet incident vient ternir la réputation de l'armée canadienne (2006, f. 288-292). Dans le film documentaire, de longues séquences tirées de prises de vue tournées au campement de la paix à Oka rendent compte des réactions des manifestants qui sont, précise la narration, « upset and angry after hearing about Spudwrench ». L'infiltration de soldats à l'intérieur du périmètre et la mise en danger de la vie d'un des Mohawks derrière les barricades concrétisent en l'individualisant la récurrence de la violence collective subie par les peuples autochtones aux mains des forces policières et militaires.

Parmi les gens rassemblés qui expriment colère et ahurissement, on aperçoit un jeune homme se tenant très droit, et qui s'écrie, le corps entier tendu par la colère et l'indignation : « I've been beaten so many times by the state police, the SQ. I know how it feels. I know how these people feel. » Le plan suivant montre le jeune homme dire d'une voix forte qu'il n'a pas peur de mourir ni de passer sa vie en prison. Une femme qui lui fait alors observer qu'il est question de la vie de nombreuses personnes faisant depuis très longtemps preuve de patience, puis qui lui demande s'il veut dire que ces personnes doivent mourir, ce à quoi il rétorque que non, bien évidemment, mais que devant ces brutalités incessantes, « I'm saying it's time for us to DO something! » Tandis qu'un gros plan montre son visage, il conclut avec rage en rappelant que parmi toutes les promesses des gouvernements, la seule promesse qu'il ait jamais tenu est celle voulant qu'ils s'approprient l'ensemble de leurs terres : « How many times have they kept one promise? One promise they kept, one promise : they promised to take all of our land, and they are doing it! » Le plan montrant son regard appuyé est suivi d'un plan où l'on aperçoit des gens célébrant une cérémonie dans une tente, au son des chants

traditionnels, puis des gens qui jouent du tambour au campement de la paix. Le siège fait état d'une limite atteinte, laquelle se manifeste ici dans les violences infligées.

Michelle Raheja propose de considérer l'espace du film comme une réserve virtuelle, c'est-à-dire l'espace imaginé du film qui se dessine à la fois comme un espace de projection de fantaisies nationales dominantes et comme un espace où les peuples autochtones récupèrent, se régénèrent et entament leur guérison sous le regard du spectateur national (2007, p. 1168). Dans le même esprit, au cours d'une conférence intitulée « The Dirt Roads of Consciousness : Indigenous Film as Repatriare » (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2009), Beverly R. Singer a présenté des récits cinématographiques « that digest Indigenous lives from within, not outside, our lives ». Le conflit armé de l'été 1990 comporte de nombreux éléments qui demeurent difficiles à vivre une fois le siège terminé. Évoquant le stress post-traumatique causé par le conflit armé, le film donne à entendre la voix d'un homme en hors champ, qui constate d'un ton triste et philosophique, tandis qu'on voit les gens se préparer à sortir des barricades : « Once the anger goes it seems that the only thing that's left is the sadness, and just being tired. I think I would just like to go away, not remember, not think about it for a while. Just rest. Heal. » En ce sens, il semble se dessiner un espace de guérison et de retour sur soi dans le film documentaire *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, notamment dans les dernières séquences qui renvoient à la fin du conflit armé et à la période qui le suit.

Vers la fin du film, lorsque les gens derrière les barricades décident de sortir et de mettre un terme au siège sans cependant se rendre, des images les montrent poser pour une photo de groupe, se faire des accolades en guise d'adieux, brûler les armes dans un feu de camp et célébrer des cérémonies afin de se préparer à affronter la suite. Des images montrent ensuite le groupe se diriger dans le boisé, passant par-dessus les fils barbelés, en entonnant des chants traditionnels tandis que la nuit tombe, puis on aperçoit de nombreuses et longues séquences des arrestations, des altercations et du chaos qui s'ensuivent. De manière fort significative, toutefois, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* ne présente pas que des scènes d'arrestations

filmées lorsque les derniers insurgés sortent à l'improviste du périmètre encerclé par l'armée. En effet, le film juxtapose ces scènes et des commentaires (en hors champ ou faits à la caméra) de protagonistes interviewés après coup et qui font retour en la décrivant sur la sortie chaotique des barricades. Les gens que l'on voit se faire arrêter par les soldats à la fin du film sont donc aussi ceux que l'on entend et que l'on voit raconter les scènes de ces arrestations. Parmi eux, Donald « Babe » Hemlock se confie à la caméra, assis à une table de cuisine après le dénouement du conflit, tandis que son témoignage est entrecoupé de prises de vue de sa propre arrestation qu'il raconte rétrospectivement :

L'un d'eux a essayé de me casser les bras. Un autre m'a cogné la tête sur le pavé. Ensuite ils m'ont passé des menottes, mais je riais et je leur disais des choses... L'un m'a dit : « Laisse tomber, tu as perdu. » J'ai dit : on n'a pas perdu. Ça les a enragés. Je me suis débattu et ils se sont mis à plusieurs sur moi.

D'une part, il décrit la résistance qu'il a opposée à son arrestation, entre autres en objectant que les gens derrière les barricades n'ont pas été vaincus, d'autre part, il témoigne, en prenant ainsi la parole, qu'il a survécu et a dépassé l'événement qu'il se réapproprie en le racontant à la caméra. *Kanehsatake : 270 ans de résistance* met ainsi en relief la façon dont les gens se ressaisissent et font sens de l'événement, notamment en maintenant une posture fière et victorieuse. Ainsi que le fait ressortir le documentaire, les Mohawks n'apparaissent pas comme des victimes sans voix, ils ne sombrent pas dans le silence, mais réitèrent qu'ils n'ont pas été défaits, qu'ils ont refusé la reddition et qu'ils ont l'intention de rester forts. Le film donne également à entendre Marie David, la journaliste qui a capté la fusillade et qui a co-animé la radio communautaire de Kanehsatake tout au long du siège, qui se confie après coup à la caméra en disant, à propos des gens qui ont quitté les lieux le 26 septembre 1990 : « They were prepared for anything. They weren't surrendering. They didn't have their hands held above their heads. They were going home. » Tandis qu'elle prononce ces mots, on aperçoit à l'écran des photos des arrestations, puis on voit un plan montrant un homme s'enfuir à la course en compagnie d'une femme portant un enfant dans ses bras. D'autres personnes racontent de quelle façon les gens arrêtés ont coupé les menottes en plastique à l'aide d'un coupe-ongle, comment ils ont fait tanguer l'autobus en signe de résistance et des plans montrent des gens faire flotter un drapeau mohawk de la fenêtre de l'autobus les

menant au centre de détention de l'armée canadienne. Les gens qui étaient à la sortie des barricades se saisissent du récit, leur parole vient donner sens aux images filmées à la fin du siège.

En ce sens, ces scènes d'arrestations diffèrent de celles proposées dans *Okanada*, qui se conclut par des paroles du chanteur micmac Willie Dunn. Ces paroles tiennent lieu de dénonciation de l'oppression représentée par les images des militaires qui se tiennent en rang devant les Mohawks et leurs sympathisants que d'autres militaires sont en train d'arrêter. De manière significative, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* ne se clôt pas sur cette scène, mais plutôt sur celle d'une grande manifestation tenue à Kanehsatake un an après la crise d'Oka. Tandis que des centaines de personnes de tous les âges défilent tranquillement dans ce qui semble être le chemin menant à la pinède, certains jouant du tambour, entonnant des chants ou brandissant des drapeaux mohawks, on entend la voix d'un homme en hors champ répéter les paroles du chef Joseph Onasakenrat citées au début du documentaire, affirmant une fois de plus la détermination des Mohawks à demeurer sur ces terres :

Cette terre est à nous. C'est un héritage sacré qui nous a été légué. Nos ancêtres reposent sous ces arbres, nos mères nous ont chanté des berceuses ici. Et vous voulez nous arracher de cette terre et nous laisser errer à la merci du sort?

En venant ainsi boucler la boucle, le film documentaire inscrit la lutte actuelle des Mohawks dans les suites de l'histoire de la colonisation, mais aussi dans l'histoire de résistance de la communauté. Ce faisant, il réitère ce qu'une femme mohawk du nom de Chicky déclarait un peu plus tôt dans le film : « The circle is not finished! ».

Kanehsatake : 270 ans de résistance ne revient pas sur la crise d'Oka en portant un regard extérieur sur le conflit armé, mais bien en relatant les expériences des gens derrière les barricades à partir d'un vécu partagé du conflit et de ses suites, notamment en ce qui concerne le caractère traumatisant du siège. Ellen Gabriel affirme que sans le film d'Alanis

Obomsawin, il aurait été impossible de décrire — car personne ne l'aurait cru — la façon dont cet événement s'est déroulé : « You would never be able to even describe — or people wouldn't believe — that this happened unless a documentary like Alanis' had come out. » (Citée dans Lewis, 2006, p. 110) C'est d'une manière toute particulière que la cinéaste abénaquise se met à l'écoute des Mohawks et de leurs sympathisants, puis relate le conflit armé dans l'espoir de rassembler les gens et de transmettre les enjeux fondamentaux qui se sont joués lors du conflit. Agissant avec diplomatie, elle s'efforce de rejoindre le public allochtone tout autant que le public autochtone. En ce sens, elle possède la capacité de persuader et de convaincre les autres que doit posséder tout bon leader, selon la tradition orale iroquoise. « For a people convinced that their vision of peace can save the world from strife and conflict by restoring harmony and balance, the development of powerful oratorical abilities is imperative », explique d'ailleurs John Mohawk, chercheur et porte-parole de la confédération des Six Nations (cité dans Alfred, 1999, p. xix).

Alanis Obomsawin met la force du cinéma au profit des luttes autochtones menées depuis des générations. La démarche même qui préside à la création d'un documentaire contribue aussi aux renforcements des communautés autochtones. Le travail d'Alanis Obomsawin rejoint en cela les fondements épistémologiques du cinéma autochtone qui, selon Randolph Lewis, consistent en une écoute attentive et en un respect des formes autochtones du savoir et de l'histoire. Alanis Obomsawin considère que le cinéma documentaire constitue un moyen de se ressaisir collectivement : « Documentary filmmaking is something that permits us to have a hold on our history, who we are, our traditions, our ways of thinking, our ways of living. » (*Regards autochtones sur les Amériques*, 2010) Dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, la documentariste semble créer, à partir des expériences du conflit territorial à Kanehsatake, ce que Neil McLeod appelle un « ideological home » (2001). Ce chez-soi idéologique constitue selon ce dernier une « interpretative location » qui « provides people with an Indigenous location to begin discourse, to tell stories and to live life on their own terms » (*ibid.*, p. 19). Faisant écho à la démarche cinématographique d'Alanis Obomsawin, Neil McLeod écrit : « An ideological home is a layering of generations of stories, and the culmination of storyteller after storyteller, in a long chain of transmission. »

(*Ibid.*) Dans son documentaire sur la crise d'Oka, la documentariste relie les luttes des Mohawks qui soutiennent le siège et les luttes des générations passées, celles de Kanehsatake comme celles des Premières Nations ailleurs au pays. De même, en prenant la parole sur les lieux du siège et dans l'espace public à l'été 1990, les peuples autochtones affirment une présence contemporaine qu'ils inscrivent dans une relation étroite à la terre, aux histoires et aux cultures de leurs nations respectives. Ce faisant, ils instaurent ce que Jo-Ann Episkeneu décrit dans *Taking Back Our Spirits. Indigenous Literature, Public Policy, and Healing* (2009, p. 15), à la suite de Charlotte Linde, comme un acte relationnel qui permet de passer de l'isolement à des histoires partagées, conviant ainsi un public ou, pour le formuler autrement, une communauté. En ce sens, le siège envisagé dans une perspective autochtone incite à passer d'un paradigme de la vue à un paradigme relationnel, comme le film documentaire d'Alanis Obomsawin le met en forme et l'amplifie, à la fois par le montage et la diffusion.

CHAPITRE 3

LES RÉCITS LITTÉRAIRES

La lutte des représentations qui se livre dans l'espace public lors de la crise d'Oka, puis les différentes modalités selon lesquelles les films documentaires modalisent l'événement selon les rapports de force en jeu. De manière particulière, elles posent la question des récits qui s'imposent au cours de l'événement sur lequel ils influent en simultanément, puis celle des récits qui prévalent une fois que celui-ci est terminé, mais demeure toujours agissant. Au cours des deux décennies ayant suivi l'événement politique qui a profondément marqué les Mohawks, les Premières Nations, les Québécois et les Canadiens, la crise d'Oka a fait l'objet de représentations dans différents romans, nouvelles, poèmes, pièces de théâtre, récits et témoignages de créateurs dont le romancier québécois d'origine mohawk Robert Lalonde, l'écrivain canadien Trevor Ferguson connu aussi sous le pseudonyme de John Farrow, l'écrivaine canadienne d'origine indienne Kaushalya Bannerji, les auteurs mohawks Peter Blue Cloud, Donna K. Goodleaf et Myra Cree, ainsi que les auteures Jeannette Armstrong de la nation okanagan, Lee Maracle de la nation stó:lo, ainsi que Lenore Keeshig-Tobias et Kateri Akiwenzie-Damm de la nation chippewas de Nawash. Si les récits littéraires répondent tout comme les films documentaires à la nécessité de faire récit, ils ne posent pas de la même manière la question de la relation au réel (Niney, 2002). À la différence des voix et des images filmées sur les lieux du siège, les récits littéraires ne sont pas appelés à servir de pièces à conviction dans un tribunal de justice ni de traces d'histoire au sens strict, pas plus qu'ils n'exercent d'impact direct sur les négociations politiques ou sur les revendications territoriales en cours. Du fait qu'ils convoquent en premier lieu les dimensions imaginaires de l'événement, sans nécessaire souci de mesure, de stratégie politique ou de concordance à une factualité événementielle, ces récits ouvrent un espace de liberté où se redessinent les contours de l'événement qui surgit à l'été 1990. Cette liberté d'expression n'est pas anodine en ce qui concerne la crise d'Oka. En effet, si le siège soutenu par les Mohawks est devenu

un véritable lieu de parole, il reste que le stress post-traumatique et les fortes tensions politiques et sociales qu'il a causés, et qui demeurent présents dans les communautés directement touchées par le conflit armé, peuvent rendre la prise de parole difficile, car toujours directement engagée et rattachée à des enjeux des plus concrets. En ce qui concerne la dureté du conflit politique et ses répercussions, la littérature apparaît comme un moyen de libérer la parole en lui permettant, justement, d'être moins lourde de conséquences. Les personnages inspirés de la scénographie du siège, par exemple, sont inscrits dans un monde fictif qui permet de créer une distance par rapport aux réalités concrètes. De manière significative, des auteurs de partout au pays font mention du conflit dans leurs récits littéraires, ce qui témoigne sans aucun doute de la forte résonance qu'a eue la crise d'Oka au Canada, mais peut-être également d'une certaine distance qui semble en faciliter le remaniement et la symbolisation dans l'écriture⁹⁴. Par ailleurs, comme l'exemplifie la poésie d'une Donna K. Goodleaf, et comme le problématise cette thèse, les récits littéraires demeurent souvent en lien étroit avec la dimension politique de l'événement et de son contexte historique. Comme les médias, la publicité ou la représentation politique, explique Michel de Certeau, la fiction définit le champ, le statut et les objets de la vision (1990, p. 272), de sorte que la littérature et son interprétation posent des questions similaires à celles que suscitent la crise d'Oka et son étude. Qui prend la parole? Quelles configurations du siège s'imposent dans les imaginaires? De quelle manière les rapports de force se jouent-ils dans l'écriture et dans l'interprétation de l'événement?

La scénographie du siège soutenu par les Mohawks face aux forces policières et militaires trace à gros traits les contours d'un processus d'exil spatial et idéologique qui, comme nous l'avons vu, touche à la politique et au territoire tout autant qu'à la parole et aux récits. Ainsi que le formule André Major dans la préface des *Littératures de l'exiguïté* de François Paré, l'exiguïté est « rétrécissement de l'espace, oppression du temps, enfermement, folie, incapacité d'agir, exclusion des systèmes de parole » (2001, p. 11), à la fois sur le plan

⁹⁴ Voir à ce sujet les textes rassemblés par Leanne Simpson et Kiera L. Ladner dans l'ouvrage collectif *This is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades* à l'occasion du vingtième anniversaire de la crise d'Oka.

politique et sur le plan culturel. Par opposition aux grandes littératures qui se préoccupent d'histoire et d'universalité, fait observer François Paré, les petites littératures telles les littératures minoritaires et les petites littératures nationales⁹⁵ possèdent des affinités avec la question de l'espace et du pays. En ce sens, il faut concevoir l'écriture comme une « libération de l'espace » non tant pour participer d'une idée de la communauté, de la nation et du pays, mais surtout pour montrer en quoi l'écriture, par « une intervention sur le capital symbolique [...] en définit et en nomme les contours » (*ibid.*, p. 97). Dans la mesure où le siège soutenu par les Mohawks face aux forces policières et militaires concrétise dans l'espace un profond conflit entre identités antagonistes quant à la territorialité, l'étude des représentations littéraires de la crise d'Oka incite à mettre en relief la spatialité qui se dégage des récits tout en interrogeant le rôle de l'écrivain qui, dans les petites nations, tend à être plus « ouvertement politique » (*ibid.*, p. 50). Dans cette perspective, les concepts et les problématiques mis de l'avant dans l'étude de l'événement politique et des films documentaires, que l'on pense à la rupture événementielle, aux rapports de force, aux stratégies et aux tactiques, aux représentations du siège et aux dynamiques du conflit, permettent de mieux en cerner la symbolisation dans les récits littéraires autochtones et allochtones au Québec et au Canada. Du fait de leur singularité, les mises en récit du conflit complexifient les découpages identitaires et les rapports à la territorialité, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils fassent l'impasse sur la polarisation provoquée par le conflit. Dans *L'invention du quotidien*, Michel de Certeau précise que toute spatialité se fonde sur la détermination de frontières et que les récits fondent et articulent quant à eux des espaces au cœur même des divergences (1990, p. 170-191). Dans cet esprit, on peut se demander en quoi les délimitations des perspectives rattachées à la scénographie du siège participent de la reconfiguration des frontières et de la création d'espaces symboliques. Quelles sont les représentations littéraires de la crise d'Oka? Quels espaces les récits de l'événement dessinent-ils dans le conflit profondément enraciné qui se concentre sur les lieux du siège? De quelles manières l'événement continue-t-il d'agir dans les représentations littéraires?

⁹⁵ Suivant la classification proposée par François Paré, on notera que le corpus littéraire allochtone de cette thèse fait intervenir des récits issus de littératures minoritaires (autochtones), de petites littératures nationales (québécoise) et de littératures coloniales (canadienne) (Paré, 2001, p. 26-33).

De part et d'autre, les représentations du siège mettent en jeu des mémoires modelées par l'histoire coloniale, des conceptions divergentes de la territorialité et des imaginaires marqués par des expériences diverses, souvent antagonistes. En tant que prises de parole, elles rendent compte de parcours multiples, porteurs de cultures en mouvement et participent pleinement à la redéfinition des rapports de force dans l'espace culturel, social et politique. En même temps, l'étude des représentations littéraires de la crise d'Oka dans les corpus allochtone et autochtone n'est pas sans rappeler que la pratique même de l'écriture fait jouer les rapports de pouvoir (Paré, 2001; LaRocque, 1990). Selon les différents lieux d'énonciation, les récits littéraires qui mentionnent la crise d'Oka font intervenir tantôt des figures de la marginalité et de l'exclusion, tantôt des figures de la concentricité et de la communauté. Dans le corpus québécois et canadien, on voit ainsi apparaître une figure autochtone qui fait irruption dans le centre après avoir longtemps été cantonnée à la périphérie, alors que dans le corpus autochtone, les lieux du siège se dessinent comme un espace central qui permet l'expression collective d'une résistance rendue nécessaire par une menace d'empiétement.

Les représentations différenciées du siège selon les lieux d'énonciation renvoient à la situation de coexistence qui caractérise l'espace politique, culturel et social au milieu duquel l'événement fait irruption à l'été 1990. Dans la mesure où la crise d'Oka produit une intertextualité qui se situe aux limites du conflit opposant les identités antagonistes quant à la territorialité, les représentations de l'événement à l'intérieur des différents corpus littéraires peuvent être envisagées à partir de la notion de « zone de contact » proposée par Mary Louise Pratt. Cette notion, qui est utilisée par Catherine Leclerc et Sherry Simon à propos de l'étude de la littérature anglo-québécoise (2005, p. 24) et par Arnold Krupat à propos des études postcoloniales sur l'histoire, la culture et la littérature autochtones aux États-Unis (1996, p. 28), s'avère propice à l'étude d'un conflit politique qui implique autochtones et allochtones, anglophones et francophones, ainsi que différentes nations et cultures qui sont interpellées par un même événement. La notion consiste en effet à proposer une analyse

[...] qui mettrait l'accent sur les zones de contact entre groupes dominants et groupes dominés, entre personnes aux identités différentes et multiples, entre locuteurs de langues différentes, et sur la manière dont ces locuteurs se constituent les uns les autres relationnellement et dans la différence, sur la manière dont ils représentent leurs différences dans le langage » (citée et traduite par Leclerc et Simon, 2005, p. 24).

De manière essentielle, les corpus littéraires allochtone et autochtone gagnent à être appréhendés dans leurs particularités car ils s'avèrent relativement éloignés de la réalité et de l'institution littéraire européennes, d'autant plus qu'ils ont en leur centre l'analyse d'un événement profondément ancré dans la réalité géopolitique et l'imaginaire de l'Amérique du Nord, et tout particulièrement de l'ensemble canadien⁹⁶. Enfin, si l'on considère que les formes culturelles comme les romans ont joué un rôle important dans la formation des attitudes, des références et des expériences coloniales (Iser 2006; Churchill 1992), il apparaît pertinent de mettre de l'avant la perspective d'écrivains autochtones qui mentionnent la crise d'Oka dans des récits littéraires, surtout dans un contexte où les voix autochtones ont longtemps été reléguées à la périphérie des sociétés québécoise et canadienne. Plutôt que d'envisager les récits littéraires autochtones en tant que littérature minoritaire ou du point de vue des études postcoloniales, cette thèse recourt aux théories littéraires élaborées dans le domaine des études autochtones en Amérique du Nord et ailleurs dans le monde. Il s'agit ainsi de situer les récits dans leur contexte et de les interpréter en fonction de ce dernier, et ce, d'autant plus qu'ils font état d'un événement qui met des récits politiques et culturels en conflit.

Les récits littéraires québécois et canadiens

Les récits littéraires reprennent souvent des images fortes qui ont circulé dans l'espace public lors de l'événement hautement médiatisé. Fait à noter, les récits allochtones ne semblent pas tant chercher à faire une traduction de l'expérience autochtone qu'à exprimer,

⁹⁶ Au sujet de cette géopolitique du savoir, voir par exemple l'article « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference » (2002) de Walter D. Mignolo.

représenter et tracer les contours d'un événement qui a fortement interpellé et ébranlé les sociétés québécoise et canadienne. Les récits littéraires québécois et canadiens reprennent souvent la scénographie du siège, mais d'un point de vue extérieur qui témoigne de l'incompréhension éprouvée devant l'événement qui surgit. Certaines œuvres placent la crise d'Oka au centre du récit tandis que d'autres font du siège un simple élément de transition. Dans le roman *Les étranges et édifiantes aventures d'un oniromane*, Louis Hamelin (1994) évoque furtivement cet « Oka indigne » que l'on serait tenté d'oublier. L'événement, qui suscite confusion et perplexité, apparaît périodiquement dans le roman *Nikolski* de Nicolas Dickner (2005) où se croisent les parcours d'un narrateur et de deux personnages qui entament à Montréal une longue migration au cours de laquelle défilent déchets palimpsestes, territoires traditionnels, militantisme, recherche universitaire et faux papiers. Réfléchissant aux reportages télévisés de la crise d'Oka, le narrateur de *Nikolski* conclut en constatant le caractère insolite de ce qui est en train d'arriver (2005, p. 178) : « Voilà bien le problème avec les événements inexplicables : on finit inmanquablement par conclure à la prédestination, au réalisme magique ou au complot gouvernemental. » Il se demande ainsi, faisant se croiser d'anciens récits remplis de mystère et les étranges circonstances de son propre récit : « S'agit-il d'une coïncidence ou existe-t-il un lien invisible entre la politique interne de Kanesatake et un vieux livre rapiécé contenant des récits de pirates? » (*Ibid.*) Quel lien doit-il faire entre les images des barricades aperçues à la télévision et la mystérieuse inconnue de la bouquinerie qu'il avait entrevue parmi les journalistes?

De manière générale, les représentations du conflit mettent en scène des personnages autochtones qui font sentir leur action dans le monde actuel, ou parfois même dans un avenir fictif. Le conflit armé et la figure du *warrior* alimentent un imaginaire littéraire où les personnages autochtones sont associés à des univers marginaux ou illégaux qui suscitent admiration et fascination. Ils puisent dans un imaginaire que la crise d'Oka vient transformer et alimenter. Dans « De la négation de l'autre dans les discours nationalistes des Québécois et des autochtones », l'anthropologue québécois Pierre Trudel observe que les accusations populaires selon lesquelles les autochtones profiteraient de privilèges indus, enfreindraient les lois en toute impunité et n'apporteraient aucune contribution en retour se sont longtemps

articulés autour de la question du braconnage, mais sont passées dans un autre registre en 1990 :

Quant à la nature criminelle de ce monstrueux citoyen, celui qui peut impunément déroger aux lois, il faut bien comprendre que la crise d'Oka a transformé le braconnier en contrebandier et l'a déplacé des dernières pages de nos journaux, là où se trouvent les chroniques de chasse et pêche, aux manchettes des premières pages. (1995, p. 61)

La figure de l'autochtone comme contrebandier se profile à la une des médias, puis dans les représentations littéraires, comme le rend évident *Voleurs de cause* parmi d'autres récits. Faisant rejouer l'imaginaire des frontières, de la contrebande et du guerrier étranger qui est convoqué dans les discours médiatiques pendant la crise d'Oka (Brisson 2000; Kalant 2004; Hudon 1994), le roman policier *Ice Lake* de John Farrow (2001) met en scène un complot requérant la collaboration de guerriers mohawks pour la traversée de la frontière canado-américaine. En référence au territoire mohawk d'Akwesasne configuré comme espace frontalier souverain, un personnage allochtone affirme ainsi : « Everybody knows Indians control the border. » (*Ibid.*, p. 40) Dans *Ice Lake*, l'expérience d'un enquêteur de la police municipale en territoire clairement identifié comme étant « *Indian land* » (*ibid.*, p. 202) est ponctuée de souvenirs de la crise d'Oka et rend compte des antagonismes vécus par ce dernier en territoire inconnu. Un personnage mohawk du nom de Lucy Gabriel (qui ne manque pas d'évoquer la porte-parole mohawk Ellen Gabriel) intercède auprès de guerriers d'Akwesasne pour faire passer des camions de marchandise à la frontière. Croyant d'abord venir en aide à des patients atteints du VIH, la jeune femme finit par réaliser qu'elle est impliquée à son insu dans un dangereux complot pharmaceutique, ce qui la ramène au bout du compte du côté du détective et, du même coup, du côté de la loi. Bien que généralement respecté pour sa participation active dans le conflit armé, ce personnage mohawk soulève la perplexité de son employeur qui saisit difficilement le contraste entre la jeune femme qu'il côtoie quotidiennement au bureau et la rebelle qu'il aperçoit le soir aux nouvelles télévisées.

During the Oka crisis we lost her services for weeks. I'd go home at night and there she'd be — my employee — on the evening news, taunting soldiers along the

barricades [...]. Can you imagine? Instead of being at her station collecting a salary, she was behaving like a renegade⁹⁷. (Farrow, 2001, p. 273-274)

En laissant entrevoir que « one's side crisis was another's side war » (*ibid.*, p. 205), *Ice Lake* met en scène un événement qui semble amener une redéfinition du rapport à l'autre. D'une part, la crise d'Oka ouvre une brèche qui remet en question les sociétés dominantes, d'autre part, le siège soutenu par les Mohawks face à l'armée canadienne prend toutes les allures d'une guerre coloniale. Le siège apparaît souvent, comme l'expriment des paroles du groupe punk *Propagandhi*, comme « a will to fight back » (1994), une volonté de résister qui impose le respect. De même, la figure du sujet autochtone en lutte contre l'ordre dominant devient souvent le reflet d'une minorité sociale ou politique dont la marginalité est exacerbée. Dans *Ice Lake*, le personnage mohawk de Lucy Gabriel inspire confiance aux démunis qui se présentent au laboratoire pharmaceutique pour se prêter à des tests expérimentaux en échange d'une compensation monétaire :

Being Native didn't hurt. The poor suspected that she had known hard times herself, which eased their embarrassment at being there. Those who recognized her as an activist for Indian rights, someone who had spent time on the barricades during an explosive period in the history of her reserve, believed that they had placed themselves in good hands⁹⁸. (Farrow, 2001, p. 36)

Le personnage mohawk apparaît comme défenseur des sujets minoritaires et précaires, dont il partage en partie le sort, en plus de faire figure de passeur généreux mais berné. John Farrow met également en scène les tensions internes et l'extrême exigüité vécue par la communauté mohawk située en zone frontalière. Évoquant la violence et le déracinement

⁹⁷ « Pendant la crise d'Oka, nous nous sommes privés de ses services pendant plusieurs semaines. Je rentrais tard à la maison et je la voyais – mon employée – au bulletin de nouvelles du soir, accablant les soldats aux barricades [...]. Pouvez-vous le croire? Plutôt que de travailler à son bureau comme une salariée, elle agissait comme une renégate. » Nous traduisons.

⁹⁸ « Être autochtone ne faisait pas de tort. Les pauvres soupçonnaient qu'elle avait aussi vécu de durs moments, ce qui les rendait plus à l'aise. Ceux qui reconnaissaient en elle une militante des droits des Indiens – une personne ayant vécu derrière les barricades pendant une période explosive de l'histoire de sa réserve - croyaient qu'ils étaient entre bonnes mains. » Nous traduisons.

vécus, le personnage de Lucy Gabriel raconte que sa maison d'enfance fut incendiée par des guerriers mohawks, puis qu'elle fut subséquemment adoptée par une famille blanche. Par le biais de ce personnage, le roman illustre à la fois les dissensions internes et la zone de contact entre autochtones et allochtones, détectives et criminels, bons et méchants dont les parcours se touchent et s'entrecroisent autour d'un odieux complot pharmaceutique. La configuration spatiale qui se dessine est celle d'une situation d'assiégé et d'une situation d'exil dans lesquelles évolue le personnage. Le genre même du roman policier, celui de John Farrow comme celui de Benoît Bouthillette (2005), réactive l'imaginaire des mondes interlopes qui entourent les guerriers mohawks à l'été 1990.

Dans le roman *Sept lacs plus au nord* de Robert Lalonde, c'est avec la régularité d'un rituel quotidien que le personnage principal se voit interpellé par l'événement : « la crise, à la télévision, l'appelait à heure fixe, abîme promis, abîme donné » (1993, p. 16). L'événement qui révèle une division profonde et douloureuse apparaît tout aussi terrifiant que porteur d'espoir : « Quelque chose d'inespéré, de fatal, quelque chose de neuf commençait. Il avait peur et, mystérieusement, se sentait résolu. » (*Ibid.*, p. 17) Dans ce roman, l'entrecroisement du rapport médiatisé et du rapport singulier à l'événement passe par l'image de l'amant d'adolescence aperçue aux nouvelles télévisées, ainsi que se le remémore le personnage principal :

Et il y avait l'Indien, bien sûr. Une seule fois, il l'avait aperçu, aux nouvelles, à la télévision : adossé au tronc d'un gros pin, il pleurait, sans se cacher le visage, comme autrefois. L'image est passée très vite, tout de suite, ils ont montré à nouveau les guerriers masqués, les barbelés, le soldat blond, héroïque, propre, debout devant son ennemi noir, le Mohawk, le *warrior* sanguinaire, affrontement de cowboys et de sauvages des vieux films, la drôle de guerre au jour le jour, dans la pinède. (*Ibid.*, p. 15)

Dans le même temps qu'elles réactivent des scénarios de westerns hollywoodiens, les images de la dualité de deux mondes qui s'affrontent aux barricades apparaissent comme la continuation et l'exacerbation d'un vieux conflit local entre blancs et autochtones, conflit qui

s'esquisse déjà dans *Le dernier été indien* (1982), roman de Robert Lalonde dont l'action de situe dans le même village, quelque trente ans avant la crise d'Oka, et dont *Sept lacs plus au nord* constitue la suite. Dans « L'image de l'Indien chez Robert Lalonde : avant et après la crise d'Oka », Paola Ruggeri cite le personnage principal du *Dernier été indien* qui s'interroge avec perplexité sur la division qui s'incarne dans sa relation amoureuse :

Comment se fait-il qu'on aboutisse encore, cette nuit, au bord du même abîme, du grand trou millénaire et toujours béant, vertigineux? Pourquoi, en cette nuit du vingt-neuf août 1959, nuit sombre, nuit des temps, se retrouve-t-on encore, l'Indien et moi, au bord du profond précipice de l'incompréhension? (2000, p. 120)

Fait à noter, même si l'auteur n'en fait pas mention, l'action du roman *Le dernier été indien* se situe l'année même où la municipalité d'Oka construit le premier terrain de golf sur les terres de la commune, et ce, malgré l'opposition manifestée par les Mohawks de Kanehsatake. Le conservatisme des habitants du village catholique, que le narrateur désigne comme « le clan », ainsi que la stigmatisation des voisins autochtones du haut de la côte sont très présents dans le roman. Dans *Sept lacs plus au nord*, la crise d'Oka fait irruption contre toute attente, mais son avènement est prévisible. Évoquant la répétition de l'événement et la latence du conflit dans la paix, le personnage principal se remémore la prémonition du conflit armé que « l'Indien » reçoit bien des années plus tôt. Ainsi les « Karihwas », ces « dessins-écritures » qu'il trace dans le sable de la grande baie du Lac des Deux-Montagnes, préfigurent « l'attaque de deux centaines d'ennemis » et les positions des parties antagonistes représentées par « les deux groupes de flèches dirigées l'une vers l'autre » (1993, p. 56). Le personnage mohawk, les larmes aux yeux, « avec une débauche de gestes de noyé » (*ibid.*, 57), prédit une vengeance prochaine, exhortant son amant métis à reconnaître la violence des siens lorsqu'elle surgira :

Je sais que tu peux pas comprendre ça, mais y faut le comprendre! Y faut que tu reconnaittes notre violence, leur violence, quand elle arrivera! Y faut que tu saches que je serai avec eux, même si je ne veux pas, parce que... parce que c'est plus fort que nous, plus fort que moi! Parce que c'est notre loi, notre force et aussi notre maladie: la vengeance! *And be sure, please, be sure it won't be for you, I mean against you...!* » (*Ibid.*, p. 57; l'auteur souligne)

Convoquant la polarisation intrinsèque à la dynamique conflictuelle et le motif de la vengeance souvent associé aux autochtones, le personnage de l'Indien incite son amant à comprendre et à reconnaître la loi de sa communauté de laquelle il sera solidaire, puis il disparaît dans la pinède qui relie et sépare les deux villages, tel un « sorcier effacé par les branches » (*ibid.*, p. 56). Cet appel à distinguer l'appartenance collective des relations interpersonnelles renvoie aux propos de la porte-parole mohawk Ellen Gabriel qui, après la crise d'Oka, explique que les premières barricades furent érigées « so that the non-Native people of Oka would understand what your Mayor is doing to us » (citée dans Wineguard, 2006, p. 171), puis qui précise que ces barricades impliquent certes de ne pas laisser passer les citoyens allochtones, « we are not letting you come through » (*ibid.*), mais ne doivent pas pour autant être entendues comme une attaque personnelle. En effet, il s'agit du principe même des revendications territoriales de la communauté : « We are not holding this against you but this is the principle of the claim, we don't want our trees to be cut so we are only allowing our people to go through. » (*Ibid.*) Ainsi que l'illustrent cette clarification de la porte-parole Ellen Gabriel et la prémonition du personnage de l'amant mohawk dans *Sept lacs plus au nord*, le conflit territorial à Oka-Kanehsatake oblige les individus à porter malgré eux le poids d'un différend historique qui modélise depuis des siècles les relations entre les Premières Nations et les sociétés issues de la colonisation.

Dans *Sept lacs plus au nord*, la crise d'Oka est à l'origine d'une quête amoureuse et identitaire qui ramène le personnage principal, un « demi-métis écartelé » (Lalonde, 1993, p. 47), à se réconcilier avec ses origines métisses et à reprendre contact avec l'amant mohawk de son adolescence dont le village l'avait éloigné parce que, comme lui expliquera alors sa mère, « Ç'aurait été tout le temps comme l'été dernier, la guerre, le déchirement qui a tué ton père... » (*Ibid.*, p. 90). De fait, le siège est esquissé dans le roman à partir du parcours de ce personnage dont les origines québécoises et mohawks entrent en conflit et, de manière intéressante, viennent rejoindre celles du romancier, Robert Lalonde. À son arrivée au village peu après la crise d'Oka, le personnage principal de *Sept lacs plus au nord* constate que des

traces du conflit armé sont toujours visibles : « en ouvrant les yeux, il ne vit ni le lac, ni les pins, mais, sur la route déchirée, les derniers chars d'assaut qui barraient la vue, sentinelles désolées aux abords des premières maisons » (*ibid.*, p. 12). Le conflit armé concrétise dans l'espace le déchirement vécu par des sujets qui incarnent des identités antagonistes⁹⁹. En se remémorant son grand-père mohawk, « le chef d'un clan aujourd'hui mal démantelé, comme les barricades » (*ibid.*, p. 13), le personnage de Michel médite sur « cette déchirure qui avait tout fondé, tout décidé de lui, depuis toujours et pour toujours » (*ibid.*).

Le personnage de Michel est habité par le drame de la conquête, fait observer Emmanuelle Tremblay dans « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin », de sorte qu'au lieu de vivre un métissage créateur et harmonieux, il évolue plutôt dans un espace où « les différences sont maintenues dans un rapport conflictuel » (2005, p. 111). « Double vie. Polarités irréconciliables et pourtant jointes, réunies, accolées par la force au plus enfoui du corps. » (Lalonde cité dans *ibid.*) Le personnage éprouve dans sa chair l'enchevêtrement inextricable et profondément conflictuel des relations entre les peuples que la crise d'Oka vient mettre à jour et aviver. En même temps, c'est la quête déclenchée par l'événement qui amènera le personnage métissé à reconnaître et à dépasser ce conflit en en intégrant les composantes. Pendant la crise, le personnage de l'Indien, « le haut et le bas du visage ceints de foulards, deux yeux qui pouvaient être implorants ou meurtriers » (Lalonde, 1993, p. 86), vient remettre à la mère de Michel une lettre où il esquisse le trajet de son refuge. Le long périple vers le nord que la mère et le fils entreprennent ensemble en voiture constitue pour Michel une quête immédiate vers « l'Indien, son guide, son protecteur » (*ibid.*, p. 95), vers « ce corps-là qui l'a sauvé, défendu, racheté », à la manière du corps du Christ, mais aussi vers « un héros, ou un mentor, si on veut, une hypothèse de dieu, le corps de l'Indien, emmêlé à ses muscles à lui, à son intelligence à lui, à son cœur » (*ibid.*, p. 43). Le périple qui le conduira vers l'ancien amant finit par donner lieu, comme le personnage de Michel le réalisera peu à peu, à une

⁹⁹ Voir aussi à ce sujet le film documentaire *Qui suis-je?* (2006) de la documentariste mohawk et québécoise Sonia Bonspille-Boileau, qui aborde la façon dont cette tension est accentuée lors de la crise d'Oka.

réconciliation intérieure qui le détache de la présence et du corps de l'Indien qui l'habitent depuis des décennies à la manière d'une obsession. En se rapprochant du lieu où l'attend son ancien amant, ce personnage revient à une promesse faite d'activer sa mémoire et d'exhumer, par l'écriture, « l'ancien rêve pour qu'ils l'aperçoivent et le reconnaissent enfin... » (*ibid.*, p. 155). Le personnage de l'Indien fait ici figure de guide, réactivant ce rôle souvent joué par les autochtones au cours de la colonisation (Tremblay, 2005).

Cette figure du guide et du protecteur apparaît également dans des récits littéraires d'écrivains migrants. Le roman *Out of My Skin* de Tessa McWatt (1998), dont l'action se situe à Montréal, pendant la crise d'Oka, met en scène un personnage mohawk qui agit comme médiatrice entre la communauté qui soutient le siège et le personnage d'une jeune femme noire originaire de Toronto, Daphne, adoptée en bas âge, et se trouvant au moment de l'événement en pleine crise existentielle. Le personnage de Daphne, qui suit d'abord le déroulement du conflit à distance par le biais des médias et de ses collègues, s'en rapproche peu à peu par l'entremise de la relation qu'elle tisse avec Surefoot, une femme autochtone dont le nom évoque la certitude et la stabilité. Cette dernière inspire Daphne dans la poursuite d'une quête identitaire qui l'amènera à retracer l'histoire de ses parents biologiques et à se retrouver. Dans les récits littéraires, la question de l'identité qu'on se crée et qu'on se donne se trouve souvent au cœur d'une quête identitaire suscitée par l'événement. Dans un poème intitulé « Oka nada », la poète canadienne d'origine indienne Kaushalya Bannerji rappelle le lien rêvé qui unit le sujet migrant au sujet autochtone. Elle évoque aussi le malentendu et la méprise qui fondent la Conquête et la colonisation des Amériques, et donc les rapports entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation : « I am from the country/Columbus dreamt of./You, the country/Columbus conquered » (1993, p. 20). Faisant état d'un « silenced movie » qu'on regarde dans un « Clear Quebec sky », puis de l'armée et de la police qui « destroy dignity and land », le sujet migrant du poème invoque la protection du sujet autochtone qui soutient le siège : « Protect me with your brazen passion/for history is my truth./Earth, my witness, my home,/this native land » (Bannerji, 1993, p. 20). Dans la littérature, les personnages marginalisés culturellement tendent à s'identifier aux Mohawks qui soutiennent le siège. Si ces récits mettent en scène une quête qui amène le sujet à faire la

paix avec des origines autochtones ou migrantes, plusieurs récits font aussi mention de la polarisation entre autochtones et allochtones, ainsi que des violentes réactions d'hostilité et de racisme dans les populations allochtones des banlieues sud de Montréal.

Le roman *Out of My Skin* de Tessa McWatt met en scène une assemblée d'agitateurs et de citoyens frustrés et en colère qui se mobilisent contre les Mohawks dont ils dépolitisent l'action pour mieux les accuser de se prétendre au-dessus de la loi, convoquant dans la fiction des propos souvent tenus pendant la crise d'Oka : « These Indians think they are above the law... this has nothing to do with a graveyard... they can't take the goddamn bridge everytime they are mad about something... » (1998, p. 52-53) Critiquant l'inaction des gouvernements, les personnages qui constituent cette assemblée expriment une volonté de se faire justice eux-mêmes. Le discours incendiaire d'un homme qui incite à passer à l'action alimente la haine des citoyens : « His speech was greeted by a chorus of grunted agreements punctuated by approving whistles and a smattering of obscenities. This was the fuel the group needed. Vengeance shined in their faces. » (*ibid.*, p. 54) Le motif de la vengeance revient ici, associé non pas aux autochtones, comme c'est souvent le cas, mais bien aux visages tordus et aux grognements de citoyens blancs aux allures barbares. Le personnage de Daniel, patron de Daphne, qui suit cette assemblée avec perplexité et confusion, sans participer à la fureur ambiante, se lève alors en agrippant sa chaise à deux mains, « as if he was about to lose his balance » (*ibid.*, p. 55), évoquant l'ébranlement ambiant.

Tandis que la crise donne lieu à une quête identitaire chez les personnages adoptés ou métissés de Tessa McWatt et de Robert Lalonde, elle provoque une certaine confusion dans les communautés allochtones qui sont perturbées par la violence raciste qui surgit dans leurs rangs et qui semblent mal saisir les dimensions politiques et historiques de la crise. Les propos du narrateur du roman *Nikolski*, dont le village natal est situé à quelques minutes de Kahnawake, soulignent le caractère incongru des manifestations locales d'intolérance qui finissent par viser les parties des deux côtés des barricades : « De temps à autre, je voyais à l'écran un ancien voisin occupé à invectiver les policiers ou les Indiens, voire les deux en

même temps. » (Dickner, 2005, p. 177) Peu convaincue de l'efficacité des barricades qui ont entravé la circulation tout l'été, la narratrice du roman *Nous avons tous découvert l'Amérique* de Francine Noël constate laconiquement : « Les Mohawks ont levé les barricades, sans avoir rien obtenu, sinon une vague promesse de négociations sur la question de l'autonomie territoriale. » (1992) Elle rejoint des vers du recueil *Voleurs de cause* d'Yves Boisvert qui évoquent « une drôle de guerre/perdue d'avance/gagnée dans le vide/mettant aux prises les Iroquois et le reste du monde¹⁰⁰ » (1992, p. 46). Les mises en récit de la crise d'Oka montrent l'irruption d'une altérité autochtone à la fois ignorée et rapprochée, dont la présence soudainement visible entraîne une reconfiguration des perspectives qui s'accompagne d'une grande part d'indétermination. En ce sens, les représentations de l'événement dans les récits littéraires allochtones renvoient à la brèche qui s'ouvre et à la fragilité soudainement exposée des sociétés dominantes.

La force de rupture de la crise d'Oka dans *Voleurs de cause* d'Yves Boisvert

L'hétérogénéité, c'est aller à l'essentiel de manière multilatérale.
Yves Boisvert. *Écritures des territoires de l'écriture*,
cité dans Janie Handfield, 2009, f. 9.

La force de rupture, les affects discordants et le retentissement violent de la crise d'Oka sont relayés avec une minutie et une intensité particulières dans le recueil *Voleurs de cause* du poète québécois Yves Boisvert (1992). Véritable épopée, l'irrévérencieux recueil met en scène un espace événementiel en pagaille dans lequel interviennent, tout en le transformant, de multiples personnages inspirés de la crise d'Oka. S'il se caractérise par une certaine esthétisation de la révolte contre l'ordre établi, le recueil tient aussi fortement d'une violence et d'une déstabilisation qui est propre à l'écriture du poète. Yves Boisvert, qui se consacre exclusivement à la poésie et à l'écriture depuis 1964, est l'auteur de plusieurs recueils aux titres évocateurs, dont *Peaux aliénées* (1987), *Gardez tout* (1988), *Bang!* (2002) et *Classe*

¹⁰⁰ Désormais, les références à ce recueil seront indiquées par le sigle *VC* et placées entre parenthèses dans le texte.

moyenne (2009), ainsi que de la trilogie *Cultures périphériques*¹⁰¹, composée des recueils *Les Chaouins* (1997), *La pensée niaiseuse* (2001) et *Mélanie Saint-Laurent* (2004), dans lesquels il explore respectivement la marginalité de la campagne, le conformisme de la banlieue et le déchirement de la ville, tiraillée entre l'esprit chaouin et la pensée niaiseuse. Dans les correspondances littéraires d'*Aimititau! Parlons-nous!*, où il poursuit un échange avec l'artiste visuel huron-wendat Guy Sioui Durand, Yves Boisvert aborde la question « de la révolte et du rôle de l'art » (2008, p. 216) et décrit en ces termes son recueil *Voleurs de cause* :

Ce livre traite de la crise d'Oka — la pinède, le terrain de golf, les médias et toute la patente. Les Iroquois, c'est pas les Hurons. Les premiers brûlent les jésuites, ce qui n'est pas un bon départ; les seconds signent des pactes avec les Français, ce qui mérite examen. Le versant mondialisé de *Voleurs de cause* s'intitule *Bang!* Il traite du 11 septembre à Washington et N.Y. Les musulmans sont nuls en terme d'atterrissage. Ils voient le monde vertical. Et pas de tortue pour soutenir la planète. (*ibid.*, p. 217)

Opposant une architecture verticale en péril et un socle horizontal vivant au fondement de la vie terrestre dans l'histoire de la création iroquoise¹⁰², le poète met en relief son intérêt pour l'actualité, plus particulièrement pour les événements qui créent une violente cassure, révélant de profonds conflits entre peuples et civilisations antagonistes. La crise d'Oka, qui met au jour la violence fondatrice des sociétés québécoise et canadienne, porte à l'évidence une ambiguïté entre l'histoire qui nous fait, celle qui nous tombe dessus sans crier gare, et l'histoire que l'on fait, celle que l'on façonne par des discours, des idéologies et des pensées politiques qui se contredisent, s'opposent, se réaffirment et s'entremêlent. En redoublant le jeu de la fiction qui apparaît constamment dans notre rapport à la réalité, la fiction littéraire intervient dans l'événementialité en favorisant un autre mode de surgissement. En effet, si les

¹⁰¹ Au sujet de ce triptyque, voir le mémoire de maîtrise de Janie Handfield intitulé « Les territoires imaginaires dans le triptyque *Cultures périphériques* d'Yves Boisvert » (2009).

¹⁰² Au sujet de l'architecture verticale et de l'architecture horizontale, voir *Espaces en perdition, t. II : Humanités jetables*, de Simon Harel (2008). Au sujet de l'histoire de la création iroquoise, voir entre autres l'ouvrage *Traditional Teachings* dirigé par Mike [Kanentakeron] Mitchell (1984), mais également, pour des recherches plus pointues, les versions de Seth Newhouse (1885), du comité des chefs des Six Nations (1900), du chef Onondaga John Arthur Gibson (1912) et du chef cayuga Jacob E. Thomas (1991); les références complètes sont données dans Muller, 2008, f. 21.

sociétés tentent généralement d'exorciser la rupture que constitue l'événement en intégrant ce dernier à l'information, l'effort poétique produit quant à lui ses effets au cœur même du conflit où s'entrechoquent non seulement des identités antagonistes, mais également deux modes de représentation symbolique : d'une part, la manière dont les humains, à une époque donnée, se représentent le monde, et, d'autre part, la manière dont le texte poétique traverse le langage conceptualisé et fait apparaître des suggestions de réel.

Dans *Voleurs de cause*, Yves Boisvert met en fiction l'événement politique de manière à ce que le lecteur puisse aisément repérer les scènes évoquées, mais également pour que demeure la béance propre à la crise. Sans se soucier de rectitude politique ou de conformité à une factualité événementielle, le poète puise dans les images, les discours et les performances diverses et hétéroclites qui marquent la crise d'Oka, puis, au fil des quelque quatre-vingt pages qui composent le recueil, il fait se succéder des scènes qui rejouent le violent retentissement de l'événement. Dans un espace polyphonique où se font entendre les voix discordantes de l'événement et où les invectives verbales dégénèrent en affronts violents et en bagarres confuses, Boisvert met de l'avant la présence d'une altérité autochtone qui s'impose avec noblesse et dignité à l'encontre d'un ordre établi corrompu et détraqué. À force de retournements, de distorsions et d'amplifications souvent injurieux et déplacés, le poète finit par brouiller les repères du lecteur qui se voit emporté dans la brutale et chaotique mêlée. S'il apparaît à première vue choquant, profanateur et irrespectueux du caractère tragique et traumatique du conflit armé, c'est que le recueil arrive justement à rendre, par le jeu et la liberté conférés par l'expression poétique, la virulence, la dureté et l'intensité de la crise qui est venue ébranler l'image que les sociétés allochtones se faisaient d'elles-mêmes.

La survie comme contre-performativité

Évoquant les profondeurs enfouies du non-événementiel qui surgissent pendant le conflit, *Voleurs de cause* met en scène les visées assimilatrices des sociétés issues de la colonisation de même que la dépossession et l'effacement concomitants des peuples

autochtones que l'événement porte à la visibilité. Si le conflit territorial qui surgit à Oka-Kanehsatake fait l'effet d'une répétition pour les Mohawks et les autres Premières Nations, il produit un effet autre dans les sociétés québécoise et canadienne qui voient tout à coup se dessiner un acteur politique bien concret là où elles imaginaient une figure associée à un ailleurs lointain. Rappelant la figure de l'Indien centrale à l'entreprise de dépossession territoriale et politique des peuples autochtones (Simard, 1990), le recueil s'ouvre sur les propos d'un narrateur québécois qui fait état d'une altérité maintenue en position de marginalité absolue. Désigné par le « nous », l'ordre référentiel de la communauté de ce narrateur semble se concevoir en faisant l'économie du rapport à l'autre.

Avant ça nous touchait pas

ça nous faisait rien

nous intéressait pas

c'était pas à *mode*

pas notre genre

chacun son genre

tassement – déconnexion – rejet

part manquante exhumée des livres d'école

limitrophe aux Conquistadors, Colons et Nègres

tu surgis du mauvais coin des repères compressés (*VC*, p. 9¹⁰³)

Ainsi reléguée en périphérie de la colonie associée à une époque révolue, la figure autochtone qui se dessine dans le poème ne semble d'abord ni toucher, ni concerner la communauté de ce narrateur. Toutefois, comme le laissent entendre le mot « Avant » et les verbes à l'imparfait, la situation a changé. Le surgissement de l'altérité autochtone (que ce

¹⁰³ Les italiques des citations tirées de *Voleurs de cause* sont toujours dans le texte original.

narrateur reconnaît tout à coup en s'y adressant à la deuxième personne) vient révéler la part manquante et dévoiler au grand jour les truchements coloniaux à l'origine de sa dépossession. Dans *Voleurs de cause*, le projet municipal d'agrandissement d'un terrain de golf sur des terres revendiquées par les Mohawks se dessine dans le droit fil de l'usurpation généralisée que représente l'histoire coloniale officielle. Le « golf comme loisir sport divertissement » projeté pour « plaire à Monsieur madame Machin/se ménager une position d'élite » (VC, p. 14) est mis en relation directe avec « la tricherie » des autorités « depuis le début de la Colonie » (VC, p. 18). De plus, « trois démons blancs/se reléguant à tour de rôle/l'humiliation/l'envahissement/l'assimilation » (VC, p. 54) figurent les attaques répétées de la société colonisatrice qui accomplit ses sombres desseins en promulguant, ainsi que le décrit une voix autochtone, « un nombre grandissant de milliers de lois » qui « nous emboîtent et nous tuent un par un » (VC, p. 16).

Dans *Voleurs de cause*, la démultiplication des lois délimite autant d'espaces d'enfermement mortifère destinés aux autochtones, de sorte que la législation apparaît comme un instrument de domination que les autorités font continûment jouer contre les minorités autochtones. Pendant l'événement, « les amateurs de génocide s'acharnent à gérer/la peur laiteuse d'amincir un confort usurpé » (VC, p. 34), poursuivant l'attaque qui consiste à rendre invisible l'entreprise d'effacement et ses répercussions. Comme l'indiquent les quatre volets du recueil intitulés : « oppression », « répression », « dépression », « suppression », les autorités qui gèrent la crise d'Oka font rejouer les rapports de pouvoir inégaux consacrés et maintenus par l'ordre établi qui pèse de tout son poids sur le sujet minoritaire. Le poète s'en prend aux autorités qui s'appuient sur l'appareil législatif pour faire fi de l'altérité autochtone et forcer le démantèlement des barricades : « aveuglé par la Loi, le magistrat décide d'émettre/une injonction » (VC, p. 12), constate le poème avant de s'exclamer avec ironie « quel beau mot dans un poème épique *injonction*/quelle image fulgurante *décider d'émettre* » (VC, p. 12). Dans ce même mouvement critiquant le performatif de la loi, le poème dénonce la logique de la propriété privée et le caractère élitiste du projet de développement récréatif et domiciliaire, condamnant vertement le « fanatisme légaliste des minorités de golfeurs/prompts à décider du sort des marges/de tavernes en clubs

privés » (*VC*, p. 17). L'ordre établi qui se profile dans la poésie violente constamment le sujet autochtone qui fait pour sa part état d'une détermination farouche à contrecarrer toute forme d'élitisme, d'autoritarisme et d'empiètement colonial.

L'occupation de la pinède et le siège soutenu par la suite délimitent dans l'espace un frein au mouvement colonial. « Tu dis non à ceux qui ont dit oui à ta place » (*VC*, p. 9), écrit Yves Boisvert en allusion à l'énonciation du sujet autochtone qui refuse de céder le passage et qui donne force à cet énoncé en l'accompagnant d'une prise de position dans l'espace. Ici, la prise de parole et les barricades autochtones participent d'une même objection farouche à obéir aux injonctions d'une société dominante et à laisser l'histoire coloniale suivre tranquillement son cours. Le siège fait état d'une limite qui est atteinte et au-delà de laquelle on ne saurait reculer : « cet Iroquois évincé du Récit/rien ne le fera reculer d'un pas » (*VC*, p. 34). En occupant le territoire qu'il souhaite protéger, le personnage de l'Iroquois marque un refus obstiné de s'effacer; il fait face à l'autre et s'engage devant lui. Debout derrière les barricades, il résiste à l'empiètement et, ce faisant, contrevient à son emboîtement par la loi et contredit les desseins de la société dominante :

planté dans son intégrité
 un type a choisi de contredire la race
 de vivre une journée de plus
 à tort, à raison, par hasard, en principe
 de faire ce qui n'a pas été dit
 réglant ses comptes avec l'histoire locale
 afin que l'Amérique résonne
 de 1492 à nos jours (*VC*, p. 24).

Évoquant une contre-performativité articulée en contexte colonial, ces vers décrivent la présence d'un sujet autochtone qui prend la décision de contrecarrer « la race » et qui, en s'affirmant très précisément dans son intégrité de survivant, va à l'encontre des sombres prévisions coloniales qui espèrent, complotent et prédisent depuis les premiers contacts l'avènement prochain de sa disparition. C'est d'ailleurs précisément sa survie, ainsi que la présence continue dont elle témoigne, qui le rendent à même d'exiger la restitution du territoire lui ayant été usurpé : « des Iroquois réclament un espace/dont ils étaient maîtres depuis la dernière fois/espace qu'ils possédaient/ne possédaient plus » (*VC*, p. 12). Dans *Voleurs de cause*, le geste de contestation qui consiste à régler ses comptes avec l'histoire locale résonne jusqu'aux profondeurs historiques du continent, faisant remonter à la surface des différends nés de la rencontre des deux mondes, de deux civilisations, d'un moment fondateur que les Européens ont nommé la « découverte » du continent. Fait à noter, *Voleurs de cause* est publié deux ans après la crise d'Oka, soit l'année du 500^e anniversaire des Amériques, qui ramène sur la place publique la problématique question de la coexistence entre les peuples autochtones et les sociétés issues de la colonisation dans les suites de l'an 1492. En tant qu'événements, la crise d'Oka et les célébrations du 500^e anniversaire des Amériques viennent révéler, transformer et remettre en question les configurations qui déterminent les relations entre les peuples qui se partagent et se disputent les territoires du continent. Dans « Les défilés du *Columbus Day* ou la négociation des identités culturelles dans l'espace public américain », Claudine Cyr fait observer que les multiples commémorations et contestations de cet anniversaire tenues en 1992 réactivent « un scénario originel de l'Amérique qui est sans cesse réitéré et performé depuis 500 ans et qui agit sur l'actualité et le devenir de l'Amérique¹⁰⁴ » (2011, p. 106). Selon les différentes performances, Christophe Colomb, le personnage central de ce scénario, représente tantôt un héros national, tantôt un usurpateur de première classe. En 1992, les contestations des célébrations du 500^e anniversaire par des groupes autochtones rendent manifeste, sur la place publique, une présence autochtone contemporaine, ce qui fait rejouer, comme l'a fait la crise d'Oka deux ans plus tôt, l'échec de la disparition et de l'assimilation projetée des peuples autochtones en

¹⁰⁴ Au sujet de ce scénario multidirectionnel qui engage un sujet découvreur, un acte de découvrir et un objet découvert, voir aussi la thèse de doctorat de Claudine Cyr, « Cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire » (2008), dont cet article est tiré.

plus de ramener au premier plan la nécessité de redéfinir les relations entre les peuples. Qu'il soit réaffirmé, détourné ou réfuté, ajoute Claudine Cyr, c'est par les multiples performances et (ré)interprétations de ce scénario que l'origine de l'Amérique est réitérée « à travers un ensemble de rapports de force et de négociation qui peuvent reconduire une version dominante de l'histoire de l'Amérique, mais qui peuvent aussi en transformer certains de ses éléments fondateurs au fil du temps » (*ibid.*, p. 107). De manière similaire, la crise d'Oka, en mettant en scène des rapports conflictuels entre les peuples et en évoquant des récits de l'occupation du territoire et des fondements de sa légitimité, vient influencer sur des récits historiques dominants au Québec et au Canada. L'événement, à la manière du scénario, peut être réactivé et réinterprété de différentes manières, de sorte qu'il demeure ouvert à la transformation et à la négociation tant et aussi longtemps qu'il est exprimé et rejoué. C'est ce que font les représentations littéraires de la crise d'Oka, dont le recueil d'Yves Boisvert qui, plutôt que de dessiner une figuration claire et évidente, brouille les pistes de manière à maintenir agissante l'indétermination de l'événement.

« L'état de siège au pays des voleurs de cause »

« Les Peaux-Rouges ont la terre sur le cœur / ce poids résiste à l'invasion de la police/la plus coûteuse de l'Histoire » (*VC*, p. 17), écrit Yves Boisvert pour résumer l'enjeu fondamental du conflit armé. Dans *Voleurs de cause*, la scénographie du conflit armé se dessine sous le mode de la résistance et situe d'emblée les acteurs de ce conflit profondément enraciné qui s'articule autour de la question territoriale : « Les gueules ont résolu de tenir un Siège/d'affronter ce qui a du front/tout le tour de la tête » (*VC*, p. 22). Dans le but de contrer l'empiétement territorial qui s'esquisse, ils prennent le parti d'occuper « le terrain de golf de la minorité amusante », de « l'investir autrement qu'en investissant dessus », de « bloquer le pont qui relie la métropole aux Amériques » (*VC*, p. 22). En quelques heures, par un retournement imprévu et tragique, un policier perd la vie, la circulation périurbaine est paralysée et deux camps armés se font face, de part et d'autre de barricades improvisées; tout à coup, « c'est l'État de Siège au pays des voleurs de cause » (*VC*, p. 17).

À la différence des célébrations et des contestations du 500^e anniversaire des Amériques qui réactivent, comme l'explique Claudine Cyr, un scénario originel de la « découverte » (2011), la crise d'Oka ranime plutôt des scénarios de guerres coloniales où les effectifs militaires sont déployés contre les autochtones. Du même coup, elle évoque des scénarios de westerns hollywoodiens dans lesquels s'affrontent avec violence cowboys et indiens, généralement sur ce territoire frontalier associé à la conquête de l'Ouest. Plus près de nous, le conflit armé qui oppose les Mohawks à la Sûreté du Québec et aux Forces armées canadiennes ne manque pas d'évoquer les guerres franco-iroquoises décrites dans les manuels scolaires¹⁰⁵ et, en pleine crise constitutionnelle, les luttes d'influence que se livrent depuis les débuts de la colonisation les Français et les Britanniques qui recherchent activement les appuis d'alliés autochtones. De manière essentielle, le conflit territorial qui se matérialise sur les lieux du siège à l'été 1990 évoque l'appropriation et l'occupation du territoire au fondement de l'État canadien, mais également, dans son autre versant, de la résistance autochtone à un empiétement générateur de dépossession. La crise d'Oka met en contraste des représentations de civilisations antagonistes qui se disputent le territoire, convoquant différents imaginaires, récits et formes de légitimité, souvent en présence de figures de l'autorité et de l'ordre établi comme les forces policières et militaires.

Au début du mois de mai 1990, peu avant que n'éclate la crise d'Oka, le scénario des guerres westerns est évoqué de façon très sérieuse par le ministre de la Sécurité publique du Québec, Sam Elkas. En effet, en réaction à la demande formulée par le maire d'Oka d'envoyer les forces policières démanteler les barricades, il tente de rassurer le public en déclarant qu'il n'a nullement l'intention d'envoyer les policiers jouer aux cowboys à Oka : « I don't want to send anyone to play cowboys over the question of a golf course. » (Cité dans York et Pindera, 1991, p. 67) Par ces paroles, le ministre esquisse, fort probablement malgré lui, une prémonition qu'il contribuera lui-même à faire advenir lorsque, en référence aux occupants de la pinède et à l'injonction leur ordonnant de libérer le passage le 10 juillet

¹⁰⁵ Voir à ce sujet l'ouvrage de Bernard Arcand et Sylvie Vincent intitulé *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : ou, Comment les Québécois ne sont pas des sauvages* (1979).

1990, il proférera, toujours dans le même registre, des menaces que le coroner qualifiera plus tard d'impertinentes : « Ils ont jusqu'au 9, après cette date ça va descendre. » (Bureau du coroner, 1995, p. 416) En référence à l'intervention policière ratée qui s'ensuit, *Voleurs de cause* situe le surgissement de l'événement dans le contexte de la danse ratée d'un gouvernement inconsistant et fragile qui se heurte de manière brutale à la réalité : « à ce diamant dans la vase fait écho/le choc du réel dans la pavane du fantoche/la chute du corps de John Wayne/en bas de ses talons de bottes de cowboy » (*VC*, p. 25). Le sort de cette figure emblématique du western hollywoodien qui perd pied de façon soudaine et disgracieuse vient illustrer la chute des autorités. Lorsqu'il met l'événement en poésie, le poète fait tout éclater, mais en reprenant dans le détail de multiples éléments de la crise d'Oka, il donne force au recueil et témoigne d'une connaissance proche du siège et de son contexte.

La scénographie de la fusillade du 11 juillet 1990 se dessine dans *Voleurs de cause* à partir de composantes de l'événement que nous avons examinées sous d'autres angles dans les chapitres précédents, que l'on pense au rôle des femmes mohawks dans l'occupation de la pinède, à l'allocution d'ouverture et de remerciements *Ohén:ton Karihwatéhkwén* prononcée par le leader spirituel mohawk, le matin de l'intervention policière, ou encore au décès du policier atteint d'une balle au cours de la fusillade. Cette scénographie poétique prend toutefois la forme d'une anecdote imagée :

ça adonne que la police attaque les filles
 au cours d'une cérémonie religieuse
 c'est pire que des sauvages
 une cible de chair vivante dégringole
 un flic trébuche un poumon dans la vase
 le coquillard enfilé sur un chicot de pruche (*VC*, p. 13).

Exploitant la liberté poétique de faire autre chose avec l'événement, de le déplacer et de le transformer, le poème rouvre une brèche où apparaît sous un mode autre l'intervention policière qui a déclenché la crise d'Oka. Telle que dépeinte, la scène peut s'avérer choquante au regard des familles et des collègues du caporal Marcel Lemay éprouvés par le deuil, mais il est évident qu'elle relève avant tout d'une distanciation poétique qui permet de se détacher des contraintes et des violences du monde réel. À la manière du carnivalesque qui ne laisse rien s'ériger, le poème désacralise la mort au cœur de l'événement en ramenant crûment la scène à l'état de nature. L'assaut armé échoue, le policier devenu cible meurt étouffé dans la vase, l'œil ironiquement empalé par une pruche de la forêt convoitée.

Devant l'attrait exercé par la mort spectaculaire et violente diffusée en direct, « le monde ne peut contenir sa stupéfaction morbide » (*VC*, p. 14) et l'événement, qui témoigne d'une forme de résistance qui suscite chez le dominant un étonnement indiscutable, fait l'effet d'un « cri qui mord » (*VC*, 9). Rupture du présent, l'événement nous surprend. Étant ce sur quoi l'on bute, il est souvent aussi ce que l'on n'arrive pas à dire. Par sa verticalité qui fait coupure dans l'écoulement du quotidien, l'événement relève d'un sacré non institué qui vient nous frapper dans sa force énigmatique; il déconcerte et laisse pantois : « l'homme à la caméra n'en revient pas/la script renie le métier/plus rien ne va/que dirons-nous à la télévision d'État? » (*VC*, p. 13). Le scénario dérape, s'effondre, ne tient plus la route; contre toute attente, l'opération policière se retourne contre elle-même, de sorte qu'en lieu et place d'un ordre public et d'une sécurité retrouvés s'ouvre un vide béant qui laisse muet. De manière intéressante, c'est précisément dans ce vide soudainement créé que surgit la parole vengeresse et cynique du dernier survivant autochtone, lequel vient donner suite au scénario : « *Vous direz ce qu'on vous laissera traduire :/un bon caporal est un caporal mort/ainsi parla le dernier des Mohicans.* » (*VC*, p. 13) Par cette réplique qui résonne comme un outrage, le poème oppose la figure du survivant autochtone à celle du caporal allochtone, opposition qui est renforcée par le renversement de l'adage génocidaire « The only good Indian is a dead Indian », qui associe la disparition des autochtones à l'occupation tranquille du territoire par les « Blancs ». Fait à noter, cet adage est attribué à Philip Sheridan, figure importante de l'histoire militaire des États-Unis, qui a joué un rôle décisif, dans la deuxième moitié du

XIXe siècle, dans l'enclavement forcé des peuples kiowas, comanches, arapahos et cheyennes qui se virent alors acculés dans des réserves. Si les origines de cet adage sont contestées, notamment par Phillip Sheridan lui-même, il reste qu'il constitue toujours une insulte agissante à la fin du XXe siècle, témoignant de la présence continue d'un profond conflit associé aux questions de territoire et d'identité.

Polyphonie événementielle dans l'espace en pagaille du siège

Pendant la crise d'Oka, les barricades, les négociations et les communications publiques donnent lieu à des performances politiques et à des prises de parole qui modalisent l'événement tout en le faisant advenir, et ce, en étroite relation avec les représentations médiatiques. Dans *Oka par la caricature : deux visions distinctes d'une même crise*, Réal Brisson « fait ressortir la contribution de la caricature au spectacle médiatique qui, par le recours presque systématique à la fiction, au déguisement et à la métaphore, accentue le caractère dramatique de l'affrontement d'Oka » (2000, p. 11). De fait, l'événement, qui a pour scène un siège soutenu par des guerriers masqués face aux forces de l'ordre, convoque un imaginaire du théâtre, de la performance et du cinéma qui se reflète dans les caricatures tout comme dans la littérature. Dans *Voleurs de cause*, l'espace du siège apparaît comme un « Espace d'intervention », représenté par le centre de désintoxication où se retranchent les derniers assiégés, tandis que le siège en acte est décrit comme un art de performance et d'installation découlant d'une « Proposition » (VC, p. 22), celle de tenir un siège¹⁰⁶. Parmi les « Performances » (VC, p. 22) qui font référence aux tactiques et aux stratégies des Mohawks qui soutiennent le siège, le poème compte : « obliger l'Armée à changer sa manière de penser/harangues, provocations, dénonciations/signature de faux Traités/forcer trois fois le recul du régiment » (VC, p. 22) tandis que parmi les « Installations » (VC, p. 23), on trouve : « tronc d'arbres, pneus/renversements de chars de police/bidons d'essence avec plomb » (VC, p. 23).

¹⁰⁶ Au sujet de la performance, y compris chez Yves Boisvert, voir la thèse de doctorat de Jonathan Lamy Beaupré intitulée « Du stéréotype à la performance : Les détournements des représentations conventionnelles des Premières Nations dans les pratiques performatives » (2012).

En mentionnant de manière admirative la « signature de faux Traités », le poète renvoie à la cérémonie protocolaire au cours de laquelle une entente préalable aux négociations fut signée dans la pinède, le 12 août 2012, et rejoue le différend qui a marqué cet épisode marquant de la crise. En effet, dans l'espace d'intervention poétique, Yves Boisvert fait s'entrechoquer les conceptions des signataires autochtones qui envisagent l'entente signée comme une entente de nation à nation et les conceptions des représentants des gouvernements et de la population québécoise qui la considèrent à la fois comme une simple formalité et comme un subterfuge insultant marqué par la présence d'un guerrier masqué qui agit comme signataire imprévu et inconnu, comme nous l'avons vu au chapitre précédent dans l'analyse du film *Kanehstake : 270 ans de résistance* d'Alanis Obomsawin.

La crise d'Oka prend place sur les lieux du siège, mais se joue également dans l'espace médiatique où des images du conflit sont diffusées en continu. Évoquant la lutte des représentations médiatiques qui marque le siège de l'été 1990, *Voleurs de cause* s'en prend à la stratégie médiatique orchestrée par « l'armée de terre [qui] avait donc tout prévu/comment rédiger des communiqués à l'avance/évacuer toute information susceptible/de contredire la précédente » (*VC*, p. 87), mais n'épargne pas davantage la passivité crédule du public, constatant avec dégoût que « le monde a tout avalé sans broncher » (*VC*, p. 87). En plus de critiquer l'imposition d'une interprétation donnée de l'événement au spectateur qui fait l'objet de stratégies médiatiques et politiques, le recueil met en scène un contrôle des médias qui sert à tordre la factualité événementielle au profit des allochtones : « les Blancs ont encore réussi à diminuer les choses/à travestir les strictes évidences/fourvoyer le sens, embrouiller les faits » (*VC*, p. 51). Se rejoue ainsi, dans l'espace médiatisé du siège, la question des points de vue centrale aux processus de colonisation, tout particulièrement en ce qui a trait à la notion de « percepticide » que Diana Taylor décrit comme une façon de promouvoir certains points de vue tout en s'efforçant d'en faire disparaître d'autres (2003, p. 28).

Lors de la crise d'Oka, les autorités s'efforcent de réaffirmer la configuration politique établie en traçant une distinction claire entre les « vrais » Mohawks, opposants jugés légitimes du point de vue des lois québécoises et canadiennes, et les *warriors*, décrits comme des imposteurs armés et masqués qu'elles gagnent à faire basculer publiquement du côté de la criminalité pour mieux les dépolitiser. Les images qui circulent dans l'espace public à l'été 1990 contribuent à camper le siège soutenu par les Mohawks dans un contexte d'illégalité et, de la sorte, à le dissocier des revendications territoriales historiques de l'ensemble de la communauté mohawk de Kanehsatake. Répondant à ces représentations, *Voleurs de cause* reprend en les réprouvant les discours des gouvernements qui cherchent à dépolitiser, pour mieux les marginaliser, les actions des Mohawks qui soutiennent le siège. Par exemple, il rapporte en italique les paroles d'une politicienne qui cultive les divisions en déclarant : « *Il ne faut pas confondre les actes guerriers Iroquois/avec les revendications légitimes des Amérindiens en général* » (VC, p. 46), puis disqualifie aussitôt cette affirmation qui circule abondamment pendant la crise en qualifiant l'énonciatrice de « madame Démocrate, ergoteuse parachutée dans les évidences/encore toute trempe de cette nouvelle *indian affair*/n'ayant jamais mis les pieds dans une Réserve » (VC, p. 46). Les discours stéréotypés utilisés de manière stratégique par les gouvernements sont immédiatement repris, amplifiés et dramatisés par les médias et la rumeur populaire, ainsi que l'illustre dans le poème une voix qui accuse les guerriers mohawks d'imposture et d'illégalité :

*C'est des bandits comme les autres
des revendeurs de cigarettes de la main gauche
des gars de la maf du nord des États
ils retirent 1500 bâtons par semaine
tu leur vois pas le visage
peut-être même pas des Indiens!* (VC, p. 12)

Des criminels, des contrebandiers, des Américains, des guerriers masqués, « *peut-être même pas des Indiens!* » Bref, des étrangers et des délinquants en tous points qui, en

conséquence, n'ont aucune revendication territoriale légitime. L'identité autochtone au fondement de ces revendications semble annulée par les accusations de banditisme, sans compter qu'elle laisse supposer qu'il ne saurait y avoir d'identité autochtone qu'à l'intérieur des limites du droit étatique et en conformité avec ce dernier. Yves Boisvert déplace dans la poésie les stéréotypes de tout acabit qui ont circulé dans les médias à l'été 1990 et qui ont contribué, comme le note Pierre Trudel au sujet du stéréotype de Lasagne, à « déstabiliser efficacement l'effort de compréhension des revendications politiques autochtones » (1995, p. 59). *Voleurs de cause* vient ainsi cerner, dans le contexte de la crise d'Oka, diverses expressions de cette « pensée niaiseuse » qu'il conçoit, comme l'explique Janie Handfield, comme un « état d'esprit qui fait que l'on catégorise tout pour donner du sens à ce qui nous entoure de peur de se laisser prendre par le vide » (2009, f. 3). Ici, le vide peut être envisagé comme la fragilité coloniale que viennent mettre en évidence les revendications politiques des autochtones s'exprimant avec force sur les lieux du siège, fragilité qui s'accroît en présence d'une certitude autochtone réaffirmée publiquement pendant un événement qui ouvre une brèche et ranime « la haute tension des résiliences séculaires » (*VC*, p. 74). Témoignant de l'angoisse coloniale que ranime la crise d'Oka, une voix autochtone affirme, en s'adressant à son vis-à-vis autochtone : « tu te tiens droit/à la pointe de nos peurs » (*VC*, p. 9). Dans le même temps qu'ils déstabilisent l'effort de compréhension des revendications autochtones, les stéréotypes et les idées reçues ont pour effet de convaincre et de rassurer de leur bon droit les sociétés issues de la colonisation, notamment en ce qui concerne la légitimité de l'occupation du territoire et la probité de leurs rapports aux peuples autochtones que la crise d'Oka remet en cause. En ce sens, leur prévalence peut être mise en relation avec l'intensité de l'angoisse coloniale qui remonte alors à la surface.

Dans son mémoire de maîtrise « Les territoires imaginaires dans le triptyque *Cultures périphériques* d'Yves Boisvert », Janie Handfield décrit en ces termes la démarche de création du poète :

Boisvert cherche à traverser l'espace québécois pour écrire et traduire les différents paysages humains de la société. [...] Le poète saisit l'ensemble de la société, il travaille, détourne, transgresse ses discours, ses mœurs, ses icônes, ses idéologies

pour produire de nouvelles réalités, pour rendre visible et manifeste le vide qui pèse sur le monde. (2009, f. 1)

Témoignant de cette démarche, le recueil *Voleurs de cause* se construit à partir d'un événement « ouvert à tous et disponible pour une interprétation » (Romano, 1999, p. 1), ainsi qu'à partir de ses répercussions dans la société québécoise. Le recueil reprend et remodèle les divers éléments qui façonnent le conflit, et ce, en maintenant dans la poésie toute la confusion suscitée par la crise qui rend palpable « *le malaise des conquêtes* » (VC, p. 67). *Voleurs de cause* juxtapose ainsi des idées, des positions politiques et des conceptions du monde conflictuelles et indissociables qui s'opposent, se nient, s'affirment et se font violence tout au long de la crise d'Oka. En cela, il n'offre pas la représentation d'« un monde d'objets éclairé et ordonné par une pensée monologique », comme le formule Mikhaïl Bakhtine à propos de la poétique de Dostoïevski, mais plutôt « un monde de consciences qui s'éclairent mutuellement, un monde d'attitudes humaines conjuguées » (1998, p. 149). Il rejoint ainsi les éléments hétérogènes, intriqués et conflictuels qui construisent l'événement, lequel reflète et exacerbe pour sa part un conflit profondément enraciné et extrêmement complexe.

Dans le document *Research Report on the History of Disputes at Oka/Kanehsatake* réalisé en 1990, Mary Jane Jones constate en effet :

[...] it hardly needs to be noted that none of the devices employed so far has resolved a complex situation in which the threads of so many enduring factional, tribal, ethnic, religious, linguistic, legal and constitutional issues are interwoven. It is equally obvious that the hearts and minds of people who labor under grievance, perceived or real, are not persuaded of the finality attributed to the doctrines of *res judicata*, *stare decisis* and the supremacy of Parliament¹⁰⁷ (1990, p. 1).

¹⁰⁷ « [...] est-il nécessaire d'ajouter qu'aucun stratagème utilisé à ce jour n'a résolu une situation complexe dans laquelle sont intimement liés des problèmes de longue date reliés aux factions, aux tribus, aux ethnies, à la religion, à la langue, aux aspects légal et constitutionnel. Il est tout aussi évident que, dans leur esprit et dans leur cœur, les gens qui ont été trompés, qu'il s'agisse d'une perception ou de la réalité, ne sont pas convaincus des résultats obtenus par les règles *res judicata*, *stare decisis* et de la suprématie du Parlement ». Nous traduisons.

De fait, la crise d'Oka vient faire s'entrechoquer des conceptions différenciées et conflictuelles, mais également enchevêtrées, de l'histoire, de la politique et du territoire, ce qui donne lieu à des affrontements entre légalité et légitimité, ainsi qu'entre différentes nations et formes de souveraineté. *Voleurs de cause* représente la latence de ce conflit profondément enraciné en posant cette question sans réponse : « quand prendra fin cette boîte/qui jamais ne s'achève ? » (VC, p. 81)

À l'image des multiples processus et voix discordantes qui constituent le conflit, tout s'affronte dans l'espace polyphonique du recueil, à commencer par les acteurs politiques officiels de l'événement que le poète décrit de manière peu flatteuse. Reprenant la scénographie de la crise d'Oka, Yves Boisvert attaque le « clan des Affaires Pas Possibles » (VC, p. 48), dénonce la « balourdise municipale » (VC, p. 19) à l'origine de la crise et qualifie l'Aide aux pouvoirs civils de « régime militaire » (VC, p. 61), les soldats canadiens apparaissant tantôt comme des « mercenaires » (VC, p. 18), tantôt comme « un troupien agonique » (VC, p. 15). Les fonctionnaires ne sont pas épargnés, étant dépeints comme « un petit Blanc poussif/- futur adjoint » quand ce n'est pas comme un « exécutant » (VC, p. 58), un receveur d'ordres qui aurait été « dompté aux fictions de couardise/pas gros dans ses culottes/pétrifié de malaise » (VC, p. 58). Les personnages politiques deviennent quant à eux « des champions de l'ignorance » (VC, p. 47) et les négociateurs, vidés de leur substance, des « jacasseurs mandatés » (VC, p. 40). *Voleurs de cause* ne présente pas la tentative d'effacer et d'encadrer les peuples autochtones comme une entreprise logique, rationnelle et ciblée, légitimée et organisée en fonction d'une logique de pouvoir dominante ou d'une structure hégémonique. En fait, le recueil représente bien une domination institutionnelle, mais le motif qui prédomine est celui d'une machine déréglée qui carbure à la convoitise, à la corruption, au mensonge, aux répudiations. À la différence des représentations convoquées dans les discours des gouvernements, les imposteurs ici ne sont pas les *warriors* mohawks, mais les politiciens et les représentants des gouvernements, autant de « visages-à-deux faces » (VC, p. 57) qui s'emploient à comploter diverses manigances dans l'espace fictif de la

crise. Critiquant l'idée d'universalisme bienveillant incarné dans les institutions démocratiques, *Voleurs de cause* parle d'une « démocratie de parade », d'une « neutralité terrifiante » (*VC*, p. 47) et des « ONU forcément neutres et locataires à New York » (*VC*, p. 51). Il met en contraste un discours pacifiant et une réalité brutale qui le contrarie de façon flagrante.

En plus de renforcer cette image d'une brutale réalité, les gestes haineux de la population locale représentés dans le recueil viennent faire échec à cette idée de démocratie bienveillante brossée par les gouvernements. Le recueil relate ainsi qu'« à l'occasion de la traversée du pont des deux mondes/que les Grands Esprits ont condamné » (*VC*, p. 54), retournant ainsi le mouvement colonial contre lui-même, des résidents qui évacuent Kahnawake par crainte d'une avancée de l'armée canadienne sont pris au piège. En effet, « un long cortège d'automobiles bourrées d'Iroquois/vieillards, femmes, enfants/mères de famille misérablement désolées d'avoir à fuir/s'approche à moyen terme du tablier du pont » (*VC*, p. 52), où ils se font huer et lapider avec violence par une foule de résidents allochtones amassés aux abords de la route, et ce, sous les yeux des policiers qui n'interviennent pas pour les protéger : « béate, léthargique et comme frappée d'interdit/la police regarde avec des yeux de turbidité » (*VC*, p. 53), comme dans une stupeur aveuglée. Yves Boisvert fait état d'une impunité troublante lorsqu'il décrit cette attaque perpétrée contre les Mohawks par les « visages pâles au-dessus de tout soupçon ». Il décrit aussi la brutale matérialisation des préjugés racistes en constatant que « chaque idée étant une pierre/ils frondent leurs idées à tour-de-bras » (*VC*, p. 52). L'attaque révèle une part cachée, insoupçonnée et troublante, et pourtant bien trop réelle :

nul pont de Londres où pleuvoir ses amours

nul pont Mirabeau où pleurer ses peines

nous voici aux abords du pont Mercier

en terre élue d'Amérique (quatrième de couverture)

La force de rupture de l'événement se fait durement sentir : « quelque chose aux coins de l'espace s'égrène/et vole en éclats/les faces atterrées s'enfouissent sous cette grêle » (*VC*, p. 52). Ni lieu de passage, ni limite même imposée, le pont devient soudainement un trou béant d'où resurgissent les violences coloniales qui sont dévoilées au grand jour. Dans *Voleurs de cause*, la rupture événementielle est associée à une désagrégation de l'institution qui s'avère incapable d'endiguer ces violences : « l'Appareil-en-soi se dérègle dans la démence » (*VC*, p. 14), et ce, à un point tel que la société elle-même perd ses repères et se trouble : « la parenté file un mauvais coton/la vérité patentée se démeuble à la face du monde » (*VC*, p. 18). Dans la stupéfaction, l'arrivée de l'armée se dessine comme un rétablissement de l'ordre connu : « soudain, un minimum de vérité première/quelque chose de visible à l'écran/lourd, dur, large et dangereux/enfin, les chars d'assaut! » (*VC*, p. 37). Yves Boisvert évoque ainsi dans la poésie l'atteinte des limites étatiques qui marque la crise d'Oka, comme le décrit le Chef d'état-major de la Défense en parlant de l'intervention des Forces armées canadiennes comme un tribunal de dernier ressort, ainsi que nous l'avons vu au premier chapitre.

Yves Boisvert, loin de se rendre coupable de « percepticide », se fait recycleur, brouilleur et renverseur de points de vue. Des discours des politiciens à la rumeur populaire, en passant par la parole des autochtones qui soutiennent le siège, sans oublier les configurations narratives qui finissent par prédominer lors de la crise, tout y passe. De multiples voix antagonistes s'accusent, s'invectivent et s'interpellent dans l'espace dialogique du recueil. Les enjeux politiques et les clichés courants du conflit sont tout à la fois repris, déformés et dénoncés, de telle sorte que le lecteur perçoit un parti pris, mais n'arrive jamais à saisir le détail de l'argument. Les voix qui se font entendre dans le poème constituent un dialogue de l'ordre du politique, mais d'un politique conflictuel qui s'écarte résolument d'un débat rationnel de l'espace public à la Jürgen Habermas, et ce, d'autant plus que les antagonismes se matérialisent dans la chair. En effet, on ne s'arrête pas aux mots; on prend les armes, on sort les chars d'assaut, on en vient aux coups. À la différence de la scène représentant la lapidation sur le pont Honoré-Mercier qui figure une attaque unidirectionnelle de la foule québécoise enragée contre des aînés, des femmes et des enfants mohawks sans

défense, d'autres scènes figurent de rudes bagarres où des personnages autochtones, « un inflammable aborigène » (*VC*, p. 44), « l'authentique rebelle » (*VC*, p. 45), se défendent vigoureusement des attaques perpétrées par d'infâmes agresseurs tels un « soldat Canadian Tire » (*VC*, p. 63), un « fantassin repoussant » (*VC*, p. 14) et une « troupe populacière » (*VC*, p. 19) qui compte dans ses rangs le « chef de file du Ku Klux Klan à Montréal » (*VC*, p. 54).

En transposant des événements douloureux de la crise d'Oka dans d'étranges scènes de bagarres, le poème invite le lecteur à se ranger derrière la figure du guerrier qui défend héroïquement sa communauté des violences et des intrusions. Toutefois, les perspectives se déplacent constamment, ce qui oblige le lecteur à se demander sans cesse d'où pleuvent les coups et de quel côté se situe le héros, ce qui rend instable l'identification au personnage. En effet, s'il fait du guerrier mohawk la figure de l'authentique rebelle qui se dresse dignement contre la bassesse et la mesquinerie, le poète se montre aussi inconvenant à l'endroit même de ce héros qu'il qualifie en des termes étrangers à toute rectitude politique. À la fois admiratif et absolument impertinent à l'endroit des femmes mohawks, il met en scène « deux magnifiques Iroquoises de 100 kilos la pièce » (*VC*, p. 61) qui, sur l'île Tekakwitha envahie par les militaires, « s'emparent d'au moins un soldat armé jusqu'au scalp/le terrassent avec grâce et empressement » (*VC*, p. 61-62). De même, en reprenant le paternalisme des sociétés québécoise et canadienne qui n'hésitent pas à appeler les autochtones « nos indiens », le poète décrit les personnages autochtones comme « notre petit sauvage » (*VC*, p. 49) et « nos héros » (*VC*, p. 51), équivoque qui cultive une certaine incertitude dans le propos tout en communiquant une déférence pour le sujet autochtone qui se dresse contre l'ordre établi.

Le chaos comme lieu de surgissement de la marginalité autochtone

Dans son mémoire de maîtrise intitulé « Je est un autochtone. L'ensauvagement dans les poèmes de Paul-Marie Lapointe, Patrick Straram et Denis Vanier » (2006), Jonathan Lamy décrit l'ensauvagement comme une « vaste construction symbolique, qui peut ne pas être

reliée aux cultures autochtones ». Il précise que l'ensauvagement se caractérise par différents traits qui s'incarnent à chaque fois de manière singulière, dont :

[...] un mouvement qui s'inscrit en porte-à-faux de la domesticité pour lui préférer une liberté rebelle; une logique qui procède du détournement, de l'inversion, notamment entre les représentations connotées positivement et négativement, comme le bon et le mauvais « Sauvage »; une manifestation qui privilégie la ruse, l'imprévu, le surgissement, voire la furie, et qui peut utiliser la violence; un certain retour à l'état de nature, qui ne s'articule pas forcément de manière idyllique, et qui peut prendre la forme d'une tentative d'osmose avec le chaos — de « chaosmose », dirait Félix Guattari; et enfin une certaine manière d'agir ou d'écrire marquée par la présence des instincts, de la spontanéité ou de la révolte. (Lamy, 2006, f. 4)

L'ensauvagement est présent dans *Voleurs de cause*, mais il ne réfère pas à un personnage en particulier; en fait, c'est l'événement tout entier qui est virulent, furieux, rebelle et chaotique. Jouant des archétypes et des clichés, *Voleurs de cause* brise les représentations pour accroître son pouvoir d'évocation. La cassure événementielle est illustrée par une imagerie fort iconoclaste : « Tekakwitha/ce nom résonne comme un crucifix de plâtre/à bout portant dans le pare-brise d'un char de police » (*VC*, p. 61). L'imagerie est chargée de signification sur le plan symbolique, profanant à la fois les forces de l'ordre, qui sont représentées par les voitures de la Sûreté du Québec transformées en barricades, et l'ordre religieux, que représente le crucifix utilisé comme projectile. Cet objet sacré, qui représente Jésus-Christ sacrifié sur la croix, est ici à la fois profanateur et profané : projeté comme une pierre dans le pare-brise d'un véhicule policier, il se fracassera lui-même violemment, comme le laisse supposer le plâtre dont il est fait. Dans l'espace de la fiction, la résonance iconoclaste vient inscrire la défaillance et dire que, devant l'événement qui fait irruption, les mots ont manqué. À la manière des composantes du conflit, le retentissement produit par le nom Tekakwitha est multiple. Il rappelle ainsi la célèbre sainte mohawk Kateri Tekakwitha, convertie au catholicisme au XVIIe siècle et canonisée en 2012¹⁰⁸, ce qui fait rejouer le rapport complexe

¹⁰⁸ Voir, au sujet de Kateri Tekakwitha, *A Lily Among Thorns. The Mohawk Repatriation of Kateri Tekahkwí:tha* de Darren Bonaparte (2009) et *Catherine Tekakwitha et les Jésuites : la rencontre de deux mondes* d'Allan Greer (2007).

tissé au fil des siècles, par l'entremise de la religion chrétienne, entre les sociétés autochtones et les sociétés issues de la colonisation¹⁰⁹.

De plus, Tekakwitha est le nom donné à l'île issue du dynamitage d'une partie du territoire et du village mohawk de Kahnawake au cours de la construction de la voie maritime du Saint-Laurent dans les années 1950, événement traumatique s'il en est, comme nous l'avons vu au premier chapitre. Enfin, c'est sur cette même île meurtrie que les militaires de l'armée canadienne atterrissent en septembre 1990 et se voient repoussés à mains nues par des centaines de Mohawks déterminés à empêcher ce qu'il considèrent comme une violente intrusion, à la fois sur le plan physique et symbolique. La multiplicité d'éléments concentrés dans cette image fait ressortir toute l'intensité et la complexité de la charge conflictuelle qui oppose et unit les communautés autochtones et non-autochtones, et qui se manifeste de façon criante lors de la crise d'Oka et dans ses représentations. C'est à la fois de ce chaos événementiel que naît l'image d'une liberté sur le mode de l'éclatement, comme l'illustrent de nombreuses images parsemées dans le recueil, qu'elles figurent le minoritaire qui se défait du carcan légal de l'oppression (« ta liberté dans la décharge publique brille/parmi les carcasses de chars de police » [VC, p. 78]), la protection de l'île Tekakwitha (« Libre est l'île Tekakwitha!/libre parce que libérée » [VC, p. 69]), ou encore la déstabilisation de l'institution judiciaire (par ces « Manœuvres » [VC, p. 22] qui ont servi à « tourner la justice en bourrique » [VC, p. 22]). Associant l'être et la nature, mais appelant aussi la révolte qu'évoque ce terme anglais, le poème affirme : « Born to be wild, mon Wâbo, born to be » (VC, p. 78), puis des vers évoquent enfin une réouverture des possibilités dans la poésie : « une fleur d'occasion peut tenir lieu de cicatrice/le poème inverse la blessure » (VC, p. 69).

¹⁰⁹ Figure d'ambiguïté, la sainte mohawk tient lieu d'interface entre deux cultures. En apportant des éléments de la culture mohawk dans la religion catholique, la figure de Kateri Tekakwitha rappelle que les contacts entre autochtones et Européens ont eu des effets sur l'un et l'autre groupe, en plus de donner lieu à des échanges, à des transferts culturels et à des acculturations réciproques plus complexes qu'il est généralement admis. Dans le même temps, elle fait allusion à la violence qui demeure néanmoins à la base de la mission civilisatrice et des politiques d'assimilation mises en œuvre par le colonisateur et les gouvernements québécois et canadien.

En contraste avec la figure de l'Indien, les Mohawks qui tiennent le siège projettent en périphérie de Montréal l'image d'une communauté autochtone contemporaine qui concilie avec cohérence contemporanéité, urbanité et autochtonicité. Dans le recueil *Voleurs de cause*, le guerrier mohawk qui soutient le siège apparaît ainsi comme le surgissement d'une altérité qui s'impose, remet en question et suscite une fascination certaine :

inconnu, étranger, rétif, pirate
 concentrationnaire retranché de l'histoire
 un guerrier masqué
 majestueusement se lève parmi les annonces de Coke
 le visage en suie au milieu des fougères de sang
 la gueule merveilleuse d'indocilité
 qu'on devine à travers le mouchoir sale (VC, p. 16)

Issue d'un ailleurs inconnu, d'un milieu interlope, d'un temps anhistorique, la figure du guerrier masqué surgit solennellement parmi les annonces publicitaires alors qu'on le croyait disparu. Les populations allochtones, interloquées par cette résistance qu'elles n'imaginaient pas possible et que, bien souvent, elles n'arrivent pas à comprendre, tendent à éprouver le conflit comme l'irruption d'une différence perturbatrice au sein d'un ordre sensible et politique qu'ils présumaient intouchable. L'apparition de cette figure contemporaine du commencement vient miner la représentation figée qui confine les autochtones à un passé immuable, séparé par un abîme infranchissable de l'espace public contemporain. C'est ce que souligne la voix d'une collectivité autochtone affirmant son antécédence et sa persistance : « *premiers arrivés jamais partis/jamais bien loin toujours ailleurs/façonnés de vent, de froid et de soleil/anaphores de la pérennité/notre antériorité ne nous recule pas d'avance/on n'est pas le genre à sombrer dans le commencement* » (VC, p. 65). En prévenant l'autre qu'elle est toujours là, bien contemporaine, et pas prête de s'effacer dans un temps anhistorique, cette voix évoque les revendications politiques exercées dans le monde contemporain par les Mohawks qui actualisent leurs modes d'être et d'agir sans pour autant se défaire des

fondements de leur société. Par ailleurs, les images de ce passage rendent visibles les divers paliers de signification qui s'imbriquent, ainsi que les constellations éclatées puisées dans l'émotion générale. Ainsi, la figure du rebelle glorieux qui se dresse, indocile, au milieu des fougères de sang, le visage noirci camouflé derrière un mouchoir sale, est empreinte de la « gravité noble » de celui qui voit son existence en péril. Le poème renverse l'axiologie en mettant en scène une valorisation du sang et de la souillure. Le sang possède effectivement une fonction ambivalente, étant ce qui salit et nettoie, ce qui résulte d'une blessure et fait revivre. De la même manière, s'il laisse planer le danger d'autres morts violentes, le siège soutenu par les Mohawks face à l'armée canadienne constitue paradoxalement une limite qui permet en quelque sorte de se faire exister. C'est précisément l'image que convoque la figure du rebelle autochtone, le « torse dans l'éminence d'une falaise vers le couchant/sous le bleu sans failles du ciel surchargé d'hélicoptères » (VC, p. 48).

Chez Yves Boisvert, « le révolté le banni l'exécra le pas banal/le pas facile à faire asseoir/le pas facile à maîtriser » (VC, p. 58), « l'Iroquois, à contre-pied des locataires » (VC, p. 42) devient l'objet d'une admiration ouverte, et ce, précisément en raison de son insoumission. En plus de faire appel au caractère universel du geste qui consiste à rejeter le pouvoir en place, la figure du minoritaire opprimé qui se tient debout devant la société dominante cherchant à l'écraser réveille ce que François Flahault décrit, dans son essai *La méchanceté* (1998), comme le « sentiment exaltant d'accéder à une complétude supérieure, sentiment procuré par la nécessité que l'on sent de rivaliser avec l'illimitation que l'on a projetée sur l'autre » (1998, p. 65; l'auteur souligne). En tant que scène et lieu de parole, le siège fait ainsi rejouer une dynamique de la marginalité que François Paré examine dans *Les littératures de l'exiguïté*, notamment à partir de poètes tels Claude Gauvreau et Patrick Straram qui, à l'instar d'Yves Boisvert, s'opposent aux forces sociales dominantes. À propos de la fonction politique de l'écriture, François Paré explique que « l'écrivain minoritaire reste l'articulateur de la conscience collective et, dans le langage, l'interprète de la transformation de cette conscience en agir dramatique » (2001, p. 183). De manière intéressante, il ajoute que les écrivains minoritaires qui s'expriment aujourd'hui au nom de nous tous, « ce sont plutôt les marginaux, justement parce que leur marginalité même, farouche et intransigeante,

joue la dramatique de notre exclusion collective du pouvoir » (*ibid.*, p. 183). Le poète québécois Yves Boisvert, qui, selon ses mots, « pratique un art de pauvres, la poésie » (2008, p. 216), s'exprime à partir d'une telle position de marginalité. Dans la représentation qu'il fait de la crise d'Oka, c'est précisément la marginalité des guerriers, leur exclusion affirmée des lieux de pouvoir, qui constitue le motif de rassemblement, l'élément de stabilité au milieu du chaos infernal de l'événement. De fait, par leur marginalité même, farouche et intransigeante, par leur posture ostentatoire derrière les barricades, les Iroquois dans l'espace de la poésie tout comme les Mohawks dans l'espace du siège rejouent la dramatique de l'exclusion de tous les minoritaires du pouvoir. D'une certaine manière, les Mohawks qui soutiennent le siège en viennent à parler au nom de tous; sans nécessairement le revendiquer ou le vouloir, mais du fait qu'on leur attribue ce rôle de porte-parole de la conscience collective du minoritaire, de l'opposant à l'ordre dominant, de l'autochtone en lutte pour sa survie et son territoire. C'est peut-être justement le caractère inédit, à la fois central et marginal, de la résistance armée et de l'exercice de la souveraineté mohawks sur les lieux du siège qui confère toute la force à cette dramatique de l'exclusion, qui est manifeste dans le recueil et qui est également très présente dans les représentations littéraires autochtones de la crise d'Oka.

L'image du célèbre face-à-face entre le soldat canadien et le guerrier masqué constitue sans contredit un moment dramatique qui a marqué les représentations de la crise d'Oka, comme en témoignent les articles de journaux qui reprennent cette photographie lors du vingtième anniversaire de la crise d'Oka en 2010. Telle qu'immortalisée, la frontalité des regards qui se jaugent aux barricades est devenue le symbole de la confrontation entre deux mondes, comme l'explique Émilie Guilbeault-Cayer dans « *Une image vaut mille mots : la crise d'Oka de 1990 et sa représentation par une photographie* » (2007). Reflétant cette photographie éloquent, *Voleurs de cause* décrit une confrontation où, « barricadé derrière un défi de prunelles/chacun s'apprête à dévorer l'image de l'autre » (*VC*, p. 44). Irving Goffman fait observer que les interactions en face à face comportent l'exigence de soutenir, sur le plan de l'expression, une définition de la situation, ce qui renvoie à la forte dimension de théâtralité présente dans le conflit armé et participant à la construction de l'événement. Le

soldat doit ainsi, par sa contenance, son assurance et son détachement, soutenir une définition de la situation bien maîtrisée, faire voir qu'il constitue un parti neutre chargé de désamorcer le conflit, et surtout montrer qu'il n'est motivé par aucun esprit de vengeance. Le guerrier mohawk, quant à lui, doit soutenir une définition de la situation où il est un résistant poussé à lutter pour la survie de son peuple, mettre de l'avant qu'en tant que nation, les Mohawks sont en droit de défendre leur territoire des intrusions et montrer, en affichant force et détermination, qu'il est prêt à mettre sa vie en jeu pour la cause. Cette mise en scène de la confrontation entre une figure de l'ordre étatique et une figure de guerrier iroquois évoquant l'opposition entre le pouvoir et la marginalité, est reprise dans *Voleurs de cause* qui la représente comme « le regard du courage maintient le regard de la force » (VC, p. 44). Elle s'inscrit dans l'esthétique du recueil qui valorise la liberté rebelle au détriment de la contrainte institutionnelle.

Branchée à la fois au sacré régénérateur et au sacré destructeur, la figure du guerrier, « l'enfer dans mes flèches/le ciel dans mes plumes » (VC, p. 10), évoque également le personnage du sorcier et son efficacité symbolique. La dimension performative de la parole de l'insurgé à la noble cause passe entre autres par la profération de menaces maléfiques : « le gel de l'aurore te figera, jeune soldat/si la terreur de mon œil, suprême arme noire/ne te détruit le cœur embaumé que t'as/sous tes revers de médailles » (VC, p. 44). Cette description, qui semble fantaisiste, n'est pourtant pas aussi éloignée que l'on pourrait croire des impressions relatées par des participants directs à l'événement. Dans l'essai *Fait d'armes à Oka*, le militaire Réginald Gagnon, qui a participé à l'opération Salon, décrit en ces termes la scène ayant marqué l'encerclement par les effectifs militaires du secteur de la barricade Sainte-Germaine, à Kanehsatake, en août 1990, plus précisément le moment tendu où deux pelotons arrivent simultanément sur les barricades des guerriers :

On aurait cru que toute la réserve y était. Il y avait de 75 à 100 personnes : des femmes, enfants, hommes, vieillards. Tous bloquaient la route et étaient très agressifs, proférant toutes sortes de menaces. Certains jouaient du tam-tam, un autre lançait des poudres maléfiques en injuriant nos soldats d'une manière indescriptible. (1994, p. 62-63)

Ainsi qu'il le raconte dans ce passage, le militaire est fortement impressionné par les menaces proférées à l'endroit des soldats par des Mohawks, ainsi que par les actes cérémoniels de leaders spirituels autochtones qui, notons-le, convoquent par ailleurs de façon très sérieuse des pouvoirs intangibles. Reflétant les sentiments contradictoires que suscitent les guerriers mohawks, les personnages autochtones de *Voleurs de cause* apparaissent ainsi à la fois comme étant bannis et bénis, évoquant le double sens de l'adjectif *sacer*, qui signifie à la fois « auguste, consacré aux dieux » et « maudit, exclu de la communauté » (Agamben, 2006, p. 100). Renvoyant notamment au grand danger que représente le conflit armé, une dimension sacrificielle du siège est également visible dans l'imagerie poétique de l'étal et de l'incendie. Encerclés par l'armée, « au soleil saigné dans l'étal cérulescent/sur le pont aux écartillements dérisoires », les rebelles glorieux incendient leur avant-poste, ce qui amène un apaisement propre à l'après du sacrifice : « l'explosion dénoue l'âpreté des dernières étreintes/l'incendie soulage l'embarras des humeurs empesées/des torsades flamboyantes balafrent/des signes d'Amériques profondes » (*VC*, p. 51). Provenant des profondeurs du continent, les flammes entaillent des cicatrices figurant les violences de la colonisation qui remontent à la surface lors du siège. Faisant allusion au sacrifice du corps propre, don ultime qui consiste à sacrifier sa vie à la cause, la voix du guerrier annonce l'agonie : « *La guerre approche de l'automne et nous mourrons/j'ai de la boucane dans le corps pis je saigne* » (*VC*, p. 50). L'image de la mort lente des assiégés accroît le capital symbolique de la révolte, puisqu'elle consiste à mettre en scène une dimension sacrificielle du siège. Boisvert effectue un travail du style qui permet à l'énergie propre à la découpe de surgir et, ce faisant, construit sa fiction sur du sacré. En même temps, il puise directement dans les composantes de l'événement puisque ce guerrier à l'agonie qu'il représente renvoie à Randy Horne, le guerrier mohawk surnommé Spudwrench qui s'est fait gravement rosser par des soldats infiltrés dans le périmètre à Kanehsatake.

Souverainetés en conflit

En soulignant la double minorité de la nation mohawk dans la zone minoritaire francophone, « *Minoritaire dans ta minorité/mon dix-septième dans ton deux pour cent d'Amérique* » (VC, p. 10), Yves Boisvert touche à deux points particulièrement sensibles. En effet, il évoque d'une part l'insécurité de la minorité francophone en Amérique et, d'autre part, le malaise des Québécois que la présence autochtone transforme en colonisateurs, eux qui se sont longtemps définis comme peuple colonisé. *Voleurs de cause* reprend la question de la minorité identitaire qui se joue à Oka sur un plan politique plutôt que de s'inscrire dans le cadre d'un multiculturalisme valorisant la différence culturelle. Ainsi que l'indique avec humour le titre du recueil, le conflit des souverainetés qui se joue dans l'espace du siège se situe au centre de l'épopée poétique dont les couleurs sont annoncées d'emblée par l'illustration de la page couverture du recueil, qui représente, en rose sur fond noir, le drapeau guerrier, symbole du nationalisme mohawk qui fut déployé aux barricades tout l'été 1990, comme nous l'avons vu au premier chapitre.

La crise d'Oka se démarque des autres litiges semblables parce que le Québec et le Canada sont alors eux aussi dans un rapport de force et de confrontation, s'efforçant tant bien que mal de se réconcilier suite au traumatisme référendaire de 1980 qui s'est soldé par une défaite du projet de souveraineté-association. La crise d'Oka, qui éclate au Québec après l'échec de l'Accord constitutionnel de 1987, vient mettre en évidence la fragilité du Québec et rappeler à tous que les deux peuples fondateurs ne sont pas seuls, que d'autres étaient là avant eux, ce qui les force à repenser leurs récits respectifs à la lumière de récits les plaçant cette fois tous les deux dans le rôle du colonisateur. Par ailleurs, le poème met en scène un colonisateur bien établi qui se voit confronté à un sujet autochtone qui non seulement réclame restitution, mais refuse de surcroît l'emprise étatique, privilégiant sa propre souveraineté : « *votre gouvernement ne m'intéresse pas* » (VC, p. 47), rétorque un « *piégeur de castors* » (VC, p. 47) à une politicienne qui qualifie d'illégitimes les actions des guerriers mohawks et qui se range du côté de l'armée canadienne « *au nom des maîtres de la neutralité terrifiante* » (VC, p. 47). En 1990, la dynamique se voit soudainement transformée : les Premières Nations se mobilisent pour exiger que les discussions constitutionnelles leur reconnaissent le statut de

société distincte qu'elles s'apprêtent à reconnaître au Québec, puis les Mohawks s'imposent ensuite sur la scène publique lors d'un conflit territorial qui met en jeu les rapports de force au Canada et au Québec. Vingt ans après la crise d'Octobre, le gouvernement du Québec fait à nouveau appel à l'armée canadienne, mais cette fois dans un conflit qui prend à partie des autochtones. En ce sens, la situation à l'été 1990 fait penser à un duel qui se transforme soudainement en un affrontement à trois, ce qui est beaucoup plus dramatique, comme l'illustre le duel final du film *Le bon, la brute et le truand* de Sergio Leone.

Dans *Voleurs de cause*, le Canada n'est pas représenté en tant que tel, si ce n'est par l'entremise de ce qui le représente – pensons aux chars d'assaut de l'armée canadienne –; ce sont plutôt les souverainetés et les marginalités politiques et culturelles des Mohawks et des Québécois qui se livrent bataille dans l'espace poétique de la crise. De manière plus précise, comme le suggère le titre du recueil, *Voleurs de cause* joue sur cette idée selon laquelle les luttes nationales des Mohawks viendraient faire concurrence à celles des Québécois, tant et si bien que les souverainistes mohawks, ces « concentrationnaires/insurgeurs/autonomistes alimentés au réel/libertaires conséquents/méchants, effrontés, offensifs » (*VC*, p. 74), viendraient voler la cause des souverainistes québécois. La communauté représentée du narrateur québécois se voit déstabilisée par un élément troublant qui lui subtilise son aura de peuple opprimé faisant les frais de la majorité et qui renverse la situation en le plaçant sans vergogne dans la posture du peuple dominant. Comme si ce n'était pas suffisant, « les offensés défensifs/ceux qu'on hait d'être moins aimés que nous » (*VC*, p. 74), ces « libertaires conséquents » (*VC*, p. 74) qui ont le courage de leurs convictions, se moquent avec malice de la faiblesse des prétentions souveraines des Québécois. « Alors, toujours indépendant par étapes? » (*VC*, p. 59) lance ainsi une voix mohawk à son interlocuteur québécois dans un contexte de relations tendues entre les deux parties. Ce rapport mitigé à l'autre, envisagé à la fois comme concurrent et comme héros, rappelle des commentaires prononcés par des participants à des tribunes téléphoniques pendant la crise d'Oka, par exemple, à celle animée par Simon Bédard, qui ne cesse d'invectiver et de dénigrer les *warriors*, qu'il appelle à répétition les « bandits mohawks », en plus de multiplier les propos racistes et haineux qu'il s'efforce de communiquer au public. Lors de cette tribune, un

auditeur souligne que des Québécois sont favorables aux Mohawks, mais pas aux *warriors*, puis ajoute : « Le peuple mohawk a une qualité que nous autres, on n'a pas : c'est qu'eux autres, y se tiennent. Nous autres, on se tient pas¹¹⁰ », témoignant de ce rapport ambigu présent dans un peuple habité par un sentiment de défaite.

L'animosité entre les identités autochtones et non-autochtones vient de leur inévitable coexistence sur un territoire partagé, où la question de la reconnaissance est directement branchée à des enjeux politiques de taille. Georg Simmel, dans son livre *Le conflit*, ainsi que François Flahault, dans son livre *La méchanceté*, analysent la question de la coexistence qui, du point de vue social et politique, ainsi que subjectif, nous met inévitablement aux prises avec l'autre que l'on ne peut ignorer véritablement, puisque même l'ignorer équivaut à l'écarter, et avec lequel il faut bien établir un quelconque type d'interaction. Le siège soutenu à Kanehsatake et à Kahnawake circonscrit dans l'espace un refus de se plier et une affirmation nationale qui vient faire entorse à l'ignorance et empêcher que se poursuive le déni de perception de l'autre. Ainsi qu'il apparaît dans le recueil, le siège crée une scène où le guerrier autochtone s'adresse au public par l'entremise des médias et interpelle l'État par le biais de ses représentants :

*la vie comme tu sais sonne bien étrange
une sorte de mélange de bête et d'ange
et cette arme à canon où vacille une étoile
moi, guerrier grandeur nature, la plante à tes pieds
penche-toi, regarde-la bien, jeune soldat
un jour qui sera peut-être demain
il te faudra la reconnaître (VC, p. 82).*

¹¹⁰ Ces propos sont tirés de : « Émission de radio — animateur Simon Bédard — crise d'Oka, s. d. », consultée aux Services documentaires du Conseil de la Nation Atikamekw. Classe : documents audio-visuels. Série : Documentation audio-visuelle. Boîte AV-18 Dossier 13.

Dans la fissure ouverte par l'événement, le guerrier mohawk instaure une communication avec l'État et prédit l'avènement d'une reconnaissance prochaine. Dans son recueil *Voleurs de cause*, Yves Boisvert intervient en quelque sorte dans l'événementialité. S'il met en scène la crise d'Oka, il ne rapporte pas les faits dans leur succession en supposant que l'ordre du récit mime l'événementialité pure, mais fait plutôt apparaître ce qui reste, ce qui a été oublié et qui revient. Ce faisant, il témoigne d'une volonté de se mettre à la place des médias et peut-être aussi de l'historien, pour proposer une historiographie poétique qui puisse exprimer la force de l'événement sans le renfermer dans l'unité du dogme et de l'idéologie. En reprenant dans la poésie le surgissement de l'événement, le poète révèle une béance, mais sous un mode autre, celui de la poésie, qui participe de l'éclatement du sens et des représentations, mais aussi de la naissance d'une figure autochtone contemporaine, sortie victorieuse de cet été épique.

Si Yves Boisvert se fait peut-être un peu voleur de la cause des Mohawks puisqu'il dessine une figure du rebelle mohawk qui lui permet de faire par la bande une vive critique de l'ensemble de la société et du gouvernement québécois, il instaure en même temps un rapport de complicité et de sympathie pour le sujet qui soutient le siège, affirmant envers et contre tous son antécédence, sa persistance et sa souveraineté. Le poète ne s'oppose pas tant aux représentations figées qu'il se joue d'elles et les fracasse, réactivant dans l'espace de la fiction l'indétermination événementielle. Il est intéressant d'analyser de quelles manières les images de la crise qui se dessinent dans les récits se rapprochent ou se démarquent des représentations usuelles de l'altérité autochtone dans les littératures québécoise et canadienne. Dans ces littératures, en effet, les personnages autochtones apparaissent le plus souvent comme des êtres solitaires et immanquablement voués à la disparition (Armstrong, 1993; Atwood, 1996; Chanady, 1999), à l'image de la figure de l'Indien prégnante dans le discours social et l'idéologie politique. Les représentations se transforment peu à peu dans la deuxième moitié du XX^e siècle, ainsi que le note Jonathan Lamy dans son mémoire de

maîtrise « Je est un autochtone. L'ensauvagement dans les poèmes de Paul-Marie Lapointe, Patrick Straram et Denis Vanier » :

La poésie québécoise jusqu'à la première moitié du vingtième ayant tué symboliquement tous les personnages amérindiens qu'elle pouvait tuer, la poésie contemporaine a pu investir un autre rapport aux cultures amérindiennes. La présence autochtone en poésie devient alors plus éparse, ponctuelle, se manifeste par des images dispersées, des traces. (2006, f. 6)

Voleurs de cause s'avère particulièrement intéressant car en mettant en poésie la crise d'Oka, cet événement qui a placé les Mohawks et les Premières Nations au centre de l'espace public, il se trouve à représenter des êtres de la marginalité qui se situent au centre du récit. De plus, la société dominante, loin d'apparaître détachée ou imperturbée, est jetée dans la mêlée, commet des violences insoupçonnées et sort du conflit écorchée, éraflée et ébranlée. La présence autochtone dans *Voleurs de cause* s'affirme dans son refus de se compromettre, de s'assimiler, de se laisser encadrer. Ainsi que le faisait observer le journaliste et réalisateur Albert Nerenberg, la crise d'Oka est venue confirmer que les autochtones n'allaient pas disparaître, ce que reprend une voix dans le recueil qui constate : « décidément l'assimilation de ces exotiques est laborieuse » (*VC*, p. 80). Dans *Voleurs de cause*, la représentation qui se dessine, c'est la figure de l'Iroquois qui survit et résiste, qui risque sa vie et affronte un monde hostile, qui impose ses limites et fait jouer les rapports de force. En substituant à une figure de la disparition une figure de la rébellion, la figure du *warrior* propose-t-elle une image qui tiendrait de la reconnaissance ou participe-t-elle plutôt de l'effacement sous d'autres formes? Difficile à dire. Cependant, bien que cette figure témoigne d'une présence autochtone dans l'espace public contemporain, elle n'en demeure pas moins une représentation issue de l'imagination d'auteurs non-autochtones. Certains récits, tel le recueil *Voleurs de cause* d'Yves Boisvert, participent d'une démarche postcoloniale dans la mesure où ils remettent en question l'historiographie dominante et font éclater les identités reçues. Toutefois, le rapport au référent autochtone imaginé se construit aussi à partir du lieu de l'énonciation de l'auteur. Ainsi que le font observer Gilles Thérien (1998) et Amaryll Chanady (1999), les représentations de l'altérité autochtone dans les littératures québécoise et canadienne constituent avant tout un reflet des sociétés dont elles sont issues. L'étude des

représentations de la crise d'Oka dans les récits québécois et canadiens permet donc avant tout d'interroger la façon dont le conflit a marqué les sociétés allochtones. Pour tenter de saisir la crise d'Oka dans toute sa complexité, il est donc essentiel de faire place également à la parole des écrivains, des poètes, des conteurs et des romanciers autochtones.

Les récits littéraires autochtones

Dans un contexte où les constructions discursives issues de la colonisation participent depuis longtemps de la mise à l'écart des peuples autochtones, la prise de parole devient un geste politique indéniable, y compris quand elle emprunte la forme d'une expression artistique. Dans l'ensemble, les récits littéraires qui mentionnent la crise d'Oka sont étroitement liés au politique, ce qui révèle un rapport particulier à cet événement qui s'avère fondateur pour les Premières Nations au Canada, un peu à l'image du siège de Wounded Knee, en 1873, aux États-Unis. Du point de vue autochtone, le siège à Kanehsatake et à Kahnawake ramène à la surface une longue histoire de résistance à un processus colonial qui met à mal les terres des peuples autochtones, mais également leurs langues, leurs histoires, leurs cosmologies et, au bout du compte, leurs existences mêmes. Immédiatement après la prise de parole décisive du député autochtone Elijah Harper dans les discussions constitutionnelles du lac Meech, le siège soutenu par les Mohawks impose dans l'espace public une présence autochtone que l'on imaginait sur le point de disparaître, mais que, de toute évidence, le Canada ne peut désormais plus se permettre d'effacer. Le conflit territorial marqué par le déploiement de l'armée canadienne interpelle fortement les peuples autochtones qui se mobilisent et apportent leur soutien aux revendications des Mohawks. Tout comme l'événement qui surgit à l'été 1990 produit des effets à la fois dans la société dominante et au sein des communautés autochtones, les récits littéraires autochtones qui le mentionnent peuvent être envisagés, d'une part, en tant que remise en cause des représentations dominantes de la crise d'Oka, et, d'autre part, en tant que reconfiguration de l'événement à partir des expériences et des histoires des communautés autochtones d'hier et d'aujourd'hui. Misant sur la brèche ouverte par l'événement, les écrivains autochtones reprennent dans l'écriture les questions politiques fort chargées qui s'énoncent de manière conflictuelle sur les lieux du siège et dans l'espace public tout au long de l'été 1990. La

question territoriale constitue certes l'enjeu central du conflit armé à Kanehsatake, mais les récits littéraires, en situant l'événement dans son contexte d'émergence, rendent également compte d'une violence des représentations qui s'exerce au quotidien contre les sujets autochtones. De ce fait, ces récits contribuent à faire circuler des représentations de la crise qui mettent en lumière différentes manifestations de cette violence, d'une part, et qui font place, d'autre part, à des expériences et à des conceptions issues des communautés autochtones.

Les récits qui s'articulent à partir d'un lieu d'énonciation autochtone, tout particulièrement s'ils abordent les enjeux d'un conflit profondément enraciné dans l'histoire coloniale, peuvent déjouer ou frustrer les attentes des lecteurs, des critiques littéraires et des chercheurs allochtones, que ce soit du point de vue esthétique ou politique. Dans *(Ad)ressing our Words : Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures* (2001), Armand Garnet Ruffo fait observer qu'étant donné la réticence des sociétés dominantes à accueillir les récits littéraires qui remettent en cause les configurations établies, les écrivains autochtones « must contend with the issue of writing from Aboriginal perspectives in countries that consider it too confrontational and offensive to raise and address the myth of Discovery and the horrific legacy of Colonialism » (2001, p.14). Ces auteurs ne sont pas toujours tendres à l'égard de l'histoire coloniale et des structures étatiques qui se sont établies à même la dépossession de leurs peuples, ce qui peut susciter un certain malaise dans les sociétés issues de la colonisation visées par ces « wordarrows » qui, selon Gerald Vizenor, « are like arrows that can be shot at the narratives of the colonial power » (cité dans McLeod, 2001, p. 31). À titre d'exemple, pensons à l'effet que peut produire ce poème dans lequel l'auteure mohawk Donna K. Goodleaf met en scène la prise de parole d'un sujet autochtone dépeignant au colonisateur à qui il s'adresse une horrible version de son histoire : « colonial history, full of lies/history of tyranny, massacres, disease, theft, state terrorism/history of genocide/that is your history » (1995a, p. 26). En exposant dans l'espace fictionnel un rapport au colonisateur défini dans une perspective autochtone, ces récits forcent les sociétés issues de la colonisation à procéder, comme l'explique Stephanie McKenzie dans *Before the Country : Native Renaissance, Canadian Mythology* (2007), à la tâche exigeante qui consiste à revoir et à

réécrire leurs histoires et leurs mythes à la lumière des configurations narratives qui émergent de ces récits.

De la même manière, les mises en récit de la crise d'Oka, cet événement qui ébranle le mythe de la nation au Canada (Kalant, 2004), contribuent à ramener au premier plan des voix et des pensées qui sont surgies de la brèche événementielle à l'été 1990. Ces récits apparaissent comme un moyen de transformer les représentations dominantes, mais peuvent également offrir un moyen de faire (re)vivre et de transmettre des récits de l'événement élaborés à partir des histoires et des expériences des communautés qui l'ont vécu. Tout comme le siège soutenu par les Mohawks, ces récits prennent un sens particulier du fait qu'ils s'énoncent souvent à l'encontre d'un double processus d'exil spatial et idéologique. C'est en ce sens que Neil McLeod écrit : « Every time a story is told, every time one word of an Indigenous language is spoken, we are resisting the destruction of our collective memory. » (2001, p. 31) Dans le poème « I Know Who I Am », dont le titre indique clairement une certitude identitaire, Donna K. Goodleaf ne fait pas que s'en prendre au colonisateur. Elle inscrit les histoires de résistance et de survie des peuples autochtones en Amérique du Nord dans l'esprit de la constitution iroquoise et de la Grande Loi de la paix :

Indigenous Nations, histories of resistance
 we are clans, Nations, ever so strong
 our roots, one with mother earth
 this land, Turtle Island
 Kaianerakowa, Great Law of Peace
 ancient constitution of Haudenosaunee people
 history of survival, this is my history

I know who I am¹¹¹. (1995a, p. 26)

Les thèmes évoqués dans le poème et la facture même de l'essai *Entering the War Zone: A Mohawk Perspective on Resisting Invasions* (1995e), dans lequel il est publié, témoignent d'un rapport étroit entre politique et poésie que l'on peut rattacher aux littératures de l'exiguïté telles que décrites par François Paré (2001). Il convient de noter qu'ils renvoient également à une conception autochtone de la littérature qui englobe différentes dimensions de l'existence, que l'on pense à l'histoire orale, à la politique ou à la spiritualité, et qui se construit en relation avec les communautés dont sont issus les récits (Armstrong 1993; Ruffo 2001; Heath Justice 2006; Episkenew 2009). À la différence d'une position qui consisterait à valoriser la posture des guerriers du fait de sa marginalité et de ses charges contre l'ordre établi, les récits autochtones qui mentionnent la crise d'Oka tendent à mettre de l'avant des images des communautés qui vivent l'événement et des guerriers qui risquent leur vie pour défendre la terre et la survie de leur peuple. Ils font état d'une volonté des peuples autochtones de se reconstruire collectivement que les écrivains autochtones expriment dans l'écriture et à laquelle ils contribuent par leur pratique. Dans « Seeing (and Reading) Red: Indian Outlaws in the Ivory Tower », Daniel Heath Justice fait observer que la plupart des artistes autochtones, y compris les écrivains, « are creating art not only for themselves, but also for the survival and enduring presence of Native people » (2004, p. 109). À l'été 1990, l'exacerbation du rapport entre survie physique des individus et survie collective de leur peuple, ainsi que le stress post-traumatique causé par le siège rendent évident ce lien existant entre l'écriture et les réalités concrètes des peuples autochtones.

Les récits des lieux du siège à Kanehsatake et à Kahnawake

Les récits d'auteurs mohawks qui mentionnent la crise d'Oka apportent un éclairage singulier sur l'événement tel qu'il fut vécu dans les communautés directement affectées par la

¹¹¹ « Nations autochtones, histoires de résistance/nous sommes des clans, des Nations, tellement forts/nos racines, unies à celles de la terre/ Kaianerakowa, Grande Loi de la Paix/ancienne constitution du peuple iroquois/histoire de survie, telle est mon histoire/je sais qui je suis. » Nous traduisons.

présence policière et militaire et par un stress post-traumatique que les tensions politiques accentuées par le conflit armé ne font rien pour amoindrir. À propos du siège de Wounded Knee en 1973, aux États-Unis, l'écrivain et chercheur autochtone Gerald Vizenor écrit : « Wounded Knee has had post-traumatic effects on several generations [of Indigenous people] because the stories of the survivors were seldom honoured in the literature and histories of dominance¹¹². » À l'instar de ce siège d'une durée de soixante et un jours qui a marqué le militantisme autochtone des années 1970 en Amérique du Nord, le conflit armé à Kanehsatake et à Kahnawake possède un cœur inaccessible et non formulé qu'il n'est pas facile d'aborder.

L'auteur et artiste mohawk de Kanehsatake Joe David approche cette question avec amertume dans le récit « How to Become an Activist in One Easy Lesson » (1994), dont le titre fait référence à son engagement dans l'occupation et, malgré le fait qu'il se soit initialement opposé à la présence d'armes dans la pinède, dans le conflit armé qui a suivi. Déplorant un certain voyeurisme associé au spectacle médiatique, il fait observer qu'on l'invite à venir parler de son expérience de la crise d'Oka dans les églises, les universités et les salles de réunion, mais qu'on semble le considérer comme un simple « entertainment » (*ibid.*, p. 161). Le manque d'engagement lui apparaît choquant : « It's as if they're watching me spill my guts in front of them. They seem detached, untouchable, like they're watching something on TV. » (*Ibid.*) Cette incapacité de compatir, d'agir solidairement et d'entrer en relation se reflète aussi, écrit Joe David, dans les confessions de culpabilité qui visent essentiellement à lui demander l'absolution (« To ease their guilt. » [*Ibid.*]), ainsi que les encouragements l'incitant à « keep fighting the battles and never give up » (*ibid.*) qui ne sont jamais accompagnés d'actions concrètes de solidarité. Évoquant l'épuisant combat juridique qu'il doit mener en cour de justice (« a much less honorable place to fight for our rights than in the pines » (*ibid.*)), en l'absence du soutien nécessaire, il déclare à propos des gens bien intentionnés : « I want them to take responsibility, individually and collectively. » (*Ibid.*) Il constate avec amertume, colère et tristesse que ce dur conflit armé et ses répercussions à long

¹¹² Cité dans Episkenew, 2009, note 30, p. 9.

terme ont fait de lui un être cynique, épuisé et radicalisé alors qu'il avait toujours mené une vie « fairly quiet and uncomplicated in *Kanehsatake* » (*ibid.*, p. 162). Il observe que l'histoire se répète, comme l'illustre l'affrontement armé auquel a participé son arrière-grand-père en 1909 pour empêcher un chemin de fer du Canadian Northern Railway de traverser les terres traditionnelles, puis conclut son texte en incitant les non-autochtones à se prononcer sur les enjeux politiques, car « as long as nobody says anything against the policies except the Indians, it will just stay as it is » (*ibid.*, p. 164). Ainsi qu'en témoigne ce commentaire, la question est complexe, surtout du fait qu'elle concerne un conflit profondément enraciné dans lequel les individus sont engagés malgré eux. Comment se définissent les responsabilités individuelles et collectives au regard de la crise d'Oka? À quoi peut ressembler une prise de parole pertinente et efficace? La littérature peut-elle influencer sur la politique? Enfin, qu'est-ce que les récits littéraires de l'événement permettent de comprendre, et ce, de manière non-intrusive, de l'expérience singulière et humaine des gens qui l'ont vécue de près?

Dans le récit « Razorwire Dreams » (1992), l'auteur mohawk Dan David, frère de Joe David, fait état du caractère traumatisant du conflit armé qui en rend la symbolisation difficile dans l'écriture. Il précise qu'il a mis longtemps avant d'arriver à parler de ce qu'il a vu derrière les barricades et encore plus avant de pouvoir décrire ce qu'il y a ressenti. Deux ans après le dénouement de la crise, il fait état d'une écriture toujours entravée par l'intensité des émotions : « The words are tied up by a mass of twisted emotions. I'm still too angry, too full of hate at what they did and keep doing to the people back home. I know I can't make sense of what really happened back there until I can make sense of the way I feel. » (*Ibid.*, p. 22) L'impossibilité de faire sens de l'événement et la confusion émotive s'accompagnent de perturbants cauchemars : « I wake up sometimes in the middle of the night, or in that quiet time just before dawn, feeling displaced and disoriented » (*ibid.*, p. 20). Ces rêves angoissants, ces « razorwire dreams » desquels il émerge le front en sueurs, les mains moites, l'estomac noué par la peur, complètement déstabilisé, évoquent des images des fils barbelés déroulés par les militaires et font ressurgir chez le narrateur des mémoires contrastées de l'été 1990.

Some of my memories are stark and ugly and full of threat; of guns of all shapes and sizes, of barricades and razor wire and of the hatred in people's eyes. Strangely, confusingly, some of these same images are tinged with an almost surreal beauty : of helicopter searchlights dancing across distant hills; of people dancing to a Mexican drum between barbed wire; and of a Mohawk bunker glowing eerily under a full moon. These images repel me. But they fascinate me at the same time¹¹³.
(*Ibid.*)

Ces images contrastées qui fascinent et repoussent évoquent l'impression d'irréel relatée par des protagonistes des films documentaires étudiés au chapitre précédent. Elles témoignent aussi de la forme de symbolisation associée à la mort rapprochée, aux situations qui mettent en jeu les existences, comme l'explique David Le Breton dans *Passions du risque* (1991). Le narrateur précise qu'il souhaiterait que les cauchemars s'estompent, mais remarque que ces derniers l'incitent à un difficile devoir de mémoire : « even these dreams force me to confront some things I know I must never forget » (1992, p. 20). Dans ce récit, la réflexion postévénement de l'auteur sur les répercussions du conflit armé est entrecoupée de tableaux de l'été 1990 qui reviennent périodiquement à la surface : sa mère qui respecte courageusement la décision de son frère d'aller aux barricades; les enfants qui chassent les hélicoptères militaires survolant la communauté; les policiers qui défilent en voiture, intimidant femmes et enfants qui ripostent au moyen d'écriteaux du type : « 15 MORE MILES TO FREE DONUTS » (*ibid.*, p. 29).

Dans une de ces scènes, le narrateur décrit l'atmosphère à la fois amicale et incertaine qui règne dans la pinède, une nuit de pleine lune, tandis que des gens surveillent les lieux, dans l'attente anxieuse d'une attaque policière imminente. Il aperçoit des silhouettes qui se glissent dans l'obscurité, alertées par un bruit suspect, « like cats on a prowl. Their rifles

¹¹³ « Certains de mes souvenirs sont durs et laids et remplis de menaces, de fusils de toutes formes et de toutes grandeurs, de barricades et de barbelés et de haine dans le regard des gens. Étrangement, confusément, certaines de ces images sont teintées d'une beauté irréelle : des phares d'hélicoptères qui dansent dans les collines au loin; des gens qui dansent au son du tambour mexicain entre les barbelés; et d'un repaire mohawk fortifié qui brille étrangement sous la lune. Ces images me répugnent. Mais elles me fascinent en même temps. » Nous traduisons.

ready, they hop over a log and disappear into the woods.» (*ibid.*, p. 21) Il se remémore l'impression de temps suspendu, le silence qui s'installe, l'alerte communiquée de bunker à bunker, puis une fois la menace écartée, la tension qui se diffuse et les « jokes and good natured chatter » (*ibid.*) qui reprennent. À la différence des représentations médiatiques du siège, le récit fait ressortir un esprit d'entraide et de protection entre les occupants de la pinède. Ces derniers sont décrits non comme des guerriers avérés, mais plutôt comme des gens qui s'habituent en quelques jours à une situation de conflit armé, conscients de mettre leur vie en danger : « We stand in little knots behind the bunker, stretching ourselves. We all understand, without saying, that they'll probably wind up dead or wounded if the police attack. » (*Ibid.*) De manière intéressante, le narrateur se situe parmi les individus embusqués dans la pinède (« we ») tout en s'en distinguant (« they »), ce qui marque une différenciation entre ces derniers et ceux qui demeurent dans la communauté, circulant de part et d'autre des barricades jusqu'à ce que le périmètre soit resserré. Dans le récit de Dan David, les violences dirigées contre la communauté sont représentées par le rythme infernal des tambours (« Kill, kill, kill » (*ibid.*, p. 25)) que la sœur de l'auteur, Linda, fait remarquer en lui précisant que le rythme s'intensifie depuis des semaines. Après un moment d'incompréhension initiale, explique l'auteur, il capte ce que celle-ci tente de lui faire percevoir :

I realized then that I'd been hearing those drums all along. I'd heard the drumming coming from the rock-throwing mobs in LaSalle and Chateauguay and from some blood-thirsty commentators in the media. And even from some Mohawks. The choppers had picked up the rhythm. So had the tanks rolling by. The police were chanting incessantly to that beat. Everywhere the drums were calling for death¹¹⁴.
(*ibid.*).

La violence que représentent les chars d'assaut, l'agressivité raciste qui s'exprime jusqu'à la télévision et à la radio et qui se matérialise dans les attaques à coup de pierres se dessinent comme un mouvement meurtrier dirigé contre la communauté. En plus de percevoir

¹¹⁴ « J'ai réalisé que j'entendais ces battements de tambour depuis le début. Je les avais entendus provenant des foules qui lançaient des pierres à LaSalle et à Chateauguay et de reporters assoiffés de sang. Et même de certains Mohawks. Les hélicoptères avaient pris le rythme. Tout comme les chars d'assaut qui roulaient aux alentours. Les policiers scandaient ce même rythme. Partout, ces bruits de tambours appelaient la mort. » Nous traduisons.

le rythme des tambours, le narrateur voit les possibles se concrétiser violemment lorsqu'il est témoin du choc encaissé par Margaret, une femme responsable du centre d'urgence, à la vue de planches dorsales envoyées par la Croix-Rouge : « I saw her reel back in shock as the back-boards started coming in. » (*Ibid.*, p. 27) Le narrateur réfléchit à l'écart entre une approche intellectualisée de l'impensable et la soudaine réalisation qu'une mort brutale menace des membres de leur famille qui se trouvent dans la pinède : « Thinking the unthinkable was one thing. Intellectually, we could deal with it. But coming face to face with the awful possibility that we might have to go in and pull out their bodies was almost more than we could accept. » (*Ibid.*)

Le siège apparaît manifestement comme un lieu menacé, mais il se dessine aussi selon une configuration communautaire à l'intérieur de laquelle sont réactivés des liens et des solidarités entre sujets autochtones, ce qui contraste avec les perceptions du monde extérieur, c'est-à-dire de « most people "out there" » (*ibid.*, p. 23). Plutôt que d'esquisser l'image d'un guerrier mohawk qui se dresse seul contre tous, « Razorwire Dreams » met en évidence le réseau de solidarité qui converge en direction de Kanehsatake, notamment en racontant qu'un aîné ojibwé vient porter en personne un message d'espoir et d'encouragement aux barricades et que des « [r]unners came from all over with similar messages » (*ibid.*, p. 28). Que ce soit en relatant la signification de tels actes pour les gens de la communauté, en reprenant les paroles et les gestes de sa sœur, de son frère ou de sa mère ou en rappelant l'existence des personnes qui ont distribué des vivres et surveillé les maisons laissées vacantes, le narrateur dresse un portrait humain et singulier des occupants de la pinède et des gens de la communauté. Dans cette perspective, les discours des autorités et des médias qui les décrivent comme des *warriors* et des terroristes motivés par l'expansion d'un empire criminel international fondé sur les bingos et la contrebande de cigarettes apparaissent au narrateur comme « an insult and a smear » (*ibid.*, p. 24).

Selon lui, les occupants de la pinède se sont retrouvés « trapped in the cross-fire of guns and propaganda » (*ibid.*, p. 25), à un point tel que les enjeux du conflit se sont vus éclipsés :

« Lost in the war of words in the media was the simple plea from the Mohawk people of the Pines for survival, for their land and for the right to live with dignity. » (*Ibid.*) En effet, explique-t-il, les membres de sa famille, de sa parenté et ses amis qui occupent la pinède sont plutôt des gens qui luttent pour des idées, pratiquent les cérémonies et qui, de manière essentielle, refusent de laisser s'accomplir la promesse du maire d'Oka de « take the land and erase the Mohawk presence » (*ibid.*, p. 24). Le siège se dessine ici comme une résistance à un effacement qui permettrait une appropriation définitive et incontestée des terres que les Mohawks considèrent comme leurs. Le retour au statu quo souhaité par le maire, lequel affirme vouloir « put things back the way they were » (*ibid.*), représente aux yeux des occupants de la pinède « a sure and steady slide down a one-way street to an oblivion called assimilation » (*ibid.*). En plus de s'opposer par leur présence à cette disparition, ce petit groupe de gens affirme selon Dan David une chose « simple but dangerous », c'est-à-dire : « "This is Mohawk territory and it always has been" » (*ibid.*), énoncé qui réaffirme l'occupation immémoriale et la propriété du territoire. Reprenant le discours de la souveraineté mohawk énoncé sur les lieux mêmes de la pinède dès le printemps, puis tout au long du siège de l'été 1990, Dan David rapporte les paroles des militants qui déclarent qu'il ne s'agit ni d'une réserve, ni de terres de la couronne, mais bien de terres mohawks appartenant au peuple mohawk et au gouvernement de la Maison longue : « They said it was Mohawk territory, Mohawk land. They said it belonged to the Mohawk people and to their Mohawk government. » (*Ibid.*) Tout comme le siège, le récit dessine un espace menacé dans lequel s'énonce et s'exerce la souveraineté du peuple mohawk, de sorte qu'il réitère, à partir de l'espace circonscrit dans l'écriture, la prise de position des Mohawks qui soutiennent le siège à l'été 1990.

En plus d'évoquer le thème des violences étatiques et populaires dirigées contre leur peuple, ces récits littéraires mohawks reprennent ceux lutte menée par les parents, grands-parents et arrière-grands-parents, de la conviction ferme et sans cesse répétée que les terres en question appartiennent aux Mohawks. Ils rejoignent en cela les récits de l'auteure mohawk Myra Cree, qui fut longtemps animatrice à Radio-Canada et qui compte parmi les membres fondateurs du Mouvement pour la justice et la paix à Oka-Kanehsatake créé à l'été 1990 (*Le*

Devoir, 4 octobre 2005, A10). Dans le récit « Miroir, miroir, dis-moi... », qu'elle publie en décembre 1990 dans la revue *Relations*, quelque mois à peine après le dénouement du conflit armé, cette « [f]ille et petite-fille de Chefs » à Kaneshatake précise qu'en ce qui les concerne, « Mohawks d'Oka-Kanesatake, la crise n'est pas terminée loin de là. » (p. 304) En effet, explique-t-elle, avant que les relations entre communautés okaienne et mohawk se rétablissent, « il faudra que paix rime avec justice, légalité avec légitimité. Parce que nous sommes ONKWEÓN:WE », c'est-à-dire, comme elle le traduit en note de bas de page, « ceux qui sont et de tout temps furent » (*ibid.*). Cinq ans plus tard, Myra Cree publie le poème « Mon pays rêvé ou la PAX KANATA » (1995), dans lequel elle esquisse un pays rêvé débarrassé des conflits révélés au grand jour par l'échec de l'accord du lac Meech et par la crise d'Oka. Dans l'espace de la fiction qu'elle configure, les ententes historiques sont respectées, de sorte qu'« on est très bien TRAITÉ », sans compter que les Premières Nations jouissent d'une souveraineté pleinement reconnue : « L'autonomie nous est acquise,/nous avons notre propre Parlement,/il y a dorénavant trois visions de ce pays. » Le poème fait également disparaître l'objet du litige territorial pour mieux faire place à une cohabitation qui se construit comme un portrait inversé des relations tendues entre Québécois et Mohawks lors de la crise d'Oka : « À Kanesatake, où j'habite,/y'a du bouleau et du pin pour tout le monde,/Le terrain de golf a disparu/et tous, Blancs et Peaux-Rouges (je rêve en couleurs)/peuvent, tel qu'autrefois, profiter de ce site enchanteur. » Dans cet espace apaisé, des échanges politiques et culturels sont réalisés dans le respect et l'égalité, comme l'illustrent, entre autres, les réserves « devenues des colonies de vacances », ainsi que la traduction de « *L'amant* de Duras, en inuktitut » et la préparation par Denys Arcand d'« une comédie musicale/musique de Pierre Létourneau, inspirée de la vie d'Ovide Mercredi,/qui a accepté de jouer son propre rôle ». Ce rêve éveillé se termine lorsque la narratrice « [s]e pince pour y croire », mais il préfigure des échanges politiques et culturels qui s'effectuent dans la reconnaissance et la réciprocité plutôt que dans la domination et l'affrontement.

Des écrivains mohawks de Kahnawake rendent compte de l'événement à partir de l'expérience qu'ils en ont vécue dans leur propre communauté à l'été 1990. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la résistance efficace opposée à l'incursion de l'armée

canadienne sur l'île Tekakwitha constitue un épisode marquant du siège à Kahnawake. Très forte sur le plan symbolique, cette victoire qui représente la résistance populaire à l'invasion militaire est reprise dans différents récits littéraires. Le poème « Remember This! » de Donna K. Goodleaf, par exemple, s'adresse au soldat canadien pour l'avertir de ne pas oublier l'opposition des « Grandmothers, Clan mothers, Mothers, Aunties/Nieces and Daughters » à l'invasion militaire sur l'île Tekakwitha :

Remember the day of Sept. 18th?

the day you invaded and occupied Tekawitha Island

and we, the Women,

ripped away your razor wires with our bare hands

the day you tear gassed women, men and children

tear gas that fueled our fighting spirit

and forced you to retreat stunned

stunned by the resistance of Kahnawakeronon

the people who kicked your ass

Remember?

*We do*¹¹⁵ (1995d, p. 98)

¹¹⁵ « Vous souvenez-vous de la journée du 18 septembre?/Le jour où vous avez envahi et occupé l'île de Tekakwitha/où nous, les Femmes, avons arraché vos barbelés avec nos mains nues/le jour où vous avez lancé des gaz lacrymogènes aux femmes, aux hommes et aux enfants/des gaz lacrymogènes qui ont nourri notre esprit combatif/vous forçant à vous retirer ahuris/ahuris par la résistance des Kahnawakeronons/ces gens qui vous ont botté le cul/Vous souvenez-vous? *Nous oui.* » Nous traduisons.

Ainsi que le souligne le poème, l'épisode est inscrit dans la mémoire collective de la communauté qui renforce et transmet ainsi sa détermination à protéger son territoire. En plus de mettre en évidence le rôle politique des femmes dans la société iroquoise, le poème célèbre le « fighting spirit » des Kahnawakeronon, puis affirme un lien collectif, spirituel et ancien à la terre : « We are the People/who love our land, our mother/and will continue to fiercely resist you/to protect and defend always/this spirit of the land/land of the Flint/ancient and continuous » (*ibid.*). Ce poème fait directement écho au discours sur la terre et la souveraineté qui est énoncé lors du siège de l'été 1990, et ce, d'autant plus qu'il est publié dans l'essai *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions* (1995e).

Le poète mohawk Peter Blue Cloud, auteur entre autres de *Clans of Many Nations: Selected Poems, 1969-1994* (1995), *The Other Side of Nowhere : Contemporary Coyote Tales* (1990) et *Alcatraz Is Not an Island* (1972), revient également sur cet épisode dans un récit qu'il fait paraître dans l'anthologie *Native American Testimony : A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492-1992* (Nabokov, 1991). Cette anthologie, comme le souligne Vine Deloria Jr. dans la préface, s'efforce d'étayer les connaissances historiques de l'Amérique du Nord en faisant place à « the informality of human experience, which colors all our decisions and plays an intimate and influential role in the historical experiences of our species » (*ibid.*, p. xvii). Le récit « Resistance at Oka » de Peter Blue Cloud éclaire une dimension particulière du conflit territorial qui redéfinit les rapports entre les peuples autochtones et les sociétés canadienne et québécoise à l'été 1990. De manière ironique, il rend compte d'un affrontement armé opposant les Mohawks à l'armée canadienne dans la section de l'anthologie qui porte sur l'histoire autochtone moderne, « as tribes leave the frontier spotlight to fend for themselves with dwindling resources, many regulations, and words and symbols as their weapons » (*ibid.*, p. xxiii). Dans ce contexte, la crise d'Oka fait remonter à la surface un imaginaire de guerres coloniales qui semblaient pour plusieurs passées à l'histoire. Peter Blue Cloud situe l'événement dans son contexte historique élargi, rappelle les enjeux immédiats du conflit et relate l'expérience vécue du siège à Kahnawake. Dans la deuxième partie du récit, il propose un témoignage

poétique de l'incursion militaire et de la résistance opposée par les gens de la communauté aux soldats atterris en force sur l'île Tekakwitha.

Avant de livrer son témoignage, Peter Blue Cloud précise qu'il n'écrit que « from my own observations and thoughts » (1991, p. 432), puis ajoute, insistant sur la singularité de son récit : « I speak for no one else » (1991, p. 432). Il rappelle d'emblée l'immensité des territoires de la Confédération iroquoise des Six Nations, qui « were ours long before the coming of the Europeans » (*ibid.*), puis explique que les sulpiciens ont obtenu à Kanehsatake « lands to hold in trusteeship for the natives, to remain their property until natives left them or died out » (*ibid.*), ce qui l'amène à conclure que leurs ventes par les sulpiciens étaient illégales « since the Mohawks never left Kanehsatake » (*ibid.*). À l'instar de Dan David, Peter Blue Cloud met en relief le rapport entre l'appropriation allochtone du territoire et l'extinction du peuple mohawk. Ayant souligné la continuité de l'occupation des terres, il décrit la posture des occupants de la pinède à Kanehsatake comme une action de dernier recours consistant à déclarer et à exercer une souveraineté sur les terres : « The Mohawks tried to fight the expansion of the golf course by legal means, but they lost and the lands were declared no longer theirs. There was no other recourse but to declare it Indian Land. » (*Ibid.*) Plus qu'une contre-performativité, l'occupation de la pinède apparaît ici comme un exercice de la souveraineté mohawk tout comme le recours aux armes est associé à la défense de la terre. Le narrateur met en lumière des formes de gouvernement traditionnel et des relations de parenté qui orientent les actions lors du siège. De fait, il précise qu'en apprenant qu'un assaut policier a débuté dans la pinède, « our traditional clan mothers ordered our Warriors to blockade the highways going through our lands, to support our relatives at Kanesatake » (*ibid.*). À propos de Kahnawake, il explique que « most of us stayed because it was our home » (*ibid.*), puis relate le manque de personnel médical, le rationnement alimentaire, l'apport de vivres par voie d'eau et les agressions dont il est témoin avec d'autres personnes, notamment « as caravans of our children, elders, women, fearing an invasion and trying to leave, were stoned by a mob while police stood by » (*ibid.*).

C'est dans ce contexte que Peter Blue Cloud situe le récit de la soixante-dixième journée du siège marquée par l'incursion de l'armée canadienne sur l'île Tekakwitha qui survient le soir du 18 septembre 1990, tandis qu'il est tranquillement assis sur son balcon, s'efforçant de penser à des choses « unrelated to the presence of the Canadian Army surrounding our lands » (*ibid.*, p. 434) et se remémorant des souvenirs de jeunesse, « when violence and death were dreamlike happenings in a World War far away » (*ibid.*). Sa rêverie est brutalement interrompue par l'arrivée d'hélicoptères militaires : « This image of yesteryear ended abruptly with the sudden whacking, roaring sounds of helicopter directly over my house » (*ibid.*). Des troupes descendent des hélicoptères, des rouleaux de fils barbelés sont déposés au sol, ainsi que « other equipment to accompany whatever demonic drama was unfolding before my eyes » (*ibid.*). Ce n'est que l'arrivée précipitée d'hommes, de femmes et de jeunes gens mohawks en colère contre l'incursion militaire qui désamorce l'impression d'irréalité que suscite en lui cette scène étrange :

The reality of this bizarre scene became evident with the immediate arrival of honking cars from all over town. Mohawks — men, women, and young people — poured onto the bridge, in outrage and anger that our sacred territory was being invaded by an armed force of the military¹¹⁶. (*ibid.*)

Le poète souligne le courage et l'audace des gens qui s'en prennent à mains nues aux soldats qu'ils veulent chasser de leur territoire : « There was no fear on the faces of our Mohawk people, only anger. » (*ibid.*) Il fait aussi état du sentiment de sérénité qu'il a ressenti, debout au milieu de la mêlée et des gaz lacrymogènes : « I stood at the center of the bridge when the third barrage of tear gas fell. I stood at the center of myself and my people. » (*Ibid.*, p. 435) L'impression d'être au centre de lui-même et de son peuple rappelle d'une certaine manière le symbolisme du wampum en cercle que nous avons abordé au premier chapitre.

¹¹⁶ « La réalité de cette scène bizarre devint évidente avec le bruit des klaxons d'automobilistes provenant de toute la ville. Les Mohawks – hommes, femmes et jeunes gens – accoururent sur le pont, indignés et frustrés de constater que notre territoire sacré était envahi par les forces armées. » Nous traduisons.

À la différence de l'inconvenance qui ressort des poèmes d'Yves Boisvert remémorant ces mêmes scènes, le récit que fait Peter Blue Cloud de la cohue qui se poursuit, des bagarres et de la mêlée générale est empreint de déférence à l'égard de son peuple qui lutte sans crainte et force les militaires à battre en retraite, signifiant du même coup la défaite de l'armée et la victoire de la foule rassemblée : « When the last of the soldiers finally left in darkness, a great cheer went up from the crowd. » (*Ibid.*) Peter Blue Cloud conclut son récit par une réaffirmation du caractère sacré de la terre et du rôle de gardiens qui revient aux autochtones, témoignant dans le récit d'une conception du monde que nous avons brièvement évoquée au premier chapitre. La constante répétition, sur les lieux du siège et dans les récits littéraires, de la souveraineté mohawk et du lien qui unit le peuple au territoire, est directement reliée au caractère incessant de la lutte que mènent les Mohawks contre un processus d'exil spatial et idéologique tout aussi insistant. L'ouvrage *Basic Call to Consciousness* (2005) dirigé par Akwesasne Notes parle ainsi d'un état de siège qui se poursuit depuis plus de trois siècles :

For over three hundred years, our people (Haudenosaunee) have been under a virtual state of siege. During this entire time we have never once given up our struggle. Our strategies have, of necessity, changed, but the will and determination to continue on remains the same¹¹⁷.

Dans ce contexte, les récits littéraires mohawks participent manifestement de l'affirmation et du renforcement de cette détermination à poursuivre la lutte. Tout en demeurant au plus près des réalités politiques du siège tel que vécu et envisagé par les Mohawks, les récits d'écrivains tel Peter Blue Cloud permettent aussi, comme nous le verrons, de mieux saisir la façon dont les auteurs autochtones d'autres nations représentent le conflit dans l'écriture.

¹¹⁷ « Pendant plus de trois cents ans, notre peuple (les Iroquois) a été virtuellement assiégé. Pendant tout ce temps, nous n'avons jamais cessé de lutter. Nos stratégies, par nécessité, ont changé, mais notre volonté et notre détermination demeurent les mêmes. » Nous traduisons.

Les récits littéraires des Premières Nations

Des auteurs des Premières Nations évoquent la crise d'Oka dans différents récits littéraires, qu'il s'agisse de romans, pièces de théâtre, nouvelles, contes, poèmes ou témoignages. Tandis que les récits littéraires mohawks s'énoncent dans un rapport très étroit aux réalités et aux enjeux politiques du siège, leurs récits rendent plutôt compte d'un rapport à l'événement vécu à distance, souvent par l'entremise des médias, mais aussi de façon rapprochée en raison d'une forte identification aux Mohawks et d'un engagement personnel et politique dans le conflit. De même, à la différence des représentations que l'on retrouve dans le corpus québécois et canadien, ce ne sont pas les thèmes de la contrebande, de la criminalité ou de l'illégalité qui prévalent, mais plutôt ceux de l'histoire coloniale, des luttes politiques et de l'aliénation individuelle et collective qui constituent le contexte d'émergence de l'événement. La posture des Mohawks qui mettent leur vie en danger pour protéger leurs terres, et ce, face à l'armée canadienne déployée dans leurs communautés, constitue un élément symbolique important. Dans plusieurs récits littéraires, l'événement dévoile au grand jour un racisme profondément enraciné qui fait quotidiennement violence aux personnages autochtones. La crise, en même temps qu'elle accentue la séparation entre monde blanc et monde autochtone, fait surgir le constat que la société canadienne ne pourra plus faire disparaître les Premières Nations. Dans les récits littéraires, la mobilisation en solidarité avec les Mohawks suscite des sentiments de fierté et de colère de même que des échanges et des débats politiques. Les récits littéraires qui évoquent la crise d'Oka mettent en scène une parole exprimée et écoutée, un renversement des perspectives et un mouvement de retour à soi qui s'esquisse par la mise en relation des histoires, des familles et des expériences partagées que l'événement fait ressurgir.

L'événement politique

L'événement qui surgit le 11 juillet 1990 bouleverse, inquiète et interpelle directement les peuples autochtones partout au pays, ainsi qu'il apparaît également dans plusieurs récits littéraires. Dans le roman *Daughters Are Forever*, dont l'action se situe pendant le conflit d'Ipperwash, en Ontario, en 1995, l'écrivaine stó:lo Lee Maracle évoque la crise d'Oka en tant que mémoire qui oriente l'action de personnages engagés dans le conflit d'Ipperwash où

un homme autochtone occupant des terres est tué par balle par un policier. Décrivant l'intervention policière comme une invasion et la posture des Mohawks comme un refus d'abandonner leurs positions, un de ses personnages féminins se remémore « the day the Quebec police invaded Oka and no one retreated » (2002, p. 134). La situation de jeu tendu apparaît aussitôt à l'évocation des parties campées sur leurs positions. La narration se poursuit en rappelant la gravité que confère au conflit l'intervention de l'armée canadienne :

The army had replaced the Quebec police. "Well, now we've finally gone and done it," she said to Catherine, who was sitting at the table with her. "Now there is going to be a war."

"Done what?"

"A cop is dead and they have called in the army and no one is retreating."

"What are we going to do?" Catherine had asked. The assumption between them was that they, two Salish women who knew nothing about the issue between Quebec and Kanehsatake, had to do something¹¹⁸. (*Ibid.*)

L'événement, plutôt que de laisser les personnages dans l'incertitude et la perplexité, provoque immédiatement un urgent besoin d'agir que l'on retrouve dans plusieurs récits littéraires et ce, même quand l'action se situe à des centaines et des centaines de kilomètres des lieux du siège. Dans la pièce de théâtre « The Crisis in Oka, Manitoba » du dramaturge saulteux Douglas Raymond Nepinak, le personnage d'un jeune homme, Isaiah, incertain de son avenir, exprime ce vif sentiment de devoir passer à l'action. S'adressant à sa mère qui cherche à le dissuader de se rendre à Oka étant donné le grand danger, il s'exclame avec ferveur qu'il n'entend pas demeurer spectateur passif de l'événement : « I'm not going to sit here on my ass and watch it on TV when I oughta be doing something about it, not just watch. » (2010, p. 141). De la même manière, les itinérants alcooliques et toxicomanes de la rue Hastings Street, à Vancouver, dont le dramaturge shuswap Darrell Dennis s'inspire pour

¹¹⁸ « L'armée avait remplacé la Sûreté du Québec. Elle dit à Catherine qui était assise à la table près d'elle : "Nous nous sommes finalement décidées et nous l'avons fait. Maintenant, ce sera la guerre." "Fait quoi?" "Un policier est mort et ils ont appelé l'armée et personne ne recule." Catherine demanda : "Qu'est-ce que nous allons faire?" Ces deux femmes salish, qui ne comprenaient rien de la problématique entre le Québec et Kanehsatake, savaient qu'elles devaient agir. » Nous traduisons.

créer des personnages de sa pièce *Tales of an Urban Indian*, s'interpellent les uns les autres en exprimant une volonté de passer à l'action. Bien que cette dernière ne se matérialise jamais dans des gestes concrets, explique Darrell Dennis, « the idea was they had to show support to their Native brothers and do something political. So it was really quite strange. » (2009, entretien)

L'histoire événementielle, explique Pierre Grégoire, a montré que « l'événement "historique" était souvent affecté d'une valeur mobilisatrice parce qu'il représentait une sorte de nœud gordien où s'enchevêtraient productions symboliques, discours, attitudes collectives, etc. » (1991, p.180). Les récits littéraires autochtones qui mentionnent la crise d'Oka permettent de mieux saisir les différentes dimensions de cette valeur mobilisatrice inhérente à cet événement qui, nous l'avons vu, relève d'un conflit profondément enraciné, donc très complexe. Le déploiement des forces de l'ordre pour déloger des autochtones de la pinède est représenté comme un acharnement de la société blanche à s'appropriier et à détruire les terres des peuples autochtones. Dans la pièce « The Crisis in Oka, Manitoba », le personnage de Isaiah associe clairement les terrains de golf « plowed over sacred burial grounds » (Nepinak, 2010, p. 142) à d'autres formes d'empiétement tels des « villages evacuated because a hydro project » et des « logging companies in sacred forests » (*ibid.*). La critique disant que les autochtones ne sont jamais considérés ni écoutés par la société issue de la colonisation, comme l'illustrent les négociations politiques stériles qui les condamnent à « talk, talk, talk until we're blue in the face » (*ibid.*), revient souvent dans les récits, ce qui renvoie à des rapports négatifs à l'histoire coloniale et contemporaine que la crise vient exacerber. À l'été 1990, les mouvements de solidarité qui se manifestent en faveur des Mohawks et à l'encontre des politiques gouvernementales considérées responsables de l'état de crise relèvent de façons d'interpréter l'événement en fonction d'un contexte partagé par les autochtones d'un bout à l'autre du pays. C'est ce qui fait par exemple que les Premières Nations se reconnaissent généralement dans le processus de dépossession territoriale évoqué par les Mohawks.

Dans un article sur la politique interne de Kahnawake pendant la crise d'Oka, le chercheur mohawk Gérard R. (Taiaike) Alfred explique que les confrontations initiales à l'été 1990 furent l'initiative d'un groupe en particulier, et non de la majorité de la communauté ni du conseil élu, mais qu'une fois placés « *devant le fait accompli des barricades et de l'affrontement armé avec la police non amérindienne, tous les Mohawks ont été contraints d'accepter l'action [de protestation] et d'aller de l'avant* » (1991a, p. 32). Le chercheur attire l'attention sur la conscience et les sensibilités partagées qui sont à l'origine de la solidarité manifestée en temps de crise à Kahnawake :

Cette « solidarité », quoique temporaire, repose sur ce qui est commun aux diverses conceptions de l'identité mohawk : la conscience aiguë de la différence entre Mohawks et non-Amérindiens et une sensibilité partagée vis-à-vis des enjeux territoriaux découlant de l'expérience historique de confrontation avec les gouvernements non autochtones et de leur tentative soutenue d'éliminer les bases territoriales mohawks. (*Ibid.*)

La différence identitaire, les enjeux territoriaux et l'expérience historique des relations troubles avec les gouvernements non autochtones sont ainsi des points communs à l'identité mohawk qui font que la population de Kahnawake se sent plus appelée à appuyer l'action des Mohawks qui soutiennent le siège que d'aller dans le sens des autorités policières, militaires et gouvernementales. De la même manière, il semble que c'est parce que les peuples autochtones partagent avec les Mohawks une conscience et des sensibilités similaires qu'ils tendent à se reconnaître dans la lutte politique que des membres de cette nation concrétisent sur les lieux du siège. Cette solidarité événementielle est liée à une création de camps antagonistes, comme le souligne l'auteur anishnaabe Wab Kinew : « The "Oka Crisis" was an event that forced people to choose sides, and we did not have to think twice about which side we were on. We were with the warriors. » (2010, p. 48)

La polarisation

La crise d'Oka provoque une polarisation qui peut être envisagée à la fois en tant qu'apparition de deux pôles dans une structure (entre société canadienne et peuples

autochtones) et en tant que « [c]oncentration de l'attention, des activités, des influences, des sentiments sur un même point¹¹⁹ » (ici, pensons à l'événement et, plus concrètement, au siège à Kanehsatake et à Kahnawake). Dans les récits littéraires autochtones, cette polarisation causée par l'événement est souvent mise en relation avec l'échec ou la remise en question de couples mixtes. Dans la nouvelle « A Blurry Image on the Six O'Clock News » de l'écrivain ojibwé Drew Hayden Taylor, l'événement ne fait pas ressurgir le passé historique du Canada, mais plutôt la vie conjugale du personnage principal, Lisa, une femme blanche récemment divorcée d'un homme ojibwé. Ayant aperçu une image de son ancien mari, Richard, derrière les barricades à Kanehsatake, le personnage de Lisa suit avec assiduité les reportages télévisés de la crise tout en se remémorant des épisodes de sa vie de couple qui ont graduellement mené à la séparation et au divorce, de sorte que l'échec de ce mariage mixte est mis en parallèle avec le piètre état des relations entre les peuples que la crise d'Oka accentue de façon criante. De manière évocatrice, la relation amoureuse commence à se détériorer après le décès de Donnelly, frère de l'ancien mari que le processus de deuil amène à se substituer peu à peu à son frère, très présent dans sa communauté et actif dans le monde autochtone. C'est ainsi que le personnage du mari, Richard, quitte son emploi à la banque pour se consacrer à la cause politique autochtone, renoue avec les traditions et la communauté d'Otter Lake dont il s'était éloigné et, au bout du compte, finit par se sentir colonisé par sa femme : « everytime you ask me what's going on, it feels like you're trying to colonize me » (2004, p. 232), lui répond-il lorsqu'elle le confronte au sujet de son attitude distante. Pour sa part, le personnage de Lisa considère l'accusation comme absolument insensée puisqu'elle n'entretient aucune intention de ce type : « They were married. Bonded. Sharing each other's lives. There was no "mind reserves" or "intellectual colonization". » (*Ibid.*) La distance culturelle qui mène peu à peu à la rupture du couple se rejoue dans le rapport qui s'instaure entre les deux personnages dans le contexte de la crise d'Oka, que l'un suit avec perplexité dans les médias et que l'autre vit avec assurance sur les lieux du siège.

¹¹⁹ Dictionnaire Larousse, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/polarisation>, consulté le 12 juillet 2012.

Le personnage de Lisa se sent vivement interpellé par l'événement qui surgit dans une période qu'elle qualifie de « marital hangover » (*ibid.*, p. 233). L'image de son ancien mari aperçue sur les lieux du siège la laisse perplexe : « What was he doing there? » (*ibid.*, p. 235) D'une part, le conflit armé ne coïncide pas avec la perception qu'elle se fait du Canada, surtout depuis que l'armée y est déployée : « This was Canada, these things weren't supposed to happen here! Tanks on streets, rows and rows of guns facing one another, barricades... » (*Ibid.*, p. 238) D'autre part, l'engagement de son ancien mari dans le conflit armé à Kanehsatake ne concorde pas davantage avec la perception qu'elle s'est faite de celui-ci au cours de leur vie commune : « This was definitely not the Richard she had married. » (*ibid.*, p. 235) Cherchant à faire sens de l'événement, elle passe des heures devant l'écran de télévision à tenter de localiser l'homme qui lui apparaît tel « a displaced Ojibway in an increasingly bitter Mohawk war » (*ibid.*, p. 225). Le sentiment d'incertitude éprouvé par Lisa contraste avec la certitude affirmée de Richard, ce qui reflète la polarisation causée par l'événement à l'été 1990. En effet, si la crise d'Oka constitue un point de rupture dans les structures profondes de la société canadienne qui se voit ébranlée, elle rend du même coup manifeste une profonde conviction des autochtones quant à la terre, à l'histoire et à la nécessité des luttes politiques. À Lisa qui l'exhorte à quitter ces lieux dangereux, il répond, au milieu du vacarme assourdissant des hélicoptères, de ne pas s'inquiéter, car il est convaincu de ce qu'il fait : « I'm exactly where I want to be. I want to make a difference. Recently I've had trouble convincing myself that I can do that in a bank. » (*Ibid.*, p. 240) Les deux séparations, celle que figure le divorce sur le plan personnel et celle que figure le conflit armé sur le plan politique, se joignent en une seule image lorsque Lisa aperçoit à la télévision une image de son ancien mari, toujours derrière les barricades, en train de marcher main dans la main avec une autre femme :

Then, just as quickly as Richard's phone call had ended, she saw him once again. He was walking in the distance, toward the general direction of the camera. But somebody was with him, walking beside him. A woman. A Native woman. And he was holding hands with her.

She used the last of the energy in the battery to turn the television off¹²⁰. (*Ibid.*, p. 243)

Cette image sur laquelle se clôt la nouvelle marque la rupture définitive du lien amoureux qui unissait le personnage de la femme, blanche, à son ancien mari, autochtone. Elle confirme le constat à la fois sombre et humoristique du narrateur, au début de la nouvelle, au sujet du divorce de Lisa et de Richard : « Another mixed marriage had bitten the dust. » (*Ibid.*, p. 225) De plus, en montrant le couple autochtone qui s'est formé et se trouve aux côtés des Mohawks, l'image illustre à la fois la suite logique du parcours qui éloigne le personnage de Richard de sa femme et le rapprochement des autochtones que symbolise le siège à Kanehsatake. Le personnage de Lisa, ayant compris les motivations de son ancien mari, éteint le téléviseur, coupant du même coup son lien à sa vie passée et son lien à l'événement, ce qui reflète l'entremêlement de la crise personnelle et de la crise politique représenté dans « A Blurry Image on the Six O'Clock News ». La rupture des relations qui est causée par la crise ou qui se produit dans ce contexte amène les personnages autochtones à prendre leurs distances ou à se détacher de la société dominante et, à l'inverse, à concentrer leur attention et leurs actions sur le siège interprété dans le contexte d'une longue histoire de résistance à la dépossession territoriale, politique et culturelle.

L'histoire qui se répète: terres et récits usurpés

Dans une perspective autochtone, en effet, la crise d'Oka ramène au premier plan le caractère répétitif de l'histoire tel qu'il s'éprouve dans la vie des individus : « The summer for First Nations peoples has been a review of history, a history we know so well, and a reality we have lived through generation after generation », écrit l'écrivaine et conteuse chippewa Lenore Keeshig-Tobias dans le récit « After Oka – How Has Canada Changed? » (2005a, p. 257). Tout en révélant une longue histoire de dépossession territoriale et

¹²⁰ « Puis, au moment même où l'appel téléphonique de Richard se terminait, elle le vit apparaître de nouveau. Il marchait au loin, en direction de la caméra. Mais il n'était pas seul, quelqu'un marchait à ses côtés. Une femme. Une femme autochtone. Et ils se tenaient la main. Elle utilisa ce qu'il restait d'énergie dans la pile pour fermer le téléviseur. » Nous traduisons.

d'effacement, l'événement marque une rupture dans le scénario. En effet, les rapports de force mis en jeu lors de la crise d'Oka résultent en l'annulation du projet de développement récréatif et domiciliaire de la municipalité et, par l'ampleur médiatique et politique que prend le conflit, en l'imposition d'une présence autochtone contemporaine dans l'espace public. Dans le poème et conte « From Trickster Beyond 1992 : Our Relationship », Lenore Keeshig-Tobia inscrit l'événement dans une histoire de la tradition orale qui enseigne au lecteur à se défaire du colonisateur. Situait d'emblée l'événement dans son contexte, le texte débute par un poème relatant l'arrivée du Blanc et l'entreprise coloniale placée sous l'égide du blanchiment et de la disparition : « WHITE OUT » (2005b, p. 262), « WHITE WASH » (*ibid.*, p. 264 et p. 265), « WHITE PAPER/1969 » (*ibid.*, p. 266). Le texte réactive ensuite la rupture événementielle en passant à un conte intitulé « HOW TO CATCH A WHITE MAN » (*ibid.*, p. 267) qui enseigne la trappe à l'homme blanc comme moyen de provoquer un renversement de situation. Ce conte décrit le personnage d'un blanc cupide, bête et grossier dont la propension à empiéter sur les terres autochtones n'a d'égale que son obsession à s'approprier les voix et les récits des peuples autochtones.

In that pack he carries the voices of his women and the voice of other people he has walked over with his long legs. 'I'm going to tell those stories for you', he'll say. 'You're far too primitive to tell them yourself. I'm going to let the world know what you think. I'm going to let the world know how you think when you think. And I'm going to build a golf course here, too. These trees are so old, and besides you're not using them trees'¹²¹. (*Ibid.*, p. 267)

Le personnage est dépeint avec une certaine colère comme un usurpateur d'identités, de récits et de terres, comme un colonisateur qui s'impose et édicte sa définition des choses, dépourvu de tout respect et sans égard pour l'altérité autochtone. Sur un ton moqueur créateur de distanciation, le conte incite le lecteur à exploiter la prévisibilité du personnage et à lui tendre un piège qui consiste à éveiller sa convoitise en lui faisant miroiter des « better stories

¹²¹ « Il transporte dans son bagage, depuis longtemps, les mémoires de ses femmes et d'autres personnes. Il dira : « Je vais raconter ces histoires pour vous. Vous êtes beaucoup trop primitifs pour les raconter vous-mêmes. Je vais dire au monde ce que vous pensez. Je vais dire au monde de quelle manière vous pensez lorsque vous réfléchissez. Je vais aussi construire ici un club de golf. Ces arbres sont si vieux et d'ailleurs vous ne vous en servez pas. » Nous traduisons.

and a better place for a golf course, perhaps even a h-y-d-r-o-e-l-e-c-t-r-i-c dam, or two » (*ibid.*), et pourquoi pas également « a super fantasyland golf course » (*ibid.*). Prévoyant que le blanc sera ainsi bien appâté, le conte avise de creuser, dans une forêt qui ne manque pas d'évoquer la pinède à Kanehsatake, un trou qui servira à piéger ce vil personnage : « Find another forest and dig a big big hole in the middle of it, beside a pine tree. » (*Ibid.*) Lorsque le blanc se pointera dans la forêt, il s'agira simplement de contrarier ses désirs d'appropriation en lui disant : « These stories are not for you, and you can't build your golf course either. » (*Ibid.*) De manière intéressante, Lenore Keeshig-Tobias reprend dans ce conte plusieurs motifs du conflit à Oka-Kanehsatake, pensons au refus des Mohawks de laisser la municipalité agrandir un terrain de golf dans la pinède, à l'occupation de la forêt de pins suivant l'insuccès des démarches légales et au recours subséquent aux forces policières, puis militaires, pour déloger les occupants.

Dans ce conte, Lenore Keeshig-Tobias inscrit l'événement dans une histoire qui se répète en annonçant la réaction prévisible du personnage du blanc : « It won't be long and he'll come by with that great pack and this time with his guns and tanks, too - ready to take those stories - ready to build his golf course. » (*Ibid.*) C'est à ce moment qu'il s'agira de le prendre au piège, soit en lui disant de se fermer les yeux et de se mettre à l'écoute des arbres et des herbes afin de recevoir la vision promise, ce qui le placera devant son incapacité de percevoir et éveillera son malaise et son impatience. Le conte explique encore, en allusion à l'aveuglement et à la surdité culturelles que reprochent souvent les autochtones à la société dominante : « Of course, that man won't see anything. Never did. And he certainly won't hear anything. Never has. » (*Ibid.*, p. 268) Devant tous les gens qu'on aura rassemblés dans la forêt pour observer la scène anticipée, « he'll cock his gun and open his eyes » (*ibid.*), c'est-à-dire qu'il tirera avant même d'avoir observé ce qui se trouvait devant lui, puis il se d  battra avec rage et tombera dans le trou creusé pour le piéger au pied de l'arbre. Le moment sera venu de libérer les voix emprisonnées dans le gros sac qu'il porte sur son dos, puis de raconter aux enfants « the history of this land, the real history, before 1492 and since » afin de les guider dans les cinq siècles à venir. Bien sûr, il faudra les inciter à ne pas imiter le blanc, mais « to listen to the trees and grass. The trees and the grass hold on to heaven for

us. » (*Ibid.*) Le conte passe ensuite à un poème ouvrant une nouvelle perspective d'avenir, un « NEW ANGLE » (*ibid.*, p. 269) sous le signe de l'autonomie autochtone, comme l'indique l'incitation : « Let's be our own tricksters. » (*Ibid.*) Lenore Keeshig-Tobias présente la dépossession territoriale et la réduction au silence comme allant de pair, de sorte que la réappropriation des terres doit être envisagée de concert avec celle des voix. Elle fait aussi ressortir l'importance des récits qui, à partir d'un lien étroit à la terre, esquissent une conception particulière du monde.

Une limite atteinte

À l'instar du conte et poème de Lenore Keeshig-Tobias, les récits littéraires autochtones qui mentionnent la crise d'Oka reviennent souvent sur l'aveuglement, le manque d'écoute et la cupidité irrépressible de la société dominante, souvent représentée par la figure du blanc. Dans le poème « Let's Not Negotiate!! » d'E'dee OMeara, cette figure est associée aux lois et aux documents légaux dont elle se sert pour tromper et déposséder les autochtones tout en se donnant l'impression d'agir en toute légitimité. Le sujet du poème, qui exprime d'emblée un refus de négocier dans le cadre établi, incite le personnage du blanc à venir plutôt sur son terrain : « Come to my fire/white man/I have a few words/for your ears » (1995, p. 115). Il intime au personnage du blanc de laisser derrière lui traités, manuels d'histoire, documents et belles formules, l'avertissant qu'ils ne lui seront d'aucun usage : « Leave behind/your lawyers/history books/legal documents/and what have you/NO!/I don't want/to negotiate./So don't bring/your fancy words/contract papers or bullshit treaties » (*ibid.*). En effet, le sujet autochtone se fait las, « I'm tired/of it all » (*ibid.*), et entend se défaire de l'emprise d'une société qui définit le cadre des négociations de manière à s'assurer un avantage. À la différence des débats politiques qui se tiennent dans les institutions parlementaires et des recours légaux qui se poursuivent devant les tribunaux (pensons aux quelques deux milles revendications territoriales en attente de règlement en 1990), la crise d'Oka représente, comme nous l'avons souligné, un conflit armé qui se déroule hors du cadre légal. Elle convoque l'image d'une résistance armée qui déplace le cadre convenu des discussions et qui, ce faisant, réussit à faire jouer un rapport de force qui contraint les gouvernements à réagir. Reflétant cette idée dans l'espace de la fiction, le sujet du poème, dégoûté de son

rapport aux institutions dominantes, déclare le temps venu de prendre les armes : « It's time/Time.../for a showdown/shootout/bloodshed/nitty-gritty/reality-slapping/no-more-games/Fuck » (*ibid.*). Affrontement final, fusillade, bain de sang, scande le poème, il est temps de passer aux choses sérieuses, de se heurter à la réalité et d'arrêter de faire semblant. De façon intéressante, ces images évoquent le brutal choc de la réalité que représente l'événement dans le recueil *Voleurs de cause* du poète québécois Yves Boisvert.

La représentation du siège comme refus de se laisser marcher sur les pieds se décline de diverses manières dans les récits littéraires autochtones. Dans la nouvelle de Drew Hayden Taylor « A Blurry Image on the Six O'Clock News », cette limite qui s'est vue atteinte, et au-delà de laquelle il serait impensable de reculer, se concrétise dans les rapports de force en jeu sur les lieux du siège :

There was a palpable tension in the air, like a bad smell; a rumour that at some point, the Mohawks and their allies would try to push that line back. After all, one spokesperson said, that's what this whole thing is about. "Being pushed beyond a reasonable limit"¹²². (2004, p. 237-238)

Ce rapport de délimitation, très chargé du point de vue de la signification, est clairement associé à l'idée d'une limite raisonnable qui aura été dépassée, c'est-à-dire qu'elle concerne certes le territoire, mais qu'elle englobe encore bien d'autres irritants dans le rapport à la société dominante, notamment en ce qui concerne la justice, le respect et la dignité. Dans la pièce de théâtre « The Crisis in Oka, Manitoba » de Douglas Raymond Nepinak, le personnage du jeune frère, Isaiah, fait état d'une méfiance à l'égard des négociations, d'une lassitude face à la manipulation des communautés par les intérêts extérieurs et d'un dégoût des pratiques gouvernementales qui laissent les peuples autochtones éternellement perdants, mais aussi d'une désapprobation des trahisons entre autochtones. Inspiré par la posture des

¹²² « Il y avait une tension palpable dans l'air, comme une mauvaise odeur; une rumeur voulant que les Mohawks et leurs alliés tentent de repousser cette ligne. Après tout, un porte-parole avait affirmé que cette histoire se résumait à cela : "Être repoussé au-delà d'une limite raisonnable." » Nous traduisons.

Mohawks qui soutiennent le siège et par le mouvement de solidarité qui se met en place, il en appelle avec ferveur à une prise de pouvoir autochtone :

Our people are getting together, you know. We're not going to take it anymore, and I'm going to be part of it. We're rising from the ashes. No more getting screwed in negotiations. No more caving in to outside interests. No more stabbing each other in the back. Red Power!¹²³ (2010, p. 149)

Le discours enflammé du personnage de Isaiah est aussitôt modéré par les commentaires terre-à-terre de sa sœur qui critique la qualité de son petit groupe d'amis et lui demande comment il va payer son billet d'autobus pour se rendre à Oka. Par contre, cette dernière ne remet jamais en cause ses attaques contre la société dominante.

Dans ces récits littéraires, la crise d'Oka est associée au manque de considération d'une société aveugle, sourde et de mauvaise foi qui a tout pris et qui en veut encore. En ce sens, la posture des Mohawks qui s'opposent aux forces policières et militaires pour défendre leurs terres de l'empiétement met en scène et ravive un sentiment d'être acculé au pied du mur. Le personnage d'Isaiah, qui cherche à persuader sa sœur de la nécessité politique de se choisir un copain autochtone, s'exclame ainsi avec émotion :

We've lost just about everything Martha. The land, our language, our culture. There's practically nothing left. We keep getting pushed back, until we got our backs to the wall. Until all we got left is this one square of land. This last stand. Like Oka. Like the warriors at the treatment center¹²⁴. (*Ibid.*, p. 153)

¹²³ « Notre peuple s'unit, tu sais. Nous ne nous laisserons plus faire, et je vais m'impliquer là-dedans. Nous renaissans de nos cendres. Fini les arnaques dans les négociations. Fini l'asservissement à des intérêts extérieurs. Fini les coups de poignard dans le dos. Pouvoir aux Indiens ! » Nous traduisons.

¹²⁴ « Nous avons perdu à peu près tout Martha. La terre, notre langue, notre culture. Il ne reste à peu près rien. Ils n'ont pas cessé de nous repousser, jusqu'à ce que nous soyons dos au mur. Jusqu'à ce que nous n'ayons plus que ce seul carré de terre. Ce dernier endroit. Comme Oka. Comme les guerriers au centre de désintoxication. » Nous traduisons.

Les Mohawks poussés dans leurs derniers retranchements à Kanehsatake représentent ici la résistance opposée à l'ultime dépossession, celle qui arrachera aux peuples autochtones leurs terres, leur langue, leur culture, et jusqu'à leur existence même. C'est en ce sens que le siège fait intervenir la question de la survie individuelle et collective des peuples autochtones, et ce, de manière très concrète.

Sur/vie individuelle et collective

La fusillade, le pont bloqué, les communautés mohawks encerclées par les forces policières et le déploiement de l'armée canadienne créent la scène d'un conflit armé extrêmement tendu qui suscite de vives inquiétudes dans les communautés autochtones, partout au pays, à l'été 1990. Dans le récit « Indians Have a Right to be Happy too », Harry S. Laforme évoque « the heart-wrenching drama and fear all Indians experienced during the Oka crisis, where some Indian people prepared to die » (1992, p. 99). La crainte que des autochtones soient tués dans un affrontement armé et la posture des Mohawks prêts à mettre leur vie en jeu pour protéger leurs terres constituent des motifs symboliques puissants que l'on retrouve souvent dans les récits littéraires autochtones. Dans la nouvelle « A Blurry Image on the Six O'Clock News » de Drew Hayden Taylor, le personnage de Lisa prévient son ancien mari qu'il risque de finir comme le guerrier du nom de Sprudwrench qu'elle a vu, durement rossé, à la télévision. Le personnage de Richard répond en reconnaissant l'homme sous son nom, puis en faisant état d'une pleine acceptation du danger : « I know. His real name is Randy Horne and he's a good guy. He didn't deserve what happened to him. None of these people do. Most of the people here are expecting to die here, Lisa. You can feel the fear here, and the anger. I can't walk out. » (2004, p. 241) Le mélange de peur et de colère éprouvé par ce personnage sur les lieux du siège se retrouve également chez des personnages ayant un rapport médiatisé à l'événement. Devant l'écran de télévision qui transmet en direct des images du conflit armé, la mère du personnage principal de *Sundogs*, Marianne, ressent une horreur et une tristesse indicibles : « Momma cries in front of the television each night, powerless to express the horror and deep sadness she feels. No one believes this is happening to us. » (1992, p. 126) Toute la famille de ce personnage est profondément bouleversée par ce conflit qui la renvoie à ses revendications territoriales non réglées, mais aussi, de manière

élargie, à une vie entravée par les violences qui se manifestent au quotidien sous différentes formes, mais aussi à un traumatisme historique qui la fait toujours souffrir. La menace que fait peser l'événement est grave : « There is a desperate tension in the air. We put everything on hold. Behind the crisis lies the threat of annihilation and we all feel it. » (*Ibid.*, p. 127)

Dans *Sundogs*, Lee Maracle explore de manière détaillée et approfondie la façon dont l'événement rouvre de profondes blessures infligées par les pratiques coloniales et les politiques d'assimilation. Le fait qu'il s'agisse d'un conflit territorial opposant des autochtones aux gouvernements et aux forces de l'ordre est déterminant. Dans *Taking Back Our Spirits. Indigenous Literature, Public Policy, and Healing* (2009), la chercheuse de la nation métisse Jo-Ann Episkenew explique, à la suite d'Eduardo Duran et de Bonnie Duran¹²⁵, que les souffrances des peuples autochtones sont à ce jour générées par une blessure de l'âme (« soul wound ») infligée par une attaque faite à leurs terres en cours de colonisation. L'âme se définit ici en fonction d'un lien à la terre tel que conçu par les peuples autochtones, c'est-à-dire d'un lien aux différents éléments du monde qui nous entoure. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, l'allocation d'ouverture et de remerciements *Ohén:ton Karihwatéhkwen* s'adresse à la terre, à la végétation, aux animaux, aux humains, aux ancêtres et au monde des esprits qui sont envisagés en lien étroit les uns avec les autres. De même, dans l'ouvrage *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*, le chercheur Shawn Wilson rapporte les propos d'un collègue qui décrit une conception de la terre propre à toutes les sociétés autochtones : « The land is paramount for all Indigenous societies. Their relationship to that land, their experience on that land shapes everything that is around them... land is another word for place, environment, your reality, the space you're in. » (2008, p. 87-88) C'est en ce sens qu'Eduardo Duran et Bonnie Duran considèrent que l'atteinte à la terre a touché le cœur même de la conscience des autochtones, c'est-à-dire l'essence fondamentale qui constitue l'âme et d'où la mythologie, les rêves et la culture émergent. Lorsque ce lieu d'émergence est attaqué, la blessure se reflète dans toute la mythologie et les rêves du peuple en question. L'intense souffrance qu'une telle blessure à

¹²⁵ Voir à ce sujet leur ouvrage *Native American Postcolonial Psychology* (1995).

l'âme a pu infliger à un peuple il y a un demi-millénaire demeure présente dans ses conceptions du monde. Jo-Ann Episkenew explique que ce lourd héritage colonial qui se transmet de génération en génération est alourdi par les politiques et les pratiques d'assimilation dont les effets sont font toujours sentir :

The soul wounding has become the legacy of colonialism for the generations of Indigenous people who face the continual pressure to acculturate into settler society – the same society that created the genocidal policies and practices that continue to affect them today¹²⁶. (2009, p. 8)

Dans *Sundogs*, le contexte d'émergence de la crise d'Oka est marqué par l'alcoolisme, la violence conjugale, la pauvreté, la marginalisation spatiale et sociale et les rapports conflictuels au monde dominant, tous des manifestations concrètes de ce « postcolonial traumatic stress response » décrites par Jo-Ann Episkenew (2009, p. 9). Cependant, l'événement fait aussi ressurgir de manière très particulière une blessure à l'âme survenue à une époque relativement récente et influençant directement la façon dont le siège soutenu par les Mohawks est interprété et vécu par les membres de la famille. Dans le roman, en effet, le sort des peuples autochtones décimés par la maladie et la famine et dépossédés de leurs terres s'incarne dans le vécu du personnage de la mère, seule survivante d'une épidémie qui emporte devant ses yeux toute sa famille, la laissant orpheline à l'âge de neuf ans¹²⁷. Le roman, qui dessine une cartographie de la mort, représente la perte des terres, le déracinement et le deuil des habitants des nombreux villages autochtones détruits au début du XX^e siècle, soit moins de cent ans avant la crise d'Oka :

A map comes into focus. 1906 : 1,800 small extinct tribes in B.C. It took only seventy-five years of settlement to destroy one thousand eight hundred villages by

¹²⁶ « Des âmes meurtries. Tel est l'héritage du colonialisme reçu par les générations de peuples autochtones qui subissent la pression continue de s'adapter à la société issue de la colonisation – celle-là même qui a mis en place des pratiques et des politiques génocidaires qui continuent d'affecter les autochtones aujourd'hui. » Nous traduisons.

¹²⁷ Dans *Taking Back Our Spirits. Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Jo-Ann Episkenew fait observer que ce n'est pas la supériorité des Européens, mais bien les maladies qui ont eu raison des peuples autochtones du continent puisque plus de la moitié de la population fut emportée par les épidémies dès les premiers contacts (2009, p. 3).

this process. Statistics become faces, relatives, friends. Every single one of these villages were constructed of families and relatives in other villages. Rivers of tears must have been shed¹²⁸. (Maracle, 1992, p. 156)

La narratrice imagine la profonde tristesse ressentie par les familles endeuillées et délocalisées, puis dépossédées de leurs terres par le gouvernement canadien qui considère que la population autochtone dans ces villages n'est plus assez nombreuse : « Land. Land. We are landless. The land dribbled through our hands in moments when disease and hunger rendered us impotent. » (*ibid.*) La dépossession, l'impuissance, le tourment des survivants créent un traumatisme qui fige les personnages sur place et leur enlève le goût de vivre. Dans *Sundogs*, les peuples autochtones sont non seulement dépouillés de leurs terres et arrachés à leurs familles, à leurs modes de vie et à leurs conceptions du monde, mais ils demeurent exclus de la société dominante, de sorte qu'ils se voient cantonnés dans une sorte de non-lieu, impasse qui cause un profond malaise identitaire, comme l'indique la réflexion de la narratrice : « Disease and encroachment killed our future. We were not merely impoverished, but futureless. Prohibited from pursuing life as we knew it and excluded from the life they created we came to understand that our lives had no value. » (*Ibid.*) L'empiétement et l'appauvrissement sont associés à une dévaluation de l'existence et à une atteinte à la dignité des sujets autochtones qui se retrouvent sans aucune perspective d'avenir. L'impasse dans laquelle se retrouvent les personnages autochtones apparaît comme « the result of besiegement, encroachment, small neglect, impoverishment, and mass deaths » (*ibid.*, p. 161). C'est dans ce contexte douloureux que fait irruption la crise d'Oka, et ce, immédiatement après que Elijah Harper ait signifié son refus de donner son consentement à l'accord du lac Meech en prononçant devant tout le Canada un discours où, précise la narratrice, il « articulates, documents and advances the most obnoxious and despicable thing a Nation can do – attemp genocide on a people » (*ibid.*, p. 68).

¹²⁸ « Le détail d'une carte apparaît. 1906 : 1 800 petites tribus décimées en Colombie-Britannique. Seulement soixante-quinze ans de colonisation, le temps nécessaire pour décimer mille huit cents villages. Les statistiques deviennent des visages, des parents, des amis. Chacun de ces villages fut construit par des familles et des parents provenant d'autres villages. Des rivières de larmes ont dû couler. » Nous traduisons.

Dans ce contexte, l'empiétement projeté sur des terres abritant un cimetière à Kanehsatake acquiert une forte dimension symbolique, tout comme la résistance des Mohawks qui s'opposent à la fois à un effacement de la mémoire et à une perte de terres menaçant l'avenir de leur peuple. Opposant la figure du blanc affairiste et insensible à celle du guerrier autochtone qui protège ses ancêtres, la narratrice de *Sundogs* s'indigne devant « the ease with which men in power broking positions in Quebec can play golf on land housing our eternal grief » (*ibid.*, p. 163) et, à l'inverse, s'émeut devant la résistance des guerriers mohawks qui « know the attack on their grandmother's graves » (*ibid.*). Le roman *Sundogs* met en scène des hommes qui se sont armés pour protéger des morts représentant le potentiel perdu des peuples autochtones et, de ce fait, rappelant un bris de transmission et un deuil profond et paralysant.

No wonder those men at Kanesatake have armed themselves, armed themselves for our dead. Our dead constitute the lost potential of our lost race. They evidence our genocide. They represent the remnants of what might have been and never was – in their eternal sleep lies our grief, the grief that killed our will to live and love¹²⁹. (*ibid.*, p. 159)

Le siège soutenu par les Mohawks représente une lutte menée au nom des ancêtres autochtones disparus, de sorte que la résistance opposée est associée à la question de la survivance, laquelle désignerait, comme l'explique Janine Altounian dans *La survivance. Traduire le trauma collectif*, « la nécessité d'une vie à rebours, visant non pas à réparer les ancêtres – ce qui reste proprement impossible –, mais à leur faire symboliquement don en soi des conditions d'une parentalité psychique d'après-coup, là où tout moyen d'en exercer une leur avait été retiré » (2000, p. 6). Tout en protégeant les défunts, les guerriers qui soutiennent le siège affirment de manière dramatique, sur la place publique, une sérieuse

¹²⁹ « Il n'est pas surprenant que ces hommes à Kanehsatake se soient armés, ils se sont armés pour nos morts. Nos morts constituent le potentiel perdu de notre race perdue. Ils fournissent la preuve de notre génocide. Ils représentent les réminiscences de ce qui aurait pu être mais n'a jamais été – dans leur sommeil éternel repose notre chagrin, le chagrin qui a tué notre volonté de vivre et d'aimer. » Nous traduisons.

volonté de vivre qui se distingue radicalement des représentations des *warriors* que l'on retrouve dans les discours des gouvernements et des médias pendant la crise d'Oka : « They take up arms, not to deprive anyone of their life, but to show the world they are dead serious about living. » (Maracle, 1992, p. 163) Chez Lee Maracle, comme chez d'autres auteurs autochtones, le siège apparaît comme la matérialisation dramatique d'une volonté de survie, mais aussi d'un désir de vivre qui sont attaqués de toutes parts. Un poème de Kateri Damm met ainsi en relation les revendications territoriales, la mise en jeu de la vie et la configuration spatiale du siège soutenu par les Mohawks face à l'armée canadienne : « what is it to be perched on the edge of the world/camping under the stars while soldiers creep around your claim/what is it to be one of those left to take a stand/caught between honour and death/fighting for peace¹³⁰ » (1995, p. 127). Le guerrier est représenté dans plusieurs récits en tant que résistant qui lutte pour une cause juste, honorable et nécessaire, perception que vient renforcer la présence des forces militaires autour des terres mohawks.

L'armée canadienne et les communautés qui défendent leurs terres

Lors de la crise d'Oka, l'espace du siège devient le lieu où se concentrent et s'amalgament les questions de survie physique des individus et de survie collective d'un peuple, et ce, avec d'autant plus d'intensité que l'armée canadienne est déployée sur les lieux. De ce fait, l'événement fait intervenir deux dimensions du conflit territorial : d'une part, l'imminence de la mort au cœur de ce conflit armé où des autochtones défendent leurs terres et, d'autre part, la réouverture de blessures à l'âme causées par les attaques coloniales contre les terres autochtones et par les politiques fédérales d'assimilation. Dans la nouvelle « A Blurry Image on the Six O'Clock News », la configuration du siège apparaît comme le fil d'un nœud coulant qui se resserre impitoyablement sur la communauté, mettant en péril son existence physique et symbolique :

¹³⁰ « qu'en est-il d'être perché en bordure du monde/campant sous les étoiles/pendant que les soldats envahissent votre territoire/qu'en est-il d'être celui qui sera appelé à témoigner/piégé entre l'honneur et la mort/combattant pour la paix ». Nous traduisons

The army now encircled the whole community, severely restricting anybody and anything that wanted to cross yet another imaginary line imposed on the Native people by representatives of the government. And that imaginary circle kept getting smaller and smaller gradually choking the life out of the community, like a noose¹³¹. (Taylor, 2004, p. 237-238)

Ce passage évoque à la fois un rétrécissement du territoire, une restriction des mouvements et un étouffement de la communauté. Lors de la crise d'Oka, c'est dans cette perspective que le dramaturge wendat Yves Sioui Durand interprète le conflit politique à Kanehsatake et à Kahnawake lorsqu'il explique au journal *La Presse*, le 18 juillet 1990 : « Les Indiens ne peuvent plus supporter l'étouffement physique et culturel. C'est une situation de désespoir. » Dans ce contexte, les auteurs mohawks tels Peter Blue Cloud et Donna K. Goodleaf décrivent clairement l'armée canadienne comme une force d'invasion de leur territoire. Pour leur part, les écrivains d'autres nations autochtones l'associent de manière plus générale à une violence étatique qui s'exerce contre les peuples autochtones ou qui, en tous les cas, va à l'encontre de leurs intérêts. Le sujet du poème « In the Spirit of » de Todd Baskin constate ainsi que les forces armées « [d]idn't protect my people so well », puis affirme qu'il « would rather have the land back » (1995, p. 14). Les différentes perceptions que les peuples autochtones et la population anglo-canadienne ont du Canada et des Forces armées canadiennes témoignent, selon le dramaturge shuswap Darrell Dennis, de rapports différenciés à ce pays et à son histoire. Du point de vue des peuples autochtones, en effet, l'armée canadienne représente en fait le pays responsable de leur dépossession :

Native people don't look at Canada the same way that most English-Canadians do, like "Oh, we gotta be proud of this country", because *Canada was the country that put them down, that took away the land, that took away the language, that beat them, molested them, put them in residential schools, took their culture*. So it's a whole different relationship that Native people have with Canada. And so when you have something like an army coming in, that represents Canada, it's just an even bigger sort of slap in the face, about like "Oh, an army is supposed to go outside of

¹³¹ « L'armée encerclait maintenant toute la communauté, en empêchant sévèrement toute personne ou toute chose de passer de l'autre côté d'une autre ligne pourtant imaginaire imposée aux autochtones par les représentants du gouvernement. Et ce cercle imaginaire devenait de plus en plus petit, étouffant la communauté, tel un nœud coulant. » Nous traduisons.

Canada and defend, you know, Canada from outside intruders". *It was like the army was putting the Indians as enemies to Canada. It just added to that whole animosity that Native people already had with Canada and the police and the army and that sort of thing*¹³². (2009, entretien; nous soulignons)

Le déploiement de l'armée canadienne donne ainsi l'impression de placer les peuples autochtones dans le rôle de l'ennemi, ce qui apparaît comme une véritable insulte infligée aux autochtones de la part du Canada.

Les représentations de l'armée canadienne se déclinent également de diverses manières dans les récits littéraires autochtones. Dans la pièce *Tales of an Urban Indian* de Darrell Dennis, le personnage de Simon, jeune autochtone de dix-sept ans, a quitté sa communauté pour se retrouver « completely alone » en milieu urbain majoritairement blanc, où il mène une double vie. Tantôt il se fonde à la société dominante grâce à « a steady regime of Indian denial » (2005, p. 34), tantôt il cherche à oublier le deuil de Nick, son « best friend and recent statistic » (*ibid.*) décédé d'avoir trop bu, en se saoulant et en s'intoxiquant à son tour avec les marginaux autochtones de Hasting Streets. De part et d'autre, il demeure invisible et désorienté, coincé entre désespoir et assimilation. C'est dans ce contexte que surgissent les années 1990, marquées des films tel *Il danse avec les loups*, où les autochtones sont dépeints de manière positive bien que dans une époque révolue, mais aussi par le politicien Elijah Harper, la chanteuse Buffy Sainte-Mary et, enfin, la crise d'Oka : « I started to feel something I hadn't felt in some time – Native pride. Or was it anger? Is there a difference? To add to the confusion, we became the lead story on all the news channels. » (*ibid.*, p. 35)

¹³² « Le autochtones ne voient pas le Canada de la même manière que la plupart des Canadiens anglais, du style "Oh, nous devons être fiers de ce pays" parce que c'est le Canada qui nous a rabaisés, qui a pris nos terres, qui a effacé notre langue, qui nous a battus, violés, placés dans des pensionnats, a fait disparaître notre culture. Donc, la relation que les autochtones ont avec le Canada est complètement différente. Et lorsque, par exemple, l'armée est déployée, représentant le Canada, il s'agit d'un affront encore plus grand, car "l'armée est censée aller à l'extérieur du Canada pour défendre le Canada de ceux qui voudraient l'attaquer". C'était comme si l'armée identifiait les Indiens comme ennemis du Canada. Cela n'a qu'attisé l'animosité que les peuples autochtones entretenaient envers le Canada, la police, l'armée... ce genre de choses. » Nous traduisons.

La crise d'Oka, dont la scénographie est ensuite décrite, soulève l'enthousiasme et l'inquiétude parmi les autochtones, qui regardent les nouvelles « with bated breath as the standoff became more and more volatile » (*ibid.*). Le mouvement de solidarité qui se met en branle se manifeste partout, même sur Hasting Streets. C'est à ce moment précis qu'un camarade de classe, « a military brat who spent all his spare time in the Canadian Army reserves » (*ibid.*, p. 36), s'adresse à la classe en prononçant ces propos haineux :

I'm serious guys! The army should go in to Oka, mow down all the Mohawk men, and send all the women and children back to whatever country they came from. Then everybody in that platoon should get a medal of honour for standing up to those ungrateful whiners¹³³. (*Ibid.*)

Ce personnage, adepte de l'armée canadienne, incarne à la fois le racisme qui s'exprime et se manifeste dans la population et les médias à l'été 1990 et la violence que représente le déploiement de l'armée canadienne pour mettre fin au conflit armé. À la différence des insultes voilées, du mépris et de la condescendance qui se camouflent derrière un air de rectitude politique ou d'admiration (et que la pièce critique d'ailleurs de manière parodique et caricaturale), l'attaque ouverte et frontale du camarade de classe dévoile au grand jour un racisme profondément enraciné dans la société dominante. Ce racisme événementiel, cet affront qui dépasse les bornes, et ce, dans un contexte très politisé, produit sur le personnage de Simon une force d'impact beaucoup plus grande que le racisme insidieux vécu au quotidien. S'identifiant aux Mohawks à Oka, il se sent directement atteint dans son intégrité. Alors que ses amis avaient « started to believe I was just well-tanned » (*ibid.*, p. 35) tant il jouait bien son rôle de blanc, il réplique soudainement, très en colère :

Your army's ready to kill women and children so a bunch of assholes can play golf. You think that deserves a medal? Go tell your army buddies to get the fuck out of Oka and go do what they do best : hazing rituals in Somalia! And tell those Indian

¹³³ « Je ne plaisante pas ! L'armée devrait aller à Oka, exterminer tout les hommes mohawks et renvoyer toutes les femme et tous les enfants d'où ils viennent, je ne sais trop quel pays. Ensuite, tous les soldats de ce peloton devraient recevoir une médaille d'honneur pour avoir tenu tête à ces brailleurs ingrats. » Nous traduisons.

soldiers that helped with that shit to turn on the news and see what it means to be a real warrior¹³⁴. (*Ibid.*, p. 36)

Cette réplique du personnage autochtone vient mettre un frein à la parole de l'autre, ce qui délimite les perspectives et transforme les rapports de force. Ici, le valeureux guerrier devient non pas le soldat canadien que le personnage dénigre en exposant des horreurs commises par des militaires en Somalie, mais bien le guerrier mohawk qui se bat pour défendre les terres de sa communauté. Dans cette scène intitulée « Red Power », cette prise de parole constitue un instant de vérité que les éléments viennent annoncer : « A crack of thunder is heard » (*ibid.*). Lorsqu'il adopte cette posture de confrontation, le personnage de Simon provoque un silence stupéfait et un malaise dans le groupe d'étudiants qui le perçoivent tout à coup sous un autre angle : « They all knew there was a hostile in their midst » (*ibid.*, p. 37). Ils tournent rapidement le dos à Simon, procédant à un effacement radical de sa présence devenue dérangeante, présence qui révèle à la fois l'identité autochtone et la conflictualité des rapports entre les peuples. La réplique du personnage de Simon s'ensuit d'une rupture de la relation entre les protagonistes, rupture qui étrangement constitue également un appui pour celui qui l'a provoquée. Ne pouvant plus revenir en arrière, il doit changer de direction. À partir de ce moment, le personnage de Simon ne cache plus son accent et marche tête haute, tel un « born-again heathen filled with zealous love for my people ». Fort de sa fierté retrouvée et de sa colère extériorisée, il décide de se réorienter : « So, with my newfound Native pride – fury –, I decided to represent the Indian race by becoming a movie star » (*ibid.*).

Ainsi qu'il apparaît dans cette scène de *Tales of an Urban Indian*, les représentations du déploiement de l'armée canadienne dans le cadre d'un conflit territorial à Oka-Kanehsatake

¹³⁴ « Votre armée est prête à tuer des femmes et des enfants pour qu'une gang de crosseurs puisse jouer au golf. Tu penses que ça mérite une médaille? Va donc dire à tes petits amis de l'armée de sacrer leur camp d'Oka et d'aller faire ce qu'ils font de mieux : des rituels initiatiques en Somalie! Tu diras aussi à ces soldats indiens qui ont été impliqués dans cette affaire d'écouter les nouvelles s'ils veulent voir à quoi ressemble un vrai guerrier. » Nous traduisons.

évoquent l'idée de forces militaires antagonistes, mais de nature très différente. Chez Lenore Keeshig-Tobias, comme nous l'avons vu, l'agrandissement du terrain de golf projeté sur des terres autochtones fait figure d'affront inacceptable, représentatif de la convoitise inconsidérée de la société dominante, incarnée par la figure de l'homme blanc qui, contrarié dans ses désirs d'appropriation, revient à la charge « with his guns and tanks, too – ready to take those stories – ready to build his golf course » (2005b, p. 267). Dans *Sundogs*, Lee Maracle dessine l'image d'une force militaire autochtone composée de la parenté engagée dans des actions politiques en appui aux Mohawks : « My family geared up and went into action as a block. A great tank of lineage rolling out across Canada's golf greens. » (1992, p. 206) L'évocation de rapports militaires appelle ici l'idée d'un pouvoir politique autochtone s'incarnant non pas dans des chars d'acier, mais dans les corps vivants d'une famille ayant survécu « the most unspoken holocaust in history » (*ibid.*). De même, la nouvelle « A Blurry Image on the Six O'Clock News » représente la mobilisation des peuples autochtones qui mettent de côté leurs rivalités pendant l'événement par l'image des doigts de la main qui se rassemblent pour faire poing : « Like the proverbial squabbling fingers, it was OK to fight among yourselves, but when a single digit was threatened, all the fingers came together as a fist. » (Taylor, 2004, p. 235) Le siège soutenu par les Mohawks évoque à la fois des images d'un peuple en danger et d'un peuple qui s'unit avec force pour défendre ses terres. C'est cette leçon d'unité que semble tirer de l'événement le personnage du frère, Isaiah, dans la pièce de théâtre de Douglas Raymond Nepinak, lorsqu'il s'exclame : « We have come together as a people. We have to be strong. That's what the people at Oka are telling us. » (2010, p. 155)

Les représentations des guerriers suscitent des interprétations très différentes selon qu'elles se dessinent dans une perspective autochtone ou allochtone. À propos de l'été 1990, Wab Kinew fait observer que les guerriers sont devenus pour les jeunes autochtones des « role models that were fighting for something bigger than themselves, role models that were fearless and role models that were proud to be Native » (2010, p. 48). En plus d'éveiller des sentiments d'admiration et de fierté, ces nouveaux modèles incitent les jeunes autochtones à chercher auprès d'eux d'autres modèles, ce qui est particulièrement significatif dans un

contexte où les pensionnats autochtones ont causé une rupture intergénérationnelle importante et ont, comme le fait observer Jo-Ann Episkenew, « effectively removed children from their role models of culturally appropriate emotional expression » (2009, p. 154). Dans le récit « Cowboys and Indians », Wab Kinew relate que la crise l'a amené à discuter de droits autochtones avec ses parents et d'autres membres de sa famille, lesquels lui ont raconté des histoires d'engagement communautaire, d'actions politiques, d'occupations armées et de luttes menées par l'American Indian Movement. L'événement donne lieu à une transmission de ces récits inédits : « These were stories we had never heard before, and I do not know if our parents would have ever told us about them if it had not been for the stand that the people of Kanehsatà:ke made. » (Kinew, 2010, p. 49)

En situant l'événement de l'été 1990 en relation avec les luttes passées, ces récits renforcent les liens entre les générations et contribuent à ce que Neil McLeod décrit comme un processus de retour à soi qui consiste à « “ coming home ” through stories » (2001, p. 20). Les récits littéraires autochtones qui reviennent sur la crise d'Oka donnent à voir différentes représentations de ce processus. Dans la pièce de théâtre « The Crisis in Oka, Manitoba », la famille du jeune Isaiah délibère longtemps autour de la décision de ce dernier de se rendre à Oka et ce n'est que vers la fin de la pièce que le personnage du père finit par raconter à ses enfants qu'il a lui-même tenté, malgré l'opposition de sa femme, de se rendre au siège tenu à Wounded Knee, dans les années 1970, pour y soutenir son peuple, « our people » (Nepinak, 2010, p. 161). Comme il le précise, il ne s'est cependant jamais rendu à destination car il s'est fait arrêter et emprisonner en chemin. Devant son fils soudainement très impressionné, il se remémore non seulement la répression policière, mais également la résistance qu'il a opposée jusqu'au dernier moment avant de s'évanouir sous les coups des policiers qui l'interrogent brutalement dans le lieu de détention où il est amené :

I fell down. The talker started laughing, he says, « Now that's the way I like to see Indians, on their knees. » Sure enough, I was on my knees. I didn't have much strength left, but with the last I had I got back on my feet, I wouldn't give the son of

bitches the satisfaction of seeing me like that. They beat me until I passed out¹³⁵.
(Nepinak, 2010, p. 162)

Ce récit de la résistance opposée à la brutalité policière ne manque pas d'évoquer les récits des Mohawks qui, dans *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, commentent après coup les images de leurs propres arrestations. Le personnage du père, qui depuis le début de la pièce ne se prononce que très discrètement sur les enjeux politiques et sur la volonté de son fils de se rendre à Oka, livre tout à coup ce récit de son expérience de Wounded Knee et de son rapport aux autorités policières. À ce moment, le personnage du fils, Isaiah, comprend pourquoi sa mère s'inquiète de le voir partir à Oka. En même temps, le récit de son père auquel il s'identifie le conforte dans sa décision de se rendre à Oka malgré les risques encourus. Le siège, en tant que force mobilisatrice, donne lieu à l'expression et la mise en relation des expériences actuelles et passées des peuples autochtones, mais aussi à la (ré)activation de liens et de récits partagés qui permettent de passer du silence et de l'isolement à une communauté élargie d'histoires partagées (Episkenew, 2009, p. 16). En donnant voix et validation à une expérience collective souvent niée et délégitimée, l'événement de l'été 1990, puis ses représentations dans la littérature, contribuent à la fois à renforcer les liens à l'intérieur des communautés autochtones et à imposer une présence autochtone contemporaine dans l'espace public, ce qui entraîne une nécessaire redéfinition des relations entre les peuples. Ainsi que le conclut la narratrice de *Sundogs* : « We feel like this country will never be able to erase us again. » (Maracle, 1992, p.192)

¹³⁵ « Je suis tombé. Le bavard est parti à rire, puis il a dit : "Tiens, c'est comme ça que j'aime les Indiens, à genoux". Évidemment, j'étais sur les genoux. Il ne me restait plus beaucoup de force, mais avec ce qui me restait, je me suis relevé. Je n'allais pas faire plaisir à ces salauds en les laissant me voir dans cet état. Ils m'ont battu jusqu'à ce que je perde connaissance. » Nous traduisons.

CONCLUSION

That's the spiritual part of it. If you talk about research as a ceremony, that's the climax of the ceremony, when it all comes together and all those connections are made. Cause that's what ceremony is about, is strengthening those connections. So maybe when research as a ceremony comes together, when the ceremony is reaching its climax, is when those ideas all come together. Those connections are made¹³⁶.

Lewis, cité dans Shawn Wilson, 2008, p. 89.

La cérémonie envisagée comme liens qui s'établissent et se resserrent entre éléments dispersés et grâce auxquels quelque chose tout à coup fait sens, voilà de quelle manière Shawn Wilson, dans son ouvrage *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods* (2008), propose de concevoir un paradigme autochtone de la recherche. C'est de cette façon que l'approche interdisciplinaire et interculturelle privilégiée dans cette thèse nous a amené à éclairer l'événement sous des angles différents, contrastés et conflictuels, mais qui se sont peu à peu mis à faire sens en eux-mêmes et à l'égard les uns des autres. Abordée à partir des notions d'événement, d'espace et de représentation, l'étude de la crise d'Oka lors du siège en acte, dans les films documentaires et dans les récits littéraires autochtones et allochtones a donné lieu à des rapprochements inédits et révélateurs. La question du territoire – qui est aussi celle de la terre – que l'on trouve au fondement du conflit qui éclate à l'été 1990 se révèle ainsi dans ses différentes dimensions. L'étude du siège en acte dans sa relation aux récits cinématographiques et littéraires qui en font mention, ainsi que la pleine prise en compte des perspectives autochtones et allochtones, c'est-à-dire de l'énonciation et de son contexte historique, politique et culturel, nous a permis de mieux saisir l'événement, mais aussi d'en faire nous-mêmes l'expérience.

¹³⁶ « C'est ce qu'il y a de spirituel là-dedans. Si on envisage la recherche comme une cérémonie, on peut dire que son paroxysme est atteint lorsque le sens se dégage et que tous les rapprochements sont faits. Une cérémonie, c'est cela, renforcer les liens. Alors peut-être que lorsque la recherche et la cérémonie ne font qu'un, le paroxysme est atteint lorsque toutes les idées convergent. Ces rapprochements sont établis. » Nous traduisons.

Au fil des chapitres, nous avons pu sentir la distance qui sépare les perspectives et les expériences allochtones et autochtones telles qu'elles s'énoncent, se situent et s'imaginent en rapport à cet événement politique qui bouleverse les Canadiens, les Québécois et les Premières Nations à l'été 1990. La cérémonie, en tant qu'établissement de rapprochements entre éléments qui se croisent et s'éclairent les uns les autres dans un même espace, ressemble étrangement à l'unité du conflit théorisée par le sociologue Georg Simmel dans *Le conflit* (2003). En effet, Simmel explique que le conflit influe fondamentalement sur les rapports réciproques entre les parties et sur la structure interne de chacune d'elles, mais aussi sur la relation globale qui les unit en un tout. De la même manière, le siège soutenu par les Mohawks face aux forces policières et militaires québécoises et canadiennes à l'été 1990 influe sur les rapports entre les peuples et sur les groupes d'appartenance respectifs ainsi que sur la relation globale qui les unit dans l'ensemble canadien. Cette thèse, tout comme l'événement à partir duquel elle se construit et qu'elle contribue de ce fait à réactiver, met en présence différentes dimensions du conflit telles qu'elles sont envisagées à partir de points de vue contrastés, ce qui permet de cerner l'événement dans toute son intensité antagoniste, en tenant compte de ses pôles négatif et positif, de sa force de violence et de guérison, d'affirmation et d'éclatement, ainsi que de mieux saisir le douloureux et angoissant enchevêtrement des relations entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation exacerbés par la crise d'Oka.

L'état des lieux que nous avons dressé en introduction a permis de cerner les enjeux et l'ampleur de cette crise politique qui concentre en un point les multiples fils de discorde qui relient et opposent inéluctablement les peuples autochtones et allochtones. Grâce à l'étude de l'événement, nous avons pu mieux saisir la dimension politique des récits, de la parole et de l'écriture. Cette dimension est présente dans l'affrontement entre légalité et légitimité qui se joue lors du siège en acte, dans les récits cinématographiques qui se situent à la croisée des médias, de l'histoire et du politique et dans les récits littéraires qui posent la question de la parole. Au fondement du conflit à Oka-Kanehsatake, la question du territoire, qui est aussi

celle des terres conçues dans une perspective autochtone, renvoie à la façon dont les récits qui confèrent un sens et une légitimité à son occupation entrent en conflit. Par ailleurs, puisque l'événement est conflictuel non seulement du fait de l'affrontement armé, mais aussi parce qu'il renvoie à différentes légitimités politiques qui demeurent en tension, nous avons fait état de rapports de force qui se jouent sur le plan de la recherche et constaté l'inévitable partialité à laquelle est confronté le chercheur s'approchant de ce conflit profondément enraciné qui est d'ailleurs loin d'être réglé. Plutôt que de prétendre démêler ou trancher l'extrême complexité de la crise d'Oka, nous avons développé une réflexion d'ensemble en examinant les lignes de force et de cohésion qui ressortent des multiples actualisations, expériences et perceptions de cet événement auquel tous sont mêlés et à travers lequel chacun agit, s'exprime et réfléchit. L'objectif n'était pas de trouver la vérité de l'événement, mais bien d'approcher et d'éclairer ce dernier de manière à ce que puisse surgir une nouvelle compréhension de la crise d'Oka. Cette interprétation dynamique s'est avérée propice à l'étude de cet événement qui, par ce qu'il ébranle et ouvre comme brèche, est d'emblée ce qui remet en question et fait voir la situation différemment. L'approche que nous avons adoptée a rendu évidents les rapports de force en jeu pendant l'événement en plus de faire rejouer dans la recherche et l'écriture de la thèse le conflit qui oppose et entremêle des théories et des visions du monde autochtones et allochtones. Il s'est agi d'examiner des questions liées à des faits historiques et à des œuvres, mais aussi aux fondements du savoir et des connaissances qui en déterminent l'interprétation. Cette thèse a voulu rendre compte de récits différenciés qui entrent dans un rapport de force manifeste lors du siège. De ce fait, elle a tenté d'ouvrir un espace où entrent en relation et s'affrontent différents intérêts, connaissances, savoirs, voix et expressions relatifs au conflit. À propos de la notion de souveraineté littéraire, le chercheur Craig Womack observe que l'importance accordée au contexte d'énonciation ramène au premier plan des questions politiques que la société dominante préfère généralement laisser de côté : « America loves Indian culture. America is much less enthusiastic about Indian land title. » (cité dans Fagan, 2004, p. 14) L'étude interdisciplinaire de la crise d'Oka proposée dans cette thèse a fait ressortir la difficulté d'aborder sur le plan de la politique la question des droits ancestraux des peuples autochtones au territoire, et, de façon élargie, celle des rapports troubles de la société issue de la colonisation à ces peuples qu'elle s'est efforcée de faire disparaître et d'assimiler.

La crise d'Oka marque un moment de rupture dans les relations entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation au Canada. En s'imposant dans l'espace public à l'été 1990, les Mohawks et les Premières Nations qui les soutiennent rendent visible une présence autochtone que les sociétés québécoise et canadienne croyaient pour ainsi dire évanouie. De ce fait, elle remet en question le statu quo et révèle une conflictualité constitutive des rapports entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation, ce qui vient ébranler les sociétés québécoise et canadienne. À l'inverse, le siège soutenu par les Mohawks révèle une longue histoire de résistance des autochtones aux politiques coloniales qui visaient et prévoyaient leur disparition. Du point de vue autochtone, le siège fait rejouer une propension des gouvernements à régler les difficultés posées par la coexistence en écartant les peuples autochtones qui refusent de se plier et de s'assimiler à la société canadienne. L'histoire des Mohawks de Kanehsatake, telle qu'elle s'inscrit à la fois dans l'histoire de la confédération iroquoise et en rapport aux sociétés canadienne et québécoise, apparaît lors du siège comme un microcosme de l'histoire des relations entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation.

Lors de la crise, des rapports de force qui semblaient aller de soi sont tout à coup remis en jeu, ce qui amène à les redécouvrir dans toute leur singularité. La mort d'homme qui se produit lors de l'intervention policière change radicalement la nature du conflit et, du même coup, déplace les négociations dans une sphère autre. Le conflit armé, qui s'instaure soudainement hors du cadre juridique, ouvre une brèche dans l'ordre établi et cause un choc dans tout le pays. De véritables sièges s'organisent à Kanehsatake et à Kahnawake où se font face les guerriers mohawks et les forces policières, les gouvernements sont sur le qui-vive et les tensions sociales s'aggravent dangereusement. Au moment où les Forces armées canadiennes sont appelées à intervenir, le sentiment d'avoir atteint une limite est évoqué à la fois par l'armée, qui se conçoit comme une solution de dernier recours quand l'ordre social est menacé, et par les guerriers mohawks, qui font état, de leur côté, d'une nécessité d'agir face à la menace posée à leur existence collective. Les stratégies mises en œuvre pour

intimider l'adversaire et faire jouer les rapports de force déferlent dans les discours sociaux et les imaginaires médiatiques, de sorte que la dynamique du conflit entraîne dans son mouvement différents acteurs dont les faits, gestes et paroles finissent par s'imbriquer, s'entrecroiser et s'influencer selon diverses modalités. Dans un contexte où les gouvernements associent les guerriers mohawks à la criminalité et au terrorisme, l'annonce de l'avancée de l'armée canadienne coïncide de manière troublante avec l'effarante lapidation de familles mohawks qui évacuent la communauté de Kahnawake par crainte d'un assaut militaire. Ce racisme aussi troublant que virulent s'inscrit dans une dynamique conflictuelle qui réactive et concrétise les représentations négatives et déshumanisantes des autochtones qui sont ancrées dans l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord. Des Mohawks ayant fait l'objet de ces attaques haineuses rendent d'ailleurs explicite le lien entre ce qu'ils ont vécu sur le pont et la lutte quotidienne qu'ils mènent pour maintenir leur identité. Tout en soulignant ce racisme latent, ils réitèrent leur détermination à se tenir debout et à rester forts quoi qu'il advienne.

À Kanehsatake, l'action de contestation apparaît comme une limite posée à un mouvement colonial insistant qui cherche depuis plus de deux cents ans à effacer la présence autochtone et à s'appropriier les terres. Face à un projet de développement municipal qui s'élabore en l'absence de la communauté, l'occupation initiale de la pinède, puis le siège qui s'ensuit font état d'une présence mohawk vivante sur les terres menacées. Dans un contexte de danger imminent, les occupants réaffirment sur les lieux du siège leurs liens à la terre, à l'histoire et à la spiritualité de leur peuple. Ils effectuent une reterritorialisation de l'identité politique et culturelle mohawk qui va à l'encontre des déplacements forcés, de la désorientation collective et de la perte d'identité causés par l'empiétement territorial et les politiques assimilatrices. Si le conflit territorial à Oka-Kanehsatake s'envenime au point de dégénérer en conflit armé et d'atteindre l'ampleur d'une crise nationale, c'est signe qu'il soulève des questions fondamentales, intrinsèques aux relations entre les peuples autochtones et les peuples issus de la colonisation du continent. D'emblée, le conflit territorial à Kanehsatake est caractérisé par une tension entre une performativité de la loi convoquée par les différents gouvernements et tribunaux et une contre-performativité mise en acte par les

Mohawks qui dressent des barricades. Plus qu'un refus de se plier à la loi, cependant, l'action de protestation donne lieu à une affirmation de la souveraineté mohawk et des droits ancestraux sur les terres qui révèle à la fois une indépassable fragilité coloniale et une certitude autochtone sans cesse réaffirmée dans les discours des Mohawks. À l'été 1990, le siège se dessine aussi comme un espace dans lequel s'énonce et s'exerce la souveraineté de la nation mohawk à Kahnawake, et ce, face aux périmètres policiers et militaires qui concrétisent et rendent visible dans l'espace un pouvoir d'État. De part et d'autre, le siège devient le lieu d'une mise en scène d'une légitimité : tandis que les militaires de l'armée canadienne sont investis de l'autorité du pouvoir étatique canadien, les guerriers mohawks investissent leur acte de l'autorité de la nation mohawk et de la confédération iroquoise. Si les parties antagonistes n'arrivent pas à s'entendre sur la question de l'autorité légitime, elles demeurent à tout le moins forcées de reconnaître les modalités du conflit armé qui les oppose.

Le rapport de force mis en jeu lors du siège ravive la détermination des Mohawks de Kahnawake à protéger leur territoire et leur communauté des incursions. Le discours de protection et de souveraineté qui est réitéré pendant l'événement se comprend mieux à la lumière de la pensée politique et philosophique iroquoise et d'un nationalisme mohawk que la construction de la Voie maritime du Saint-Laurent, qui a détruit une partie du village dans les années 1950, est venue renforcer. La défense de l'île Tekakwitha de l'incursion militaire à l'été 1990 rend compte de cette volonté des Mohawks d'exercer leur souveraineté et de protéger leur communauté, et ce, dans une perspective qui, au-delà de la délimitation des frontières, prend en compte le caractère sacré et vital de la terre, tel qu'il est vécu au cœur de préoccupations politiques et identitaires contemporaines et périurbaines. Par ailleurs, dès le 11 juillet 1990, le pont Honoré-Mercier devient un véritable symbole des rapports de force dans le conflit. Du point de vue politique, cette entrave à la circulation devient un levier qui oblige les gouvernements à réagir tandis que du point de vue symbolique, elle retourne contre elle-même une mobilité qui s'est longtemps exercée au détriment de Kahnawake et des autres communautés autochtones en Amérique du Nord. Le fait qu'une grande partie de la contestation autochtone au pays vise des barrages routiers et ferroviaires et, plus particulièrement, le fait qu'un aussi grand nombre d'axes stratégiques se trouvent

précisément en territoire autochtone rend compte de cette dynamique coloniale d'occupation et d'appropriation du territoire. Pendant la crise d'Oka, l'évocation du wampum à deux voies dans le cadre des négociations réitère un principe de non-interférence qui se trouve au cœur de la pensée politique iroquoise et qui, de manière explicite, appelle à une coexistence qui se fasse dans le respect de l'autonomie politique et culturelle de la communauté mohawk, et donc en fonction de rapports de réciprocité.

Le conflit armé qui s'articule autour des questions de territorialité, de légitimité et de souveraineté s'inscrit aussi dans l'espace médiatique et l'espace public, où se joue une lutte des images et des représentations. À la croisée du politique, de l'histoire et des médias, les films documentaires réalisés à partir d'images tournées sur les lieux du siège donnent à entendre d'autres récits du conflit qui entrent en relation avec différentes perspectives historiques. Le journaliste Albert Nerenberg se glisse derrière les barricades à la toute fin du siège afin d'en capter son dénouement, de sorte que les images que l'on retrouvera dans le film documentaire *Okanada* sont à l'origine destinées à des reportages médiatiques. Dans un contexte tendu, les stratégies concurrentes d'isolement et de relations publiques mises en œuvre par l'armée canadienne visent à imposer un récit dominant de la crise et font craindre que le conflit armé se conclue dans l'ombre. Tandis que les caméras agissent comme éléments dissuasifs des violences, les paroles des Mohawks et de leurs sympathisants recueillies derrière les barricades apparaissent à la fois comme celle du témoin oculaire et du témoin historique. Le récit cinématographique s'articule à partir de l'espace du siège et, si le film situe d'emblée l'enjeu immédiat du conflit, on n'accède à l'histoire que par l'entremise des récits des Mohawks livrant leur témoignage à la caméra. Le documentaire explore ainsi le temps par le biais des témoins qui le reconstituent et qui témoignent de ce qu'ils vivent au moment où ils se tiennent dans l'espace du siège. Ainsi on entend ces derniers réitérer leurs droits et leur souveraineté sur leurs terres, réaffirmer l'antécédence et la continuité de la nation mohawk et poser la question de la responsabilité face à l'événement en mettant délibérément en scène des situations où les militaires sont incités à expliciter leur position. Si elles sont appelées à circuler dans l'espace médiatique, les paroles et les images tournées sur

les lieux de l'événement pourront aussi servir de preuves dans un procès à venir et faire voir sous un autre angle le contexte historique d'où surgit l'événement.

Par le tribunal des images qu'il institue, le film *Okanada* apporte un point de vue documentaire sur la crise d'Oka, et ce, en opérant un dédoublement de la performance et un jeu d'humour qui contribuent à transmettre l'expérience. De même, l'autorité narrative des Mohawks et les témoignages qui se recoupent rendent compte des expériences singulières mais également de l'existence de la nation mohawk. Le documentaire, qui accorde une place importante à l'échange de regards de part et d'autre des barricades, amène le spectateur à confronter l'image stéréotypée du méchant *warrior* qui circule dans les médias de masse et celle des gens qui vivent au quotidien la réalité du conflit armé. En faisant ainsi ressortir la partialité des points de vue, il incite le spectateur à formuler de nouvelles interrogations et à exercer un jugement. Le film *Okanada* ne cherche pas à couvrir l'événement dans son entièreté, mais raconte essentiellement ce qu'il a vu et vécu aux côtés des Mohawks et de leurs sympathisants, ainsi que ce qui ressort des témoignages de quelques-uns d'entre eux. Ce point de vue particulier, bien que forcément partiel, contribue à la compréhension globale du conflit.

À la différence d'une posture d'extériorité du journaliste, la cinéaste abénaquise Alanis Obomsawin se situe parmi les Mohawks et leurs sympathisants aux côtés desquels elle passe les soixante-dix-huit jours du siège. Du fait qu'elle et son équipe de tournage circulent de part et d'autre des barricades, le siège apparaît moins en tant que retranchement que comme une situation conflictuelle marquée par l'incursion des forces policières et militaires en territoire mohawk. La réalisatrice, qui a tenu d'emblée à documenter l'événement dans une perspective autochtone, inscrit le siège soutenu par les Mohawks dans les luttes contemporaines et historiques des peuples autochtones en Amérique du Nord. Dans l'esprit de la tradition orale autochtone, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* privilégie un point de vue assumé qui se construit par le biais d'une écoute et d'une énonciation polyphonique. Plutôt que de reconnaître les normes et le discours de l'ordre établi, *Kanehsatake : 270 ans de résistance*

propose un récit cinématographique de la crise d'Oka qui s'articule et prend forme à partir des expériences et des paroles autochtones, contemporaines et historiques, qui font dès lors pleinement autorité. Ainsi il est envisagé comme un document visant à restituer aux peuples autochtones une histoire usurpée. Le documentaire, en ce qui concerne ce conflit politique hautement médiatisé, possède aussi une valeur contre-médiatique indéniable, notamment en ce qu'il permet de déconstruire les représentations du conflit armé et de la figure du *warrior* hors-la-loi véhiculées dans les discours dominants et les médias.

Comme nous l'avons constaté, la notion de souveraineté visuelle, élaborée par Michelle Raheja dans l'article « Reading Nanook's Smile : Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography, and *Atanarjuat (The Fast Runner)* » (2007), éclaire de manière tout à fait pertinente ce film documentaire d'Alanis Obomsawin qui relate un conflit territorial ayant en son centre la question de la souveraineté. De fait, *Kanehsatake : 270 ans de résistance* raconte l'événement de manière à mettre au centre du récit un pouvoir culturel et politique mohawk, iroquois, et plus généralement autochtone. Les terres, la pinède et le cimetière demeurent résolument au centre du film documentaire, où ils sont présentés en tant qu'enjeu du conflit et lieu habité avec lequel les gens de la communauté de Kanehsatake sont en étroite relation. Plutôt que d'insister sur les divisions, la documentariste souligne l'unité du peuple avec en appui des images de la pinède qu'il souhaite protéger. De même, elle inscrit le siège soutenu par les Mohawks dans les suites directes des luttes menées par leurs ancêtres. Venant appuyer les paroles vivantes, une reconstitution historique ramène au premier plan l'occupation immémoriale du territoire de la région par les Mohawks, les structures politiques et spirituelles iroquoises dont fait partie la nation mohawk, le wampum confirmant la concession territoriale originale de Kanehsatake, ainsi que les discours prononcés par des chefs mohawks notoires. En basant ainsi son récit sur les manières autochtones de consigner l'histoire, le film documentaire appuie explicitement les fondements des revendications territoriales de la communauté que les Mohawks affirment sur les lieux du siège en 1990.

De même, une reterritorialisation de l'identité et du pouvoir politique mohawks est à l'œuvre dans la séquence de la signature de l'entente dans la pinède, cet épisode fort révélateur du conflit de légitimités à l'œuvre pendant la crise d'Oka. En relatant cet épisode du point de vue de ceux qui l'ont mis en scène, la documentariste fait place à une conception de la souveraineté mohawk qui entre en conflit avec la conception étatique de la souveraineté, ainsi que l'illustre la scénographie du siège. La mise en acte de ces performances politiques et culturelles sur les lieux du siège, puis leur présence manifeste dans le film documentaire sont d'autant plus significatives que ces performances ont été directement visées, effacées et écartées de la société dominante par les gouvernements coloniaux et les gouvernements canadiens successifs. Le film met en évidence les liens de solidarité entre les peuples autochtones et recourt à des jeux d'humour inspirés des barrières et des rapports conflictuels à l'œuvre pendant le conflit pour dédramatiser la situation. De même, il recourt à des juxtapositions pour marginaliser et dénoncer les positions dominantes au moment où elles s'opposent à la présence autochtone qui s'affirme sur les lieux du siège. *Kanehsatake : 270 ans de résistance* porte à l'écran la posture politique cohérente, stratégique et sans compromis des Mohawks qui affirment avec force leur souveraineté. Faisant du documentaire un espace de guérison, Alanis Obomsawin met ainsi en relief la façon dont les gens se ressaisissent et font sens de l'événement, notamment en commentant leurs propres arrestations et en maintenant une posture fière et victorieuse. En tâchant de rallier les gens autour de certains points d'entente, que l'on pense à la terre et aux injustices, le documentaire exerce une diplomatie qui se joue à l'intérieur des communautés autochtones et au sein du public élargi.

Témoignant de la forte résonance qu'a eue la crise d'Oka, des écrivains, des romanciers, des conteurs et des poètes québécois, canadiens et autochtones de partout au pays font mention du conflit dans les récits littéraires. Par contraste avec l'immédiateté et la dureté du conflit armé, la littérature invite à la création de mondes imaginaires qui reconfigurent la scénographie du siège et des acteurs politiques dont ils s'inspirent tout en prenant une distance vis-à-vis des réalités concrètes qui y sont rattachées. De fait, les représentations différenciées du siège sont liées et éclairent la situation de coexistence qui caractérise le

contexte d'émergence de la crise d'Oka. Les récits littéraires québécois et canadiens reprennent souvent la scénographie du siège d'un point de vue extérieur qui témoigne à la fois d'une perplexité face à l'événement qui surgit, ainsi que d'une fascination et d'une admiration pour la figure du guerrier mohawk qui s'oppose à l'ordre établi. À la différence des représentations de personnages autochtones voués à la disparition que l'on retrouve longtemps dans la littérature canadienne et dans la littérature québécoise, les représentations de la crise d'Oka mettent en scène des personnages autochtones qui font sentir leur action dans le monde actuel. Elles figurent un affrontement entre deux mondes séparés, parfois en évoquant des scénarios de westerns hollywoodiens, et mettent en scène des guerriers associés à des univers marginaux comme la piraterie et la criminalité, mais le plus souvent de manière positive. Chez des personnages métissés ou migrants, l'événement devient le déclencheur d'une quête identitaire dans laquelle un personnage autochtone engagé sur les lieux du siège à Oka fait figure de guide et de protecteur. D'autres récits font aussi mention de la polarisation causée par le conflit et des violentes réactions d'hostilité et de haine qui surgissent de façon déconcertante au sein des populations allochtones. Les représentations de l'événement dans les récits littéraires québécois et canadiens évoquent de diverses manières la fissure qui se crée et la fragilité soudainement exposée des sociétés dominantes lors de la crise d'Oka. La fiction littéraire, en redoublant le jeu de la fiction qui apparaît constamment dans notre rapport à la réalité, intervient dans l'événementialité en favorisant une autre façon de percevoir et de vivre cette dernière.

C'est ce qui se dessine dans le recueil de poésie *Voleurs de cause* (1992), dans lequel le poète québécois Yves Boisvert fait rejouer la force de rupture, la virulence et le violent retentissement de la crise d'Oka. Le poète puise dans les images, les discours et les performances diverses et hétéroclites qui marquent la crise d'Oka puis fait se succéder dans le recueil des scènes qui font de l'événement une chaotique épopée où pleuvent les invectives et les coups. On voit une altérité autochtone ancienne et contemporaine s'imposer avec noblesse et dignité au milieu d'un ordre établi corrompu, détraqué et violent, mais également prendre part à la pagaille ambiante. De manière intéressante, c'est précisément la marginalité des guerriers, leur exclusion affirmée des lieux de pouvoir qui constitue dans le recueil

l'élément de stabilité au milieu du chaos infernal de l'événement. Tout comme les Mohawks sur les lieux du siège, les Iroquois dans *Voleurs de cause* rejouent la dynamique de l'exclusion de tous les minoritaires du pouvoir, notamment celle des Mohawks et des Québécois qui voient leurs souverainetés en lutte dans l'espace fictionnel du recueil au titre évocateur. De manière essentielle, les récits littéraires qui réactivent et réinterprètent l'événement de différentes manières font rejouer dans l'espace de la fiction les rapports conflictuels mis à jour par la crise d'Oka.

Les représentations que se font les écrivains autochtones de ce conflit territorial qui remet en question les fondements des sociétés issues de la colonisation contribuent à ramener au premier plan des voix, des images et des perspectives autochtones surgies de la brèche ouverte à l'été 1990. Elles contribuent à transformer les représentations dominantes de l'événement, pensons entre autres à la figure médiatique du *warrior* qui se voit remplacée par celle de communautés qui risquent leur vie pour protéger leurs terres. De même, les récits littéraires autochtones font (re)vivre et contribuent à transmettre des récits de l'événement élaborés à partir des histoires et des expériences des communautés autochtones qui se sont senties fortement interpellées par le conflit territorial ayant dégénéré en conflit armé. Étant donné leur lieu d'énonciation, les récits littéraires mohawks demeurent en lien étroit avec la dimension politique de l'événement. Ces récits éclairent l'expérience singulière et humaine des gens qui ont vécu le siège et qui ont souffert du stress post-traumatique et des tensions sociales causées par le conflit marqué par le déploiement de forces policières et militaires dans leurs communautés. Ils réaffirment aussi l'occupation immémoriale du territoire et la souveraineté mohawk qui sont énoncées dans la pinède et sur les lieux du siège en 1990. Enfin, ils soulignent le caractère sacré de la terre et évoquent les liens qui unissent les gens à l'intérieur de la confédération iroquoise qui prend racine et s'étend dans un territoire élargi.

Les récits littéraires d'écrivains d'autres nations autochtones rendent compte d'un rapport à l'événement vécu à distance, souvent par l'entremise des médias, mais aussi de façon rapprochée en raison d'une forte identification aux Mohawks et d'un engagement personnel et politique dans le conflit. Dans ces récits, l'événement éveille chez les

personnages une urgence d'agir solidairement avec les Mohawks qui apparaissent à la fois comme peuple menacé et comme exemple de force, de détermination et de concertation. Dans les récits littéraires autochtones, le projet d'agrandissement du terrain de golf à l'origine immédiate du conflit représente l'acharnement de la société colonisatrice à s'appropriier et à détruire les terres des peuples autochtones. La polarisation suscitée par le conflit, souvent symbolisée par l'échec des relations de couples mixtes, amène les personnages autochtones à se détacher de la société dominante et à concentrer plutôt leur attention sur le siège interprété dans le contexte autochtone. Les mises en récit de la crise d'Oka donnent à voir une figure du Blanc qui se caractérise par son aveuglement, son manque d'écoute et sa cupidité et qui, par son action intolérable, rend la résistance, fut-elle armée, nécessaire. Ainsi qu'il apparaît dans ces récits littéraires, la limite atteinte concerne certes le territoire, mais elle englobe de nombreux autres irritants dans le rapport à la société dominante, notamment en ce qui a trait à la justice, au respect et à la dignité. Les Mohawks poussés dans leurs derniers retranchements à Kanehsatake représentent dans plusieurs récits la résistance opposée à un processus d'exil spatial et idéologique (McLeod, 2001) qui dépouille les peuples autochtones non seulement de leurs terres, mais aussi de leur langue, de leur culture et de leur identité.

C'est en ce sens que le siège représenté dans ces récits fait intervenir la question de la survie individuelle et collective des peuples autochtones. L'imminence de la mort au cœur de ce conflit armé où des autochtones défendent leurs terres face aux forces militaires, ainsi que la réouverture de blessures à l'âme causées par les attaques coloniales des terres autochtones et par les politiques fédérales d'assimilation sont mises en scènes dans ces récits littéraires qui évoquent et permettent de mieux saisir des dimensions symboliques importantes du conflit territorial. Face à la présence des forces militaires autour des terres mohawks, le guerrier se dessine dans les récits littéraires autochtones en tant que résistant luttant pour une cause juste, honorable et nécessaire. À l'encontre d'un silence et d'une invisibilité, les récits littéraires autochtones qui évoquent la crise d'Oka mettent en scène une parole exprimée et écoutée. Ils instituent un renversement des perspectives qui instaure un passage de la honte à la fierté, de la violence coloniale intériorisée à la lutte politique menée dans l'espace public. Dans ces récits, l'événement donne lieu à un mouvement de retour à soi qui s'esquisse par la

mise en relation des histoires, des familles et des expériences partagées. En ce sens, ils contribuent, tout comme le siège soutenu par les Mohawks, à opérer une reterritorialisation de la politique et de l'identité autochtone qui met en valeur les liens, les valeurs, les luttes et les visions du monde élaborés en milieu autochtone. Dans le même temps, malgré le racisme virulent qui surgit pendant le conflit, les récits littéraires font état d'une transformation des rapports au Canada qui ne peut plus se permettre d'ignorer les autochtones.

À l'instar de la crise d'Oka, les récits littéraires québécois et canadiens font ressortir un rapport de surface à l'événement envisagé et vécu à partir d'un paradigme de la vue tandis que les récits littéraires autochtones témoignent quant à eux d'un rapport de profondeur à l'événement perçu et vécu selon un paradigme relationnel. Dans une perspective allochtone, la transformation des rapports du visible et de l'invisible causée par l'événement se caractérise par l'irruption dans le champ de la vision d'une présence autochtone qui brise les représentations d'un pays qui se conçoit alors comme composé de deux peuples fondateurs, faisant abstraction des Premières Nations. D'un point de vue autochtone, cette transformation modifie effectivement une situation dans laquelle les Premières Nations demeurent invisibles et réduites au silence au sein de la société dominante. Cependant, elle fait aussi remonter à la surface une entreprise coloniale et des pratiques assimilatrices qui font violence aux terres, aux récits, aux familles, à la spiritualité et, au bout du compte, à la vie et à la présence mêmes des peuples autochtones. En ce sens, la crise d'Oka nous incite à reconnaître l'existence d'un conflit profondément enraciné qui touche, comme nous l'avons vu en introduction à la suite de Vernon Redekop et de John Burton, « aux croyances, aux valeurs, à la culture, à la spiritualité, aux systèmes de signification, aux relations, à l'histoire, à l'imaginaire et à la capacité d'agir qui se trouve au cœur de l'être d'un individu ou d'un groupe » (*ibid.*, p. 16-17; nous traduisons). Dans un contexte d'émergence des études littéraires et cinématographiques autochtones au Québec, il apparaît ainsi important de faire place à l'élaboration de connaissances qui se conçoivent et se reçoivent en lien étroit avec les expériences des communautés qui vivent, transforment et perpétuent ces récits.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS ÉVÉNEMENTIEL

- Alfred, Gerard R. 1991a. « De mal en pis : la politique interne à Kahnawake dans la crise de 1990 ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Art, politique, idéologie », vol. XXI, no 3 (automne), p. 29-38.
- Alfred, Gerard R. 1991b. « From Bad to Worse. Internal Politics in the 1990 Crisis at Kahnawake ». *Northeast Indian Quarterly*, vol. VIII, no 1 (printemps), p. 23-31.
- Brisson, Réal. 2000. *Oka par la caricature : deux visions distinctes d'une même crise*. Québec : Septentrion, 311 p.
- Bureau du coroner. 1995. Voir Québec, ministère de la Sécurité publique, Bureau du coroner. 1995.
- Canada, House of Commons. 1991. *The Summer of 1990 : Fifth Report of the Standing Committee on Aboriginal Affairs*. Ottawa : House of Commons, 47 p.
- Canada, Commission royale sur les peuples autochtones. 1996. *À l'aube d'un rapprochement. Points saillants du Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ministre des Approvisionnement et Services Canada, en ligne : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014597>, consulté le 17 juillet 2012.
- Ciaccia, John. 1991. « Lettre du ministre John Ciaccia au maire d'Oka, M. Jean Ouellette, et à son conseil municipal, lundi le 9 juillet 1990 », *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 98.
- Ciaccia, John. 2000a. *La crise d'Oka : miroir de notre âme*. Trad. de l'anglais par Suzanne Roch. Montréal : Leméac, coll. « Présent », 355 p.
- Ciaccia, John. 2000b. *The Oka Crisis. A Mirror of the Soul*. Dorval : Maren, 356 p.
- Collier, Simone. 1991. « War with the Army ». *Ryerson Review of Journalism* (été), en ligne, <http://www.rrj.ca/m3844/>, consulté le 12 juillet 2012.
- Commission des droits de la personne du Québec. 1991. Voir Québec, Commission des droits de la personne du Québec. 1991.
- Commission royale sur les peuples autochtones. 1996. Voir Canada, Commission royale sur les peuples autochtones. 1996.

- Conradi, Alexa. 2009. « Uprising at Oka : A Place of Non-identification ». *Canadian Journal of Communication* : « Race, Ethnicity, and Intercultural Communication », vol. XXXIV, no 4, p. 547-566.
- Deer, Brian, et Kanatakt. 1991. « Pour mieux comprendre la crise d'Oka. Éveil du nationalisme et relations entre Kahnawake et les communautés voisines ». Entrevue réalisée par Pierre Trudel et Micheline Chartrand. *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 118-125.
- Desbiens, Caroline. 2011. « Du wampum aux barricades : géographies du siège et espaces de réconciliation au Québec ». In *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire*, sous la dir. de Simon Harel et Isabelle St-Amand. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », p. 65-87.
- Dickason, Olive Patricia. [s. d.]. « Precursors to the Summer of 1990 ». Texte non publié. University of Alberta, 24 p.
- Doyle-Bedwell, George H. 1998. « Whose Face Anyway? Images of First Nations Protest and Resistance in Kahnawake and Kanesatake, Kanien'kehaka Territory 1990; a Study in the Social Construction of Voice and Image ». Mémoire de maîtrise, Halifax, Dalhousie University, 164 f.
- Fédération internationale des droits de l'Homme. 1990. *Crise d'Oka : mission d'enquête et d'observation sur les événements survenus à Kanesatake, Oka et Kahnawake (Québec, Canada), été 1990*. Paris : La Fédération, 117 p.
- Gagnon, Réginald. 1994. *Fait d'armes à Oka*. Ottawa : Arion, 189 p.
- Goodleaf, Donna K. 1995e. *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 189 p.
- Guilbeault-Cayer, Émilie. 2007. « Une image vaut mille mots : la crise d'Oka de 1990 et sa représentation par une photographie ». *Conserveries mémorielles : Une collectivité en images. Mémoire et (ré)interprétations du passé québécois et canadien*, no 4, p. 65-79, en ligne : <http://cm.revues.org/194>, consulté le 12 juillet 2012.
- House of Commons. 1991. Voir Canada, House of Commons. 1991.
- Horn, Kahn-Tineta. 1994. *Mohawk Warriors Three. The Trial of Lasagna, Noriega & 20-20*. Kahnawake : Owers Books, 296 p.
- Horn-Miller, Kahente. 2003. « The Emergence of the Mohawk Warrior Flag : A Symbol of Indigenous Unification and Impetus to Assertion of Identity and Rights Commencing in the Kanienkehaka Community of Kahnawake ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université Concordia, 230 f.
- Hudon, Marc. 1994. « La crise d'Oka : rumeurs, médias et icône. Réflexion critique sur les dangers de l'image ». *Cahiers de géographie du Québec*, vol. XXXVIII, no 103, p. 21-38.

- Jones, Mary Jane. 1990. *Research Report on the History of Disputes at Oka/Kanehsatake*. Submitted to Indian and Northern Affairs Canada. 17 septembre, 70 p.
- Kalant, Amelia. 2004. *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada*. New York : Routledge, 311 p.
- Kanesatake Emergency Measures Committee. 1990. « Breaking All Barriers. A Healing Process for Kanesatakeró:non ». Demande de subvention soumise à Santé Canada et au ministère des Affaires indiennes, 3 octobre, n. p.
- Karihwatàtie. 2003. Kanehsatà:ke : Tsi Niionkwarihò:ten Cultural Center. 2^e édition (printemps-été).
- Keller, Elizabeth Andrea. 1996. « *Anglos with Feathers : A Content Analysis of French and English Media Coverage in Québec on the Oka Crisis in 1990* ». Mémoire de maîtrise, Vancouver, University of British Columbia, 76 f.
- Lackenbauer, P. Whitney. 2008. « Carrying the Burden of Peace : The Mohawks, The Canadian Forces, and the Oka Crisis ». *Journal of Military and Strategic Studies*, vol. X, no 2 (hiver), p. 1-71.
- Larose, Roger. 2000. « La crise d'Oka à la télévision : l'éloge du barbare ». Thèse de doctorat, Montréal, Université Concordia, 380 f.
- Lemay, Francine. 2010. « 20 ans après la crise d'Oka. Mon voyage vers la réconciliation ». *En Contact*, juillet, p. 8-11, en ligne : [http://www.encontact.org/contenu/topic/20 ans apres la crise doka](http://www.encontact.org/contenu/topic/20%20ans%20apres%20la%20crise%20doka), consulté le 12 juillet 2012.
- Lepage, Pierre. 1991. « La genèse d'un conflit à Oka-Kanesatake ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 99-110.
- Lepage, Pierre. 2009. « Oka, 20 ans déjà! Les origines lointaines et contemporaines de la crise ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Kanehsatake/Oka : vingt ans après », vol. XXXIX, nos 1-2, p. 119-126.
- MacLaine, Craig, et Michael S. Baxendale. 1991 [1990]. *This Land is our Land : The Mohawk Revolt at Oka*. Montréal : Optimum Pub. International Inc., 121 p.
- Michaud, Carmen. 1992. « De l'exotisme au réel ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 111-117.
- Mignone, Christof. 1994. « Sound Government : A Longitudinal Story of a Canada you Can't Touch ». *Semiotext(e)* : « Canadas », no 17, p. 36-38.
- Morrison, Val. 1996. « Mediating Identity : Kashtin, the Media, and the Oka Crisis ». In *Re-Situating Identities : The Politics of Race, Ethnicity, and Culture*, sous la dir. de Vered Amit-Talai et Caroline Knowles. New York : Broadview Press, p. 115-136.

- Persutati, Linda. 1997. *In Defense of Mohawk Land : Ethnopolitical Conflict in Native North America*. Albany : State University of New York Press, 166 p.
- Philpot, Robin. 2010. *Oka. Dernier alibi du Canada anglais*. Éd. enrichie d'une préface vingt ans après la crise. Montréal : Les Intouchables, 218 p.
- Ponting, J. Rick. 1990. « Internationalization : Perspectives on an Emerging Direction in Aboriginal Affairs ». *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol. XXII, no 3, p. 85-109.
- Québec, Commission des droits de la personne du Québec. 1991. *Le choc collectif : rapport de la Commission des droits de la personne du Québec*. Préparé par Monique Rochon et Pierre Lepage sous la supervision de Jacques Lachapelle. Québec : La Commission, 142 p.
- Québec, ministère de la Sécurité publique, Bureau du coroner. 1995. *Rapport d'enquête du coroner Guy Gilbert sur les causes et circonstances du décès de monsieur Lemay*. Québec : Bureau du coroner, 462 p.
- Redekop, Vernon W. Neufeld. 1998. « A Hermeneutic of Deep-Rooted Conflict : An Exploration of René Girard's Theory of Mimetic Desire of Scapegoating and Its Applicability to the Oka/Kanehsatà:ke Crisis of 1990 ». Thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 373 f.
- Regroupement de solidarité avec les Autochtones. 1992. *Le procès des Mohawks : non coupable*. Rédaction : Marc Drouin et François Saillant. Montréal : Centre d'information et de documentation sur le Mozambique et l'Afrique australe (CIDMAA), 115 p.
- Roth, Lorna, Beverly Nelson et Kasannahawi Marie David. 1995. « Three Women, a Mouse, a Microphone, and a Telephone : Information (Mis)Management During the Mohawk/Canadian Governments' Conflict of 1990 ». In *Feminism, Multiculturalism, and the Media : Global Diversities*, sous la dir. de Angharad N. Valdivia. Thousand Oaks : Sage Publication, p. 48-81.
- Russel, Peter H. 2010. « From Oka to Ipperwash ». In *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*, sous la dir. de Leanne Simpson et Kiera L. Ladner. Winnipeg : Arbeiter Ring Publishing, p. 29-46.
- Sauvageau, Florian, Pierre Trudel et Marie-Hélène Lavoie (dir. publ.). 1995. *Les tribuns de la radio : échos de la crise d'Oka*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 198 p.
- Savard, Rémi. 2009. « Le légalisme à la sulpicienne ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Kanehsatake/Oka : vingt ans après », vol. XXXIX, nos 1-2, p. 127-128.
- Sehdev, Robinder Kaur. 2010. « Lessons from the Bridge. On the Possibilities of Anti-Racist Feminist Alliances in Indigenous Spaces ». In *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*, sous la dir. de Leanne Simpson et Kiera L. Ladner. Winnipeg : Arbeiter Ring Publishing, p. 105-123.

- Sévigny, Hélène. 1993. *Lasagne : l'homme derrière le masque*. Saint-Lambert : Sedes, 288 p.
- Simpson, Leanne, et Kiera L. Ladner (dir. publ.). 2010. *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*. Winnipeg : Arbeiter Ring Publishing, 366 p.
- St-Amand, Isabelle. 2010. « Retour sur la crise d'Oka. L'histoire derrière les barricades », *Liberté* : « Institution 1959-2009 », vol. LI, no 4 (juin), p. 81-93.
- St-Amand, Isabelle. 2011a. « L'influence des intellectuels mohawks dans la recherche sur la crise d'Oka ». *Cahiers DIALOG* : « Actes de colloque. L'activisme autochtone : hier et aujourd'hui », no 2011-01, sous la dir. de Carole Lévesque, Nathalie Keramoal et Daniel Salée. Montréal : DIALOG. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones/Institut national de la recherche scientifique (INRS), p. 10-12.
- Stuart, Charles. 1993. « The Mohawk Crisis : A Crisis of Hegemony. An Analysis of Media Discourse ». Mémoire de maîtrise, Ottawa, Université d'Ottawa, 179 f.
- Swain, Harry. 2010. *Oka. A Political Crisis and Its Legacy*. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, 250 p.
- Trudel, Pierre. 1991. « Présentation. Le contexte amérindien de la crise d'Oka ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 3-6.
- Trudel, Pierre. 1995. « De la négation de l'autre dans les discours nationalistes des Québécois et des autochtones ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXV, no 4 (hiver), p. 53-66.
- Trudel, Pierre. 2009. « La crise d'Oka de 1990 : retour sur les événements du 11 juillet ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Kanehsatake/Oka : vingt ans après », vol. XXXIX, nos 1-2, p. 129-135.
- Valaskakis, Gail Guthrie. 2005. « Rights and Warriors. Media Memories and Oka ». In *Indian Country : Essays on Contemporary Native Culture*. Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, coll. « Aboriginal Studies Series », p. 35-65.
- « Waneek Horn-Miller on Improving Native Health ». *The Current*. Émission radiophonique. 12 mars 2012. Toronto : CBC, en ligne : <http://www.cbc.ca/thecurrent/episode/2012/03/12/waneek-horn-miller-on-improving-native-health/>, consulté le 14 mars 2012.
- Williamson, Peter. 1997. « So I Can Hold my Head High : History and Representations of the Oka Crisis ». Mémoire de maîtrise, Ottawa, Carleton University, 145 f.
- Wineguard, Timothy C. 2006. « The Court of Last Resort : The Canadian Forces and the 1990 Crisis ». Mémoire de maîtrise, Kingston, Collège militaire royal du Canada, 384 f.
- Wineguard, Timothy C. 2008. *Oka : A Convergence of Cultures and the Canadian Forces*. Kingston : Canadian Defence Academy Press, 309 p.

York, Geoffrey, et Loreen Pindera. 1991. *People of the Pines : The Warriors and the Legacy of Oka*. Boston/Toronto : Little, Brown & Co., 438 p.

Journaux

Le Devoir, janvier 1990 à décembre 1990.

La Presse, janvier 1990 à décembre 1990.

Montréal Star, avril 1902.

CORPUS LITTÉRAIRE ET CINÉMATOGRAPHIQUE

Corpus littéraire allochtone

- Bannerji, Kaushalya. 1993. « Oka Nada » (poésie). *A New Remembrance*. Toronto : TSAR Publications, p. 20.
- Boisvert, Yves. 1992. *Voleurs de cause* (poésie). Trois-Rivières : Écrits des Forges, 93 p.
- Boisvert, Yves. 2008. « R. Yves Boisvert & Guy Sioui Durand. *Rêves, rituels, rapides, réserve, révolte, réveil, réjouissance* ». In *Aimititau! Parlons-nous!* (correspondances littéraires), sous la dir. de Laure Morali. Montréal : Mémoire d'encrier, coll. « Chronique », p. 211-241.
- Bouthillette, Benoît. 2005. *La trace de l'escargot* (roman). Chicoutimi : Éditions JCL, coll. « Couche-tard », 364 p.
- Dantec, Maurice G. 2005. *Cosmos incorporated* (roman). Paris : Albin Michel, 568 p.
- Dantec, Maurice G. 2006. *Grande jonction* (roman). Paris : Albin Michel, 774 p.
- Dickner, Nicolas. 2005. *Nikolski* (roman). Québec : Alto, 325 p.
- Farrow, John. 2001. *Ice Lake* (roman). Toronto : HarperCollins, 381 p.
- Farrow, John. 2002. *Le lac de glace* (roman). Trad. de l'anglais par Richard Crevier. Paris : Grasset, coll. « Grand format », 426 p.
- Hamelin, Louis. 1994. *Les étranges et édifiantes aventures d'un oniromane* (roman). Québec : L'instant même, 72 p.
- Hamelin, Louis. 2001. *Le joueur de flûte* (roman). Montréal : Boréal, 225 p.
- Lalonde, Robert. 1993. *Sept lacs plus au nord* (roman). Paris : Éditions du Seuil, 156 p.
- McWatt, Tessa. 1998. *Out of My Skin* (roman). Toronto : Riverbank Press, 208 p.
- Mouawad, Wajdi. 2012. *Anima* (roman). Montréal/Paris : Leméac/Actes Sud, 352 p.
- Noël, Francine. 1992 [1990]. *Nous avons tous découvert l'Amérique* (roman). Montréal/Arles : Leméac/Actes Sud, 323 p.
- Propagandhi. 1994. « Oka Everywhere » (chanson). Pays-Bas : Recess Records.
- Wheeler, Sue. 1995. « Pickling Beets, Anniversary of Oka » (poésie). *Solstice On The Anacortes Ferry*. Vernon (C.-B.) : Kalamalka Press, p. 60.

Corpus littéraire autochtone

- Amos, Burton F. 1996. « Desperate Moves » (poésie). In *Let the Drums Be Your Heart : New Native Voices*, sous la dir. de Joel T. Maki. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, p. 117-118.
- Angus, Graham Scott. 1996. « Change Is Upon Us, So Call Me a Dreamer » (récit/témoignage). In *Let the Drums Be Your Heart : New Native Voices*, sous la dir. de Joel T. Maki. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, p. 101-104.
- Armstrong, Jeannette. 1991. « Rocks » (poésie). In *Breath Tracks*. Stratford(Ont.) : Williams-Wallace Publishers, p. 21-24.
- Baskin, Todd. 1995. « In the Spirit of » (poésie). In *Steal My Rage : New Native Voices*, sous la dir. de Joel T. Maki. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, p. 14.
- Blue Cloud, Peter. 1991 [1978]. « Resistance at Oka ». In *Native American Testimony : A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492-1992*, sous la dir. de Peter Nabokov, New York : Viking Penguin, p. 432-435.
- Bouvier, Laure. 1995. *Une histoire de Métisses* (roman). Montréal : Leméac, 200 p.
- Boyden, Joseph. 2001. « Abitibi Canyon » (nouvelle). *Born With A Tooth*. Toronto : Cormorant Books, p. 193-213.
- Couchie, Mike. 1996. « Oka Sights : Tanks for Everything » (poésie). In *Let the Drums Be Your Heart : New Native Voices*, sous la dir. de Joel T. Maki. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, p. 119.
- Cree, Myra. 1990. « Miroir, miroir, dis-moi » (témoignage). *Relations*, no 566 (décembre), p. 304.
- Cree, Myra. 1995. « Mon pays rêvé ou la PAX KANATA » (poésie). *Terres en vues*, vol. III, no 4, p. 23.
- Cuthand, Beth. 2005. « Post-Oka Kinda Woman » (poésie). In *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, sous la dir. de Daniel David Moses et Terry Goldie. 3^e éd. Toronto : Oxford University Press, p. 255-256.
- Dahl, Roy King. 1992. « Of Another World » (témoignage). In *Voices : Being Native in Canada*, sous la dir. de Linda Jaine et Drew Hayden Taylor. Saskatoon : University of Saskatchewan, Extension Division, p. 6-19.
- Damm, Kateri. 1995. « what is it like to be inside kanesatake t.c. » (poésie). In *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*, sous la dir. de Donna K. Goodleaf. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 127.

- David, Dan. 1992. « Razorwire Dreams » (témoignage). In *Voices : Being Native in Canada*, sous la dir. de Linda Jaine et Drew Hayden Taylor. Saskatoon : University of Saskatchewan, Extension Division, p. 20-31.
- David, Joe. 1994. « How to Become an Activist in One Easy Lesson ». *Semiotext(e)* : « Canadas », no 17, p. 36-38.
- Dennis, Darrell. 2005. « Tales of an Urban Indian » (théâtre). *Two Plays : Tales of an Urban Indian. The Trickster of Third Avenue East*. Toronto : Playwrights Canada Press, p. 1-56.
- Dennis, Darrell. 2006 [2005]. *Contes d'un Indien urbain* (théâtre). Trad. de l'anglais par Olivier Choinière. Montréal : Compagnie Ondinnok/Centre des auteurs dramatiques, 60 p.
- Fife, Connie. 2001. « A New World Poem » (poésie); « A Room in Charlottetown » (poésie). *Poems for a New World*. Vancouver : Ronsdale Press, p. 40-45; p. 83.
- Goodleaf, Donna K. 1995a. « I Know Who I Am » (poésie). *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 26.
- Goodleaf, Donna K. 1995b. « Istah » (poésie). *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 94.
- Goodleaf, Donna K. 1995c. « My Ribbon Shirt » (poésie). *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. x-xi.
- Goodleaf, Donna K. 1995d. « Remember This! » (poésie). *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 98.
- Keeshig-Tobias, Lenore. 2005a. « After Oka – How Has Canada Changed? » (récit). In *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, sous la dir. de Daniel David Moses et Terry Goldie. 3^e éd. Toronto : Oxford University Press, p. 257-258.
- Keeshig-Tobias, Lenore. 2005b. « From Trickster Beyond 1992 : Our Relationship » (poésie et conte). In *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, sous la dir. de Daniel David Moses et Terry Goldie. 3^e éd. Toronto : Oxford University Press, p. 259-271.
- Kinew, Wab. « Cowboys and Indians », In *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*, sous la dir. de Leanne Simpson et Kiera L. Ladner. Winnipeg : Arbeiter Ring Publishing, p. 47-51.
- Laforme, Harry S. 1992. « Indians Have a Right to be Happy too » (témoignage). In *Voices : Being Native in Canada*, sous la dir. de Linda Jaine et Drew Hayden Taylor. Saskatoon : University of Saskatchewan, Extension Division, p. 90-99.
- Maracle, Lee. 1992. *Sundogs* (roman). Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 215 p.
- Maracle, Lee. 2002. *Daughters Are Forever* (roman). Vancouver : Raincoast Books, 250 p.

- Mercredi, Duncan. 1992. « Blue Collar Indian » (nouvelle). In *Voices : Being Native in Canada*, sous la dir. de Linda Jaine et Drew Hayden Taylor. Saskatoon : University of Saskatchewan, Extension Division, p. 115-125.
- Nepinak, Douglas Raymond. 2010. « The Crisis in Oka, Manitoba » (2010). In *This Is an Honour Song. Twenty Years since the Blockades*, sous la dir. de Leanne Simpson et Kiera L. Ladner. Winnipeg : Arbeiter Ring Publishing, p. 125-163.
- O'Meara, Edee. 1995. « Let's Not Negotiate!! » (poésie). In *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*, sous la dir. de Donna K. Goodleaf. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 115-116.
- Patrick, Rena. 1995. « Oka Man » (poésie). In *Steal My Rage. New Native Voices*, sous la dir. de Joel T. Maki. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, p. 73.
- Samian. 2007. « Injustice. Panaakentamokani8i » (chanson). *Face à soi-même*. Rouyn-Noranda : Disques 7^{ième} Ciel inc.
- Sioui Durand, Guy. 2008. « R. Yves Boisvert & Guy Sioui Durand. *Rêves, rituels, rapides, réserve, révolte, réveil, réjouissance* ». In *Aimititau! Parlons-nous!* (correspondances littéraires), sous la dir. de Laure Morali. Montréal : Mémoire d'encrier, coll. « Chronique », p. 211-241.
- Taylor, Drew Hayden. 1998. « Someday » (nouvelle). *Fearless Warriors*. Burnaby : Talonbooks, p 87-97.
- Taylor, Drew Hayden. 1999. *The Baby Blues* (théâtre). Burnaby : Talonbooks, 93 p.
- Taylor, Drew Hayden. 2000. *alterNatives* (théâtre). Burnaby : Talonbooks, 144 p.
- Taylor, Drew Hayden. 2004. « A Blurry Image on the Six O'Clock News » (nouvelle). In *Our Story. Aboriginal Voices on Canada's Past*, sous la dir. de Tantoo Cardinal et al. Toronto : Doubleday Canada, p. 221-243.
- Teed, Russel. 1996. « Two Oka Stories » (nouvelle). In *Let the Drums Be Your Heart : New Native Voices*, sous la dir. de Joel T. Maki. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre, p. 120-125.

Corpus littéraire complémentaire (autochtone et allochtone)

- Boisvert, Yves. 1987. *Gardez tout*. Trois-Rivières : Écrits des Forges, coll. « Radar », 68 p.
- Boisvert, Yves. 1992. *La balance du vent*, Montréal : Le Noroît; Saint-Florent-des-Bois (France) : Le Dé bleu, Résonance, 89 p.

- Boisvert, Yves. 1997. *Les Chaouins*. Conception et réalisation graphiques de Dyane Gagnon. Montréal/Trois-Rivières : XYZ éditeur/Éditions d'art Le Sabord, coll. « Carré magique », [s. p.].
- Boisvert, Yves. 2001. *La pensée niaseuse ou Les aventures du compte d'Hydro*. Conception et réalisation graphiques de Dyane Gagnon. Trois-Rivières : Éditions d'art Le Sabord, coll. « Carré magique », 168 p.
- Boisvert, Yves. 2004. *Mélanie Saint-Laurent*. Conception et réalisation graphiques de Dyane Gagnon. Trois-Rivières : Éditions d'art Le Sabord, coll. « Carré magique », 184 p.
- Boisvert, Yves. 2009. *Classe moyenne*. Trois-Rivières/Differdange (Lux.) : Écrits des Forges/Éditions Phi, 96 p.
- Boisvert, Yves. 2011. *Une saison au cœur de la reine*, Trois-Rivières : Écrits des Forges, 84 p.
- Cloud, Peter Blue. 1972. *Alcatraz Is not an Island*, Berkeley : Wingbow Press, 107 p.
- Cloud, Peter Blue. 1990. *The Other Side of Nowhere : Contemporary Coyote Tales*. Fredonia, N.Y. : White Pine Press, p.
- Cloud, Peter Blue. 1995. *Clans of Many Nations: Selected Poems, 1969-1994*. Fredonia, N.Y. : White Pine Press, 176 p.
- Lalonde, Robert. 1982. *Le dernier été des Indiens*. Paris : Éditions du Seuil, 158 p.

Corpus cinématographique : réalisateurs allochtones

- Bainbridge, Catherine, et Albert Nerenberg. 1991. *Okanada : Behind the Lines at Oka*. Prod. Ina Fichman. Montréal : Les Productions Maximage/Snap TV. VHS, 33 min.
- Cardinal, Gil. 2006. *Indian Summer : The Oka Crisis*. Montréal : Ciné Télé Action inc. Film 16 mm, 2 x 90 min.
- MacLeod, Alec G. 1992. *Acts of Defiance*. Prod. Mark Zannis. Montréal : Office national du film du Canada. DVD, 104 min 34 s.
- Morin, Robert. 1994. *Windigo*. Prod. Nicole Robert. Scénario de Robert Morin. Montréal : Lux Films. VHS, 97 min.

Corpus cinématographique : réalisateurs autochtones

- Bonspille-Boileau, Sonia. 2006. *Qui suis-je?* Montréal : Les Productions Via Le Monde inc. 10 min.

- Deer, Tracey. 2008. *Club Native*. Montréal : Rezolution Pictures/Office national du film du Canada. DVD, 78 min 10 s.
- Gabriel, Miranda. 2007. *War of Life*. Montréal: Wapikoni mobile/Les Productions des Beaux Jours/Office national du film du Canada. 7 min 8 s.
- Obomsawin, Alanis. 1993. *Kanehsatake : 270 Years of Resistance/Kanehsatake : 270 ans de résistance*. Montréal : Office national du film du Canada. DVD, 119 min 25 s.
- Obomsawin, Alanis. 1995. *My Name is Kahenttiosta/Je m'appelle Kahenttiosta*. Montréal : Office national du film du Canada. DVD, 29 min 50 s.
- Obomsawin, Alanis. 1997. *Spudwrench : Kahnawake Man/Spudwrench : l'homme de Kahnawake*. Montréal : Office national du film du Canada. DVD, 57 min 40 s.
- Obomsawin, Alanis. 2000. *Rocks at Whiskey Trench/Pluie de pierres à Whiskey Trench*. Montréal : Office national du film du Canada. DVD, 105 min 6 s.
- Voices From Oka – A Native Recounting of the Mohawk Siege on 1990*. 1990. Barricade productions inc.VHS, 30 min.

Corpus cinématographique complémentaire

- Bainbridge, Catherine, Neil Diamond et Jeremiah Hayes. 2009. *Reel Injun*. Office national du film du Canada, 88 min 21 sec.
- Cook, Kakwiranó:ron, et Karonhienhawe Dolormier. 2009. *Kahnawake Revisited : The Saint Lawrence Seaway I & II*. Millennium Productions/Kakari:io Pictures Video. DVD, 2 x 30 min.
- Dunn, Willie. 1968. *The Ballad of Crowfoot*. Montréal : Office national du film du Canada, 10 min 18 sec.
- Maracle, Candace. 2011. *The Creator's Game : The Quest for Gold and the Fight for Nationhood*. Haudenosaunee Territory. HDCAM, PG, 41 min.
- Obomsawin, Alanis. 1984. *Incident at Restigouche*. Montréal : Office national du film du Canada, 45 min 57 s.
- Obomsawin, Alanis. 2006. *Waban-Aki : peuple du soleil levant*. Montréal : Office national du film du Canada, 104 min 2 s.
- Ransen, Mort. 1969. *You Are on Indian Land*. Montréal : Office national du film du Canada. DVD, 36 min 48 s.

Stiles, Robert, et John Akin. 1982. *Haudenosaunee : Way of the Longhouse*. Scénario de Richard Mazza et Ron LaFrance. Akwesasne : The Akwesasne Freedom School. VHS, 13 min.

CONFÉRENCES, TABLES RONDES ET RENCONTRES PUBLIQUES

Ces références regroupent différentes conférences, tables rondes et séminaires portant sur la crise d'Oka, mais aussi sur le cinéma, la littérature, la politique et les arts autochtones.

Arihwakehte, Clifton, Shawn Brant et Joe Deom. 2010. « 20 ans après Oka : les communautés Kanienkehaka en résistance ». Montréal : Université Concordia.

Bonaparte, Darren. 2012a. « The Wampum Chronicles. » Montréal : Musée McCord. Montréal, 11 janvier.

Bonaparte, Darren. 2012b. « The Wampum Chronicles ». Kahnawake : Kanien'kehá:ka Onkwawén:na Raotitióhkwa, 19 avril.

Ciaccia, John. 2012. « The First Nations : Our Successes and Our Failures ». Beaconsfield : Société historique Beaufort-Beaconsfield, 19 janvier.

Deering, Phillip. 2012. « The Way (of the Indian Way) School ». Beaconsfield : Société historique Beaufort-Beaconsfield, 16 février.

Duhaime, Bernard, et Kenneth Deer. 2010. *Indigenous Seminar Series*. Montréal : DIALOG. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones/Université McGill. 18 février.

Etienne, Mavis, Francine Lemay et Hilda Nicholas. 2010. *Indigenous Seminar Series*. Montréal : DIALOG. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones/Université McGill. 27 septembre.

Gabriel, Ellen. 2010. « Kanehsatà:ke. Our Story ». Département de géographie, dans le cadre d'un cours de Daniel Rueck. Montréal : Université McGill, Département de géographie.

Keating, Neal B. 2012. « Meet the Author of *Iroquois Art, Power, and History* ». Kahnawake : Kanien'kehá:ka Onkwawén:na Raotitióhkwa.

Montour, Martha. 2012. « Mediation and the Historical Treaty Making Process and its Revival especially during the Oka Crisis ». Beaconsfield : Société historique Beaufort-Beaconsfield, 17 mai.

Paroles et pratiques artistiques autochtones aujourd'hui (Montréal, UQAM, 20-22 novembre 2008). Colloque-événement organisé sous l'égide du Cercle des Premières Nations de

l'UQAM (CPNUQAM) et du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT), en collaboration avec Terres en vues :

- « Table ronde sur les langues, la littérature et la poésie autochtones au Québec ». Animée par Laure Morali, avec Joséphine Bacon, Rita Mestokosho et Jean Sioui;
- « Table ronde sur le cinéma autochtone au Québec ». Avec André Dudemaine, Rachel-Alouki Labbé et Alanis Obomsawin;
- « Discussion autour du théâtre d'Ondinnok ». Animée par Louis-Karl Picard-Sioui, avec Yves Sioui Durand et Catherine Joncas.

Regards autochtones sur les Amériques (Montréal/Kahnawake, 20-21 juin 2009). Colloque international organisé par le Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques (GIRA) en collaboration avec Terres en vues, DIALOG. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones et le Centre culturel et linguistique Kanien'kehá:ka Onkwawén:na Raotitíóhkwa, dans le cadre du festival Présence autochtone :

- « The Dirt Roads of Consciousness : Indigenous Film as Repatriare » Conférence de Beverley Singer.

Regards autochtones sur les Amériques (Montréal/Kahnawake, 17-19 juin 2010). Colloque international organisé par le Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques (GIRA) en collaboration avec Terres en vues, DIALOG. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones et le Centre culturel et linguistique Kanien'kehá:ka Onkwawén:na Raotitíóhkwa, dans le cadre du festival Présence autochtone :

- « La rencontre de l'art et du politique dans le film de fiction et d'animation ». Table ronde animée par Freya Schiwy, avec Skawennati Tricia Fragnito, Louis Hamelin, Joseph Lazare, Claudio Luca, Shanook Newwashish, Shelley Niro et Kevin Papatie.
- « Le film documentaire de l'archive au récit : la caméra comme témoin de l'histoire ». Table ronde animée par Kenneth Deer, avec Sonia Bonspille-Boileau et Alanis Obomsawin;
- « La crise d'Oka, ses films et ses suites : le rôle de la caméra dans les conflits politiques ». Table ronde animée par Joe Deom, avec Kaniehtio Horn, Rachel-Alouki Labbé et Albert Nerenberg;
- « Mohawk Citizenship-Formation in the Face of Empire ». Conférence d'Audra Simpson.

Simpson, Audra. 2010a. « Indigeneity, Sympathy, Sovereignty » Montréal : Université McGill, Département d'anthropologie.

ENTRETIENS

Chastelain, John de. 2012. Courriel, 26 avril.

Dennis, Darrell. 2009. Barrie : Ontario. 21 mai.

Gagnon, Robin. 2012. Standstead : Québec, 4 février.

Taylor, Drew Hayden. 2009. Ottawa : Ontario, 24 mai.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Études autochtones

- Abley, Mark. 2003. *Spoken Here. Travels Among Threatened Languages*. Toronto : Random House Canada, p. 322 p.
- Arcand, Bernard et Sylvie Vincent. 1979. *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : ou, Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*. Québec : Cahiers du Québec / Hurtubise HMH, 334 p.
- Alfred, Gerald R. (Taiaiake). 1995. *Heeding the Voices of our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto : Oxford University Press, 220 p.
- Alfred, Taiaiake. 1999. *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*. Don Mills (Ont.) : Oxford University Press, 174 p.
- Alfred, Taiaiake. 2009 [2005]. *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto : University of Toronto Press, 313 p.
- Akwesasne Notes (dir. publ.). 2005 [1978]. *Basic Call to Consciousness*. Summertown : Native Voices, 160 p.
- Beaulieu, Alain. 1997. *Les autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*. Québec/Saint-Laurent : Musée de la civilisation/Fides, coll. « Images de société », 183 p.
- Beauvais, Johnny. 1985. *Kahnawake. A Mohawk Look at Canada and Adventures of Big John Canadian, 1840-1919*. Kahnawake : s. é., 264 p.
- Bonaparte, Darren. (2009). *A Lily Among Thorns. The Mohawk Repatriation of Káteri Tekahkwí:tha*. Illustrations de R. Kakwirakeron Montour. Ahkwesáhsne : Wampum Chronicles, 296 p.
- Centre des Premières Nations. 2007. *PCAP : propriété, contrôle, accès et possession*. Approuvé par le Comité de gouvernance sur l'information des Premières Nations, Assemblée des Premières Nations. Ottawa : Organisation nationale de la santé autochtone, 20 p.
- Chamberlin, J. Edward. 2004 [2003]. *If This Is Your Land, Where Are Your Stories? Finding Common Ground*. Toronto : Vintage Canada, 271 p.
- Churchill, Ward. 1992. *Fantasies of the Master Race : Literature, Cinema, and the Colonization of American Indians*. Annette Jaimes (dir. publ.). Monroe (Me) : Common Courage Press, 304 p.

- Cole, Peter. 2006. *Coyote and Raven Go Canoeing : Coming Home to the Village*. Montréal : McGill-Queen's University Press, coll. « McGill-Queen's Native and Northern Series », 337 p.
- Delâge, Denis. 1997. « Autochtones, Canadiens, Québécois ». In *Les espaces de l'identité*, sous la dir. de Laurier Turgeon, Jocelyn Létourneau et Khadiyatoullah Fall. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, p. 299-301.
- Dupuis, Renée. 1995. *Les revendications territoriales des autochtones au Québec*. Montréal : Université McGill, Cahiers du Programme d'études sur le Québec, 7 p, en ligne : <https://secureweb.mcgill.ca/qcst/sites/mcgill.ca/qcst/files/ReneeDupuis.pdf>, consulté le 12 juillet 2012.
- Dupuis, Renée. 2001. *Quel Canada pour les autochtones? La fin de l'exclusion*. Montréal : Boréal, 174 p.
- Erasmus, Georges. 1992. « Vingt ans d'espoirs déçus et les solutions que nous préconisons ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 7-28.
- Fenton, William Nelson. 1998. *The Great Law and the Longhouse. A Political History of the Iroquois Confederacy*. Norman (Okla.) : University of Oklahoma Press, coll. « The Civilization of the American Indian », 786 p.
- First Nations Centre. 2007. *OCAP : Ownership, Control, Access and Possession*. Sanctioned by the First Nations Information Governance Committee, Assembly of First Nations. Ottawa : National Aboriginal Health Organization, 18 p.
- Fontaine, Urgel (documents copiés et interprétés par). 1991. « Documents relatifs aux Droits du Séminaire et aux Prétentions des Indiens sur la Seigneurie des Deux Montagnes (1781 et 1788) ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Les Mohawks », vol. XXI, nos 1-2 (printemps), p. 93-94.
- Gabriel-Doxtater, Brenda Katlatont, et Arlette Kawanatatie Van den Hende. 1995. *At The Woods Edge : An Anthology of the History of the People of Kanehsà:ke*. Recherche principale de Louise Johnson. Kaneshatake : Kanehsà:ke Education Center, 394 p.
- Gabriel-Doxtater, Brenda Katlatont, et Arlette Kawanatatie Van den Hende. 2010. *À l'orée des bois. Une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsà:ke*. Recherche principale de Louise Johnson. Trad. de l'anglais par Francine Lemay. Kaneshatake : Centre culturel et de langue Tsi Ronterihwanónhna ne Kanien'kéha, 278 p.
- Greer, Allan. 2007. *Catherine Tekakwitha et les Jésuites : la rencontre de deux mondes*. Traduit de l'anglais (Canada) par Hélène Paré. Montréal : Boréal, 362 p.
- Horn, Kahentinetha. 2007. « Who's Sorry Now? The Good, the Bad and the Unapologetic Mohawks of Kaneshatake ». *Mohawk Issues for Dummies Series no 1 : « The On-Going Saga of the Mohawks of Kaneshatake »*. Kahnawake : Mohawk Nation News, 159 p.

- Horn, Kahentinetha. 2007 [1997]. « The Confusion between the Great Law and the Handsome Lake Code ». *Mohawk Issues for Dummies Series no 2 : « The "Longhouse" Conflict in Iroquois Communities »*. Kahnawake : Mohawk Nation News, 73 p.
- Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies. 2010. Neuvième session, 11^e séance — matin, en ligne : <http://www.un.org/News/fr-press/docs/2010/DH5019.doc.htm>, consulté le 11 mai 2012.
- Lainey, Jonathan C. 2004. *La « monnaie des sauvages » : les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*. Québec : Septentrion, 283 p.
- Lajoie, Andrée, Jean-Maurice Brisson, Sylvio Normand et Alain Bissonnette (dir. publ.). 1996. *Le statut juridique des peuples autochtones au Québec et le pluralisme*. Cowansville : Éditions Yvon Blais, coll. « Le droit aussi », 305 p.
- Loranger-Saindon, Ariane. 2011. « Territoire partagé, territoire contesté : la Côte-Nord en période de revendications territoriales autochtones ». In *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire*, sous la dir. de Simon Harel et Isabelle St-Amand. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », p. 31-63.
- McNab, David T. 2009. *No Place for Fairness: Indigenous Land Rights and Policy in the Bear Island Case and Beyond*. Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press, 224 p.
- Miller, James Rodger. 2000 [1989]. *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada*. 3^e éd. Toronto/Buffalo : University of Toronto Press, 481 p.
- Monture-Angus, Patricia. 1995. *Thunder in My Soul. A Mohawk Woman Speaks*. Préf. de Mary Ellen Turpel. Halifax : Fernwood Publishing, 273 p.
- Mitchell, Mike [Kanentakeron] (dir. publ.). 1984. *Traditional Teachings*. Cornwall Island : North American Indian Teaching College, 101 p.
- Muller, Kathryn V. 2008. « Holding Hands With Wampum : Haudenosaunee Council Fires from the Great Law of Peace to Contemporary Relationships with the Canadian State ». Thèse de doctorat, Kingston, Queen's University, 270 f.
- Nabokov, Peter (dir. publ.). 1991. *Native American Testimony : A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492-1992*. New York : Viking, 474 p.
- Parent, Armand. [s. d.]. *Kanehsatake. Life in Kanesatake as Told by Rev. Armand Parent 1870-1878*. Extrait de la biographie *The Life of Rev. Armand Parent. Eight years among the Oka Indians*. Kanesatake : Kawennénhas Project Production, 135 p.
- Parker, Arthur C. 1912. « Certain Iroquois Tree Myths and Symbols ». *American Anthropologist*, vol. XIV, no 4 (octobre-décembre), p. 608-620.
- Phillips, Stephanie K. 2000. « The Kahnawake Mohawks and the St. Lawrence Seaway ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université McGill, 58 f.

- Poirier, Sylvie. 2000. « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. XXIV, no 1, p. 137-153.
- Rueck, Daniel. 2011. « When Bridges Become Barriers. Montreal and Kahnawake Mohawk Territory ». In *Metropolitan Natures. Environmental Histories of Montreal*, sous la dir. de Stéphane Castonguay et Michèle Dagenais. Pittsburg : University of Pittsburg Press, p. 228-244.
- Rueck, Daniel. 2012. « "Où tout le monde est propriétaire et où personne ne l'est" : droits d'usage et gestion foncière à Kahnawá:ke, 1815-1880 », article soumis à un comité de lecture, [n. p.].
- Rutherford, Myra, et Jim Miller. 2006. « "It's Our Country" : First Nations' Participation in the Indian Pavilion at Expo 67 » *Journal of the Canadian Historical Association/Revue de la Société historique du Canada*, vol. XVII, no 2, p. 148-173.
- Salée, Daniel. 2002. « Enjeux et défis de l'affirmation identitaire et politique des peuples autochtones au Canada : autour de quelques ouvrages récents ». *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, no 26 (automne), p. 139-161.
- Savard, Rémi. 1980. « Le sol américain : propriété privée ou Terre-Mère... en deça ou au-delà des conflits territoriaux entre autochtones et Blancs au Canada ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. IV, no 3, p. 29-44.
- Savard, Rémi. 1987. « Question de territoires. Entrevue avec Rémi Savard ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVII, no 3, p. 31-40.
- Savard, Rémi. 1995. « De la nation à l'autonomie gouvernementale ». Entrevue avec l'anthropologue québécois Rémi Savard, réalisée par Robert R. Crépeau. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXV, no 4, p. 45-52.
- Sefa Dei, George J. 2000. « Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy ». *International Journal of Inclusive Education*, vol. IV, no 2, p. 111-132.
- Simard, Jean-Jacques. 1990. « White Ghosts, Red Shadows : The Reduction of North American Natives ». In *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, sous la dir. de James A. Clifton. New-Brunswick (É.-U.) : Transaction Publishers, p. 333-369.
- Simard, Jean-Jacques. 2003. *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery : Septentrion, 430 p.
- Simpson, Audra. 2003. « To the Reserve and Back again : Kahnawake Mohawk Narratives of Self, Home and Nation ». Thèse de doctorat, Montréal, Université McGill, 301 f.
- Simpson, Audra. 2008. « Subjects of Sovereignty : Indigeneity, The Revenue Rule, and Juridics of Failed Consent ». *Law and Contemporary Problems*, vol. LXXI, no 3 (été),

- p. 191-216, en ligne : <http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1485&context=lcp>, consulté le 19 juillet 2012.
- Simpson, Audra. 2008-2009. Biographie en tant que chercheure en résidence Katrin H. Lamon Resident Scholar, en ligne : http://sarweb.org/index.php?resident_scholar_audra_simpson, consulté le 19 juillet 2012.
- Simpson, Audra. 2010. « Under the Sign of Sovereignty : Certainty, Ambivalence, and Law in Native North America and Indigenous Australia ». *Wicazo Sa Review*, vol. XXV, no 2 (automne), p. 107-124.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2004 [1999]. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. 7^e éd. Londres : Zed Books, 209 p.
- Tonkin, Elizabeth. 1992. *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*. Cambridge : Cambridge University Press, 171 p.
- Willow, Anna J. 2011. « Conceiving Kakipitapitmok : The Political Landscape of Anishinaabe Anticlearcutting Activism ». *American Anthropologist*, vol. CXIII, no 2 (juin), p. 262-276.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing, 144 p.

Études littéraires, artistiques et cinématographiques autochtones

2005. « On Stage, Preview. Debunking an Urban Legend ». *SEE Magazine*, no 590 (17 mars), en ligne : <http://www.seemagazine.com/Issues/2005/0317/stage2.htm>, consulté le 6 novembre 2006.
- Abbott, Mihesuah et Angela Cavender Wilson. Lincoln : University of Nebraska Press, c2004. 245 p. En ligne : <http://www.danielheathjustice.com/images/SeeingandReadingRed.pdf>, consulté le 12 août 2012.
- Acoose, Janice. 1993. « Post Halfbreed. Indigenous Writers as Authors of Their Own Realities ». In *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*, sous la dir. de Jeannette Armstrong. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 28-44.
- Armstrong, Jeannette (dir. publ.). 1993. *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 214 p.
- Bélair, Michel. 2006. « Tourments identitaires. Ondinnok nouvelle mouture monte Contes d'un Indien urbain au musée McCord ». *Le Devoir*, 6 et 7 mai, p. E3.

- Berkhofer, Robert F. 1978. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York : Knopf. Distribution par Random House, 261 p.
- Bertrand, Jacques. 2006. « *Contes d'un Indien urbain. Rencontre avec le dramaturge Olivier Choinière et le comédien Charles Bender* ». Émission radiophonique *Macadam tribus*, 29 avril, en ligne : <http://www.radio-canada.ca/radio/emissions/document.asp?docnumero=20762&numero=62>, consulté le 6 novembre 2006.
- Blaeser, Kimberley M. 1993. « Native Literature : Seeking a Critical Center ». In *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*, sous la dir. de Jeannette Armstrong. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 51-62.
- Bordeleau, Francine. 2005. « L'amérindianité : en toutes lettres ». *Le Libraire. Portail du livre au Québec*, 25 février, en ligne : <http://www.lelibraire.org/article.asp?cat=14&id=1436>, consulté le 20 septembre 2009.
- Boudreau, Diane. 1993. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*. Montréal : L'Hexagone, coll. « Essai », 201 p.
- Bradley, John Monsma. 1997. « Liminal Landscapes : Motion, Perspective, and Place in Gerald Vizenor's Fiction ». *Studies in American Indian Literatures (SAIL)*, 1^{ère} série, vol. IX, no 1, (printemps), p. 60-72, en ligne : <http://oncampus.richmond.edu/faculty/ASAIL/SAIL2/91.html#60>, consulté le 10 janvier 2008.
- Brant, Beth. 1994. *Writing as Witness. Essay and Talk*. Toronto : Women's Press, 127 p.
- Cerdan, Alice. 2003. « Les différentes réceptions de l'art amérindien contemporain ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Quand les Autochtones expriment leur dépossession. Arts, lettres, théâtre », vol. XXXIII, no 3, p. 65-70.
- Cohen, Laura Rosen. 2004. « Urban Dialogue. Undergraduate Darrell Dennis Makes Transition to National Stage ». *news@UofT*, 23 février, en ligne : <http://www.news.utoronto.ca/bin5/040223h.asp>, consulté le 5 novembre 2006.
- Cornellier, Bruno. 2011. « La "chose indienne" : cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale ». Thèse de doctorat, Montréal, Université Concordia, 278 f.
- Cyr, Claudine et Isabelle St-Amand. 2010. « Regards autochtones sur les Amériques / Revisioning the Americas through Indigenous Cinema / Visiones indígenas sobre las Américas. (Programme). Montréal : INRS et Kahnawake.
- Damm, Kateri. 1993a. « Dispelling and Telling : Speaking Native Realities in Maria Campbell's *Halfbreed* and Beatrice Culleton's *In Search Of April Raintree* ». In *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*, sous la dir. de Jeannette Armstrong. Penticton, (C.-B.) : Theytus Books, p. 93-114.

- Damm, Kateri. 1993b. « Says Who. Colonialism, Identity and Defining Indigenous Literature ». In *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*, sous la dir. de Jeannette Armstrong. Penticton, (C.-B.) : Theytus Books, p. 9-25.
- Däwes, Birgit, et Drew Hayden Taylor. 2003. « An Interview with Drew Hayden Taylor ». *Contemporary Literature*, vol. XXXIV, no 1 (printemps), p. 1-18.
- Doty, William G. 2001. « Native American Tricksters. Literary Figuras of Community Transformers ». In *Trickster Lives : Culture and Myth in American Fiction*, sous la dir. de Jeanne Campbell Reesman. Athens (Ge) : University of Georgia Press, p. 1-15.
- Dumont, Marilyn. 1993. « Popular Images of Nativeness ». In *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*, sous la dir. de Jeannette Armstrong. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 45-50.
- Duran, Eduardo, et Bonnie Duran. 1995. *Native American Postcolonial Psychology*. Albany: State of University of New-York Press, 227 p.
- Eigenbrod, Renate. 1995. « The Oral in the Written : A Literature Between Two Cultures ». *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. XV, no 1, p. 89-102.
- Eigenbrod, Renate. 2005. *Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 280 p.
- Eigenbrod, Renate. 2010. « A Necessary Inclusion. Native Literature in Native Studies ». *Studies in American Indian Literatures (SAIL)*, vol. XXII, no 1 (printemps), p. 1-19.
- Episkenew, Jo-Ann. 2009. *Taking Back Our Spirits. Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 247 p.
- Fagan, Kristina Rose. 2001. « Laughing to Survive : Humour in Contemporary Canadian Native Literature » Thèse de doctorat, Toronto, Université de Toronto, 251 f.
- Fagan, Kristina Rose. 2004. « Tawatatha:wi. Aboriginal Nationalism in Taiiaki Alfred's *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto* ». *American Indian Quarterly* : « Empowerment Through Literature », vol. XXVIII, nos 1-2 (hiver-printemps), p. 12-29.
- Feith, Michel. 2003. « Du comique bâtard : théorie et pratique du postmodernisme tribal dans les écrits de Gerald Vizenor ». *CAIRN. Chercher. Repérer. Avancer. Revue française d'études américaines*, vol. II, no 96, p. 19-33, en ligne : http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RFEA_096_0019, consulté le 27 mars 2008.
- Francis, Daniel. 1992. *The Imaginary Indian : The Image of the Indian in Canadian Culture*. Vancouver, B.C. : Arsenal Pulp Press, 258 p.

- Francis, Ted. 2009. « No Membership! Discrimination by their Own. A Harsh Reality for Canada's Native Peoples ». *SceneandHeard.ca*, vol. VIII, no 7 (février), en ligne : <http://www.sceneandheard.ca/article.php?id=2348&morgue=1>, consulté le 6 février 2009
- Gatti, Maurizio (comp.). 2004. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Préf. de Robert Lalonde. Montréal : Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec/Littérature », 271 p.
- Gatti, Maurizio. 2006. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Préf. de François Paré. Montréal : Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec/Littérature », 215 p.
- Gatti, Maurizio (dir. publ.). 2008. *Mots de neige, de sable et d'océan : littératures autochtones*. Préf. de Tomson Highway. Wendake : Éditions du CDFM, 306 p.
- Ginsburg, Faye, et Audra Simpson. 2008. « La crise d'Oka : le pouvoir d'une femme munie d'une caméra ». In *Alanis Obomsawin. 270 ans de résistance. Essais, articles et documentation*. Montréal : Office national du film du Canada, p. 18-33.
- Hamelin, Louis. 2008. « Qu'est-ce qu'un auteur amérindien? ». *Le Devoir*, 18 et 19 octobre, en ligne : <http://www.ledevoir.com/2008/10/18/211159.html#>, consulté le 9 décembre 2008.
- Johnson, Basil H. 2005a. « Is That All There Is? Tribal Literature? ». In *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, sous la dir. de Daniel David Moses et Terry Goldie. 3^e éd. Toronto : Oxford University Press, p. 98-105.
- Johnson, Basil H. 2005b. « One Generation from Extinction ». In *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, sous la dir. de Daniel David Moses et Terry Goldie. 3^e éd. Toronto : Oxford University Press, p. 92-97.
- Johnson, Basil H. 2005c. « The Prophecy ». In *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, sous la dir. de Daniel David Moses et Terry Goldie. 3^e éd. Toronto : Oxford University Press, p. 90-92.
- Justice, Daniel Heath. 2006. *Our Fire Survives the Storm: A Cherokee literary history*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 296 p.
- Justice, Daniel Heath. 2004. « Seeing (and Reading) Red: Indian Outlaws in the Ivory Tower. » In *Indigenizing the academy : transforming scholarship and empowering communities*. / edited by Devon Abbott Mihesuah and Angela Cavender Wilson. Lincoln : University of Nebraska Press, c2004. 245 p. En ligne : <http://www.danielheathjustice.com/images/SeeingandReadingRed.pdf>, consulté le 12 août 2012.
- Kaplan, Jon. 2003. « Beyond the Rez. Darrell Dennis's *Tales of an Urban Indian* Uses Laughs to Explore Identity ». *NOW Toronto. Online Edition*, vol. XXIII, no 11, en

- ligne : http://www.nowtoronto.com/issues/2003-11-13/stage_theatrefeature.php, consulté le 9 novembre 2006.
- Keeshig-Tobias, Lenore. 1991. « Not Just Entertainment – Storytelling ». *Whole Earth Review* (été), en ligne : http://findarticles.com/p/articles/mi_m1510/is_n71/ai_10806653, consulté le 9 avril 2008.
- Keeshig-Tobias, Lenore. 2002. « Détester, être blessé et surmonter : les obstacles et appuis rencontrés par les autochtones ». Présentation effectuée dans le cadre du symposium *L'alphabétisation et les autochtones*. « Les meilleures pratiques », « L'alphabétisation » et « L'apprentissage » en milieu autochtone (3 et 4 mai). Toronto : Ontario Institute for Studies in Education, Université de Toronto, en ligne : <http://www.nald.ca/fulltext/aboriglt/symprocF/26.htm#p26>, consulté le 5 novembre 2006.
- King, Thomas, Cheryl Calver et Helen Hoy (dir. publ.). 1987. *The Native in Literature : Canadian and Comparative Perspectives*. Toronto : ECW Press, 232 p.
- King, Thomas (dir. publ.). 1990. *All my Relations : An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*. Toronto : McClelland & Stewart, 220 p.
- Klaus, Peter. 2003. « Il n'y a plus d'Indiens, de Bernard Assiniwi ou y a-t-il une littérature autochtone au Québec? ». *L'année francophone internationale*, en ligne : <http://www.ulaval.ca/afi/colloques/colloque2003/litteratures/klaus.html>, consulté le 15 octobre 2011.
- Krupat, Arnold. 1996. *The Turn to the Native : Studies in Criticism and Culture*. Lincoln (Nebr.) : University of Nebraska Press, 149 p.
- Krupat, Arnold. 2002. *Red Matters. Native American Studies*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 167 p.
- Lamy Beaupré, Jonathan. 2006. « Je est un autochtone. L'ensauvagement dans les poèmes de Paul-Marie Lapointe, Patrick Straram et Denis Vanier ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 110 f.
- Lamy Beaupré, Jonathan. 2012. « Du stéréotype à la performance : Les détournements des représentations conventionnelles des Premières Nations dans les pratiques performatives ». Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 337 f.
- Lamarche, Bernard. 2005. « Myra Cree (1937-2005). Une inestimable voix s'éteint ». *Le Devoir*, 14 octobre, p. A1 et A10.
- LaRocque, Emma. 1990. « Here Are Our Voices – Who Will Hear? ». In *Writing the Circle. Native Women of Western Canada*, sous la dir. de Jeanne Perreault et Sylvia Vance. Edmonton : NeWest Publishers, p. xv-xxx.

- LaRocque, Emma. 2006. « Opening Address ». *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne* : « "For the Love of Words" : Aboriginal Writers of Canada », vol. XXXI, no 1, p. 11-18.
- Leuthold, Steven. 1998. *Indigenous Aesthetics : Native Art, Media, and Identity*. Austin : University of Texas Press, 252 p.
- Lewis, Randolph. 2006. *Alanis Obomsawin. The Vision of a Native Filmmaker*. Lincoln (Nebr.) : University of Nebraska Press, 260 p.
- L'Hérault, Pierre. 2005. « Sioui Durand : l'espace amérindien au cœur de la cité ». *Cahiers de théâtre Jeu*, no 114, p. 117-126.
- Lyons, Scott Richard. 2000. « Rhetorical Sovereignty : What Do American Indians Want from Writing? ». *College Composition and Communication*, vol. LI, no 3, p. 447-468.
- McKenzie, Stephanie. 2007. *Before the Country : Native Renaissance, Canadian Mythology*. Toronto : University of Toronto Press, 233 p.
- McLeod, Neil. 2001. « Coming Home Through Stories ». In *(Ad)dressing Our Words : Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, sous la dir. d'Armand Garnet Ruffo. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, p. 17-32.
- Morali, Laure (dir. publ.). *Aimititau! Parlons-nous!* (correspondances littéraires). Montréal : Mémoire d'encrier, coll. « Chronique », 324 p.
- Mossetto, Anna Paola (dir. publ.). 2005. *Paroles et images amérindiennes du Québec. Actes du séminaire international du CISQ à Bologne (2-3 décembre 2004)*. Bologne : Pendragon, 167 p.
- Office national du film du Canada. [s. d.]. « Alanis Obomsawin ». *Bibliothèque et Archives Canada. Site Web de l'Office national du film du Canada (www.onf.ca)*, en ligne : <http://www.collectionscanada.gc.ca/femmes/002026-709-f.html>, consulté le 2 novembre 2008.
- Office national du film du Canada. [s. d.]. « Alanis Obomsawin ». *Artisans de l'ONF*, en ligne : http://www.onf-nfb.gc.ca/fra/portraits/alanis_obomsawin/, consulté le 19 juillet 2012.
- Pellerin, Simone. 2003. « Avoir et être dans *Slash* et *Whispering Shadows*, de Jeannette Armstrong ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Quand les Autochtones expriment leur dépossession. Arts, lettres, théâtre », vol. XXXIII, no 3, p. 37-44.
- Petrone, Penny. 1990. *Native Literature in Canada. From the Oral Tradition to the Present*. Toronto : Oxford University Press, 213 p.
- Preston, Jennifer. 1992. « Weesageechak Begins to Dance : Native Earth Performing Arts Inc. ». *The Drama Review (TDR)*, vol. XXXVI, no 1 (printemps), p. 135-159, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/1146184>, consulté le 12 juillet 2012.

- Raheja, Michelle. 2007. « Reading Nanook's Smile : Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography, and *Atanarjuat (The Fast Runner)* ». *American Quarterly*, vol. LIX, no 4 (décembre), p. 1159-1185.
- Ruffo, Armand Garnet (dir. publ.). 2001. *(Ad)ressing Our Words : Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 247 p.
- Ruggeri, Paola. 2000. « L'image de l'Indien chez Robert Lalonde : avant et après la crise d'Oka ». *Francofonia*, no 39 (automne), p. 113-124.
- Salée, Daniel. 2007. Compte rendu de *Alanis Obomsawin. The Vision of a Native Filmmaker*, de Randolph Lewis (Lincoln, University of Nebraska Press, 2006). *Nouvelles « vues » sur le cinéma québécois* : « Le cinéma d'animation au Québec : l'autre cinéma? », no 7 (printemps), p. 1-8, en ligne : <http://www.cinema-quebecois.net/pdfs/NVCQ7Salee.pdf>, consulté le 12 juillet 2012.
- Schaefer, Glen. 2009. « Urban Indian Set for TV; Darrell Dennis Likes to Write Own Roles ». *The Province* (Vancouver), 23 janvier, p. B7.
- Schäfer, Henning. 2001. « The Seventh Generation : Native Canadian Playrights and the "Urban Indian" ». *Zeitschrift für Kanada-Studien*, 21^e année, vol. XXXIX, no 1, p. 169-183.
- Séguin, Sarah-Jeanne. 2006. « Amer-Indien? ». *IlmuNetNews*, 3 mai, en ligne : <http://cf.groups.yahoo.com/group/IlmuNetNews/message/3710>, consulté le 5 mars 2009.
- Singer, Beverly R. 2001. *Wiping the War Paint off the Lens : Native American Film and Video*. Minneapolis : University of Minnesota Press, coll. « Visible Evidence », 110 p.
- Sioui Durand, Guy. 2007. Compte rendu de *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, de Maurizio Gatti (Montréal, Hurtubise HMH, 2006). *Recherches sociographiques*, vol. XXXXVIII, no 2 (mai-août), p. 183-186.
- Sioui Durand, Yves. 2003. « Kaion'ni, le wampum rompu. De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Quand les Autochtones expriment leur dépossession. Arts, lettres, théâtre », vol. XXXIII, no 3, p. 55-64.
- Sioui Durand, Yves. 2009. « Y a-t-il un nouveau monde pour les Amérindiens? ». In *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, sous la dir. de Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün. Québec/Montréal : Presses de l'Université Laval/DIALOG. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, coll. « Mondes autochtones », p. 505-514.
- St-Amand, Isabelle. 2009. « La crise d'Oka dans les récits de Myra Cree et d'Yves Boisvert. Représentations en perspective ». *Recherches amérindiennes au Québec* : « Kanesatake/Oka : vingt ans après », vol. XXXIX, nos 1-2, p. 147-155.

- St-Amand, Isabelle. 2010. « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec ». *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne* : « L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », vol. XXXV, no 2, 2010, p. 30-52.
- St-Amand, Isabelle. 2010. « Le théâtre d'Ondinnok et la version française de *Tales of an Urban Indian* ». In *Littératures autochtones*, sous la dir. de Maurizio Gatti et Louis-Jacques Dorais. Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », p. 107-134.
- St-Amand, Isabelle. 2011b. « La caméra-témoin sur les lieux du siège : la crise d'Oka dans le film documentaire *Okanada* ». In *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire*, sous la dir. de Simon Harel et Isabelle St-Amand. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », p. 231-252.
- Sumi, Glenn. 2003. « Urban Behaviour ». *NOW Toronto. Online Edition*, vol. XXIII, no 12, en ligne : http://www.nowtoronto.com/issues/2003-11-20/stage_theatrereviews4.php, consulté le 6 novembre 2006.
- Tabobondung, Rebeka. 2004. « *Tales of an Urban Indian*. A review for APUS ». *The Voice. Newsletter of the Association of Part-Time Undergraduate Students* (automne), Université de Toronto, en ligne : <http://www.apus.utoronto.ca/Updates/12-10-2004/Newletters/FinalSept04Voice.pdf>, consulté le 4 juin 2008.
- Taylor, Drew Hayden. 1996. « Alive and Well : Native Theatre in Canada ». *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. XXXI, no 3 (automne), p. 29-37.
- Taylor, Drew Hayden. 1997. « Storytelling to Stage : The Growth of Native Theatre in Canada ». *The Drama Review (TDR)*, vol. XXXXI, no 3 (automne), p. 140-152, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/1146613>, consulté le 2 mars 2009.
- Thérien, Gilles (dir. publ.). 1988. *Figures de l'Indien*. Montréal : Service des publications de l'Université du Québec à Montréal, coll. « Cahiers du Département d'études littéraires », 398 p.
- Thérien, Gilles. 1994. Compte rendu de *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, de Diane Boudreau (Montréal, L'Hexagone, 1993). *Recherches sociographiques*, vol. XXXV, no 3, p. 616-618.
- Tremblay, Odile. 2008. « Alanis Obomsawin, de l'autre côté des barricades, à jamais ». *Le Devoir*, 18 juin, en ligne : <http://www.ledevoir.com/2008/06/18/194473.html>, consulté le 19 juillet 2012.
- Trépanier, France. [s. d.]. « Paroles et pratiques artistiques autochtones au Québec aujourd'hui ». Aboriginal Curatorial Collective/Collectif des conservateurs autochtones, en ligne : http://www.aboriginalcuratorialcollective.org/features/trepanier_fr.html, consulté le 18 mars 2009.

- Viau, Robert. 1997. « Une histoire de Métisses de Laure Bouvier : un retour au pays natal ». In *La Francophonie sur les marges*, sous la dir. de Carol J. Harvey et Alan MacDonell. Saint-Boniface : Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 259-265.
- Vizenor, Gerald (dir. publ.). 1993. *Narrative Chance : Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Norman (Okla.) : University of Oklahoma Press, 223 p.
- Walls, Rachel. 2008. Compte rendu de *Alanis Obomsawin : The Vision of a Native Filmmaker*, de Randolph Lewis (Lincoln, University of Nebraska Press, 2006). *Scope, an Online Journal of Film & Tv Studies*, vol. XI (juin), en ligne : <http://www.scope.nottingham.ac.uk/bookreview.php?issue=11&id=1037>, consulté le 19 juillet 2012.
- Wickham, Philip. 1995. « Le corps et l'espace, territoires de l'imaginaire ». *Cahiers de théâtre Jeu* : « Mises en scène », no 74, p. 113-119.
- Williams, Kenneth. 1997. « Cultural Appropriation and Aboriginal Literature ». *Windspeaker* (1^{er} mars), en ligne : <http://www.ammsa.com/classroom/CLASS3appropriation.html>, consulté le 5 novembre 2006.
- Womack, Craig S. 1999. *Red on Red : Native American Literary Separatism*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 336 p.

Autres références

- Agamben, Giorgio. 1990. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Trad. de l'italien par Marilène Raiola. Paris : Éditions du Seuil, 119 p.
- Agamben, Giorgio. 2003 [1998]. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*. T. 3 de *Homo Sacer*. Trad. de l'italien par Pierre Alféri, Paris : Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 192 p.
- Agamben, Giorgio. 2006. *Profanations*. Trad. de l'italien par Martin Rueff. Paris : Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 124 p.
- Altounian, Janine. 2000. *La survivance. Traduire le trauma collectif*. Paris : Dunod, coll. « Inconscient et culture », 195 p.
- Angus, Ian H. 1997. *A Border Within. National Identity, Cultural Plurality and Wilderness*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 268 p.
- Appadurai, Arjun. 2005 [2001]. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Trad. de l'anglais par Françoise Bouillot. Paris : Payot & Rivages, 334 p.
- Appadurai, Arjun. 2007 [2006]. *Géographies de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Trad. de l'anglais par Françoise Bouillot. Paris : Payot & Rivages, 208 p.

- Arendt, Hannah. 2002 [1966]. *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*. Trad. de l'anglais par Anne Guérin. Paris : Gallimard, coll. « Folio histoire », 519 p.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London (N. Y.) : Routledge, 246 p.
- Atwood, Margaret. 1996 [1972]. *Survival : A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto : McClelland & Stewart, 287 p.
- Austin, John Langshaw. 1991. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Éditions du Seuil, 203 p.
- Bakhtine, Mikhaïl. 1998 [1970]. *La poétique de Dostoïevski*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points. Essais », 336 p.
- Barthes, Roland. 1992. *L'obvie et l'obtus*. T. 3 de *Essais critiques*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 282 p.
- Benjamin, Walter. 1974. « Pour une critique de la violence ». In *L'homme, le langage et la culture*. Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris : Denoël-Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », p. 23-55.
- Berman, Antoine. 1984. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard, coll. « Les Essais », 311 p.
- Bhabha, Homi K. 2004 [1994]. *The Location of Culture*. London (N. Y.) : Routledge, 408 p.
- Biron, Michel, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge (dir. publ.). 2007. *Histoire de la littérature québécoise*. Montréal : Boréal, 689 p.
- Bonenfant, Réjean. 2000. « Comme un moine égaré sur la terre de Caen ». *Rabaska multimédia*, 7 décembre, en ligne : http://www.rabaska.com/super/chroniques/2000/12/20001207_go.htm, consulté le 19 octobre 2012.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 244 p.
- Breschand, Jean. 2002. *Le documentaire. L'autre face du cinéma*. Paris : Cahiers du cinéma/SCÉRÉN-CNDP, coll. « Les petits cahiers », 96 p.
- Breux, Sandra. 1995. « Géopolitique et géopolitique urbaine ». *Villes, régions, monde. Le réseau interuniversitaire d'études urbaines et spatiales*, capsule 05-20, en ligne : http://www.vrm.ca/Cap_0520.asp?P=0&Pages=7&ID=661&Descr=4+18&Recherche=&Cond=AND&Q=B3&C=AND, consulté le 16 novembre 2006.
- Brodeur, Jean-Paul. 2003. *Les visages de la police : pratiques et perceptions*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, coll. « Paramètres », 392 p.
- Butler, Judith. 2004. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Trad. de l'anglais par Charlotte Nordmann. Paris : Éditions Amsterdam, 287 p.

- Castoriadis, Cornelius. 1999 [1975]. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points. Essais », 538 p.
- Certeau, Michel de. 1990 [1980]. *Arts de faire. T. 1 L'invention du quotidien*. Nouvelle éd. établie et présentée par Luce Giard. Paris : Gallimard, coll. « Folio essais », 349 p.
- Chanady, Amaryll. 1999. *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*. Paris : Honoré Champion, coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée », 385 p.
- Côté, Jean-François, et Emmanuelle Tremblay (dir. publ.). 2005. *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « Americana », 222 p.
- Cyr, Claudine. 2008. « Cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire ». Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 371 f.
- Cyr, Claudine. 2011. « Les défilés du *Columbus Day* ou la négociation des identités culturelles dans l'espace public américain ». In *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire*, sous la dir. de Simon Harel et Isabelle St-Amand. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », p. 105-130.
- Deleuze, Gilles. 1987. *Qu'est-ce que l'acte de création?* Conférence donnée dans le cadre des mardis de la Fondation Femis, en ligne : <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=134&groupe=Conf%E9rences&langue=1>, consulté le 5 novembre 2005.
- Desrosiers, Claudine. 1993. Compte rendu de *La balance du vent*, d'Yves Boisvert (Saint-Lambert, Le Noroît/Le Dé bleu, 1992). *Tangence*, no 39 (mars), p. 147-149.
- Dulong, Renaud. 1998. *Le témoin oculaire : les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 237 p.
- Dulong, Renaud. 2009. « Qu'est-ce qu'un témoin historique? ». *Vox Poetica*, 20 janvier, en ligne : <http://www.vox-poetica.org/t/dulong.html>, consulté le 18 janvier 2010.
- Farge, Arlette. 1995. « Paroles sans histoire; histoire sans paroles ». *L'inactuel. Psychanalyse et culture* : « L'oral », no 4 (automne), p. 27-35.
- Felman, Shoshana. 1990. « À l'âge du témoignage : *Shoah* de Claude Lanzmann ». In *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, Bernard Cuau et al. Paris : Belin, p. 55-133.
- Felman, Shoshana, et Dori Laub. 1991. *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. London (N. Y.) : Routledge, 294 p.
- Féral, Josette. 2011. *Théorie et pratique du théâtre. Au-delà des limites*. Montpellier : L'Entretemps, coll. « Champ théâtral », 446 p.

- Ferro, Marc. 1993 [1977]. *Cinéma et histoire*. Nouvelle édition refondue. Paris : Gallimard, coll. « Folio. Histoire », 290 p.
- Flahault, François. 1998. *La méchanceté*. Paris : Descartes, 219 p.
- Fogelson, Raymond. 1989. « The Ethnology of Events and Nonevents ». *Ethnohistory*, vol. XXXVI, no 2 (printemps), p. 133-147.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 318 p.
- Foucault, Michel. 1994. « Des espaces autres ». Chap. in *Dits et écrits 1954-1988 t. 4 : 1980-1988*. Édition établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », p. 754-756.
- Foucault, Michel. 2003. *The Essential Foucault : Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Paul Rabinow et Nikolas Rose (dir. publ.). New York : New Press, 460 p.
- Foucault, Michel. 2004. *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Édition établie par Michel Senellart sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris : Éditions du Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 435 p.
- Garneau, Michèle. 2004. « Les deux mémoires de Pierre Perrault ». *Protée*, vol. XXXII, no 1 (printemps), p. 23-30.
- Gauthier, Guy. 1995. *Le documentaire, un autre cinéma*. Paris : Nathan, 336 p.
- Gauthier, Guy, Philippe Pilard et Simone Suchet. 2003. *Le documentaire passe au direct*. Montréal : VLB éditeur, coll. « Les champs de la culture », 210 p.
- Gilbert, Anne. 1986. « L'analyse du contenu des discours sur l'espace : une méthode ». *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol. XXX, no 1, p. 13-25.
- Ginzburg, Carlo. 2007. *Le juge et l'historien : considérations en marge du procès Sofri*. Trad. collective de l'italien. Lagrasse : Verdier, 186 p.
- Grégoire, Pierre. 1991. « Notion d'événement et plans de références : l'individu, les systèmes d'information et l'histoire-mémoire ». In *Événement, identité et histoire*, sous la dir. de Claire Dolan. Sillery : Septentrion, p. 167-186.
- Handfield, Janie. 2009. « Les territoires imaginaires dans le triptyque *Cultures périphériques* d'Yves Boisvert ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 83 f.
- Harel, Simon. 2008. *Espaces en perdition, t. II : Humanités jetables*. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », 301 p.

- Harel, Simon, et Isabelle St-Amand (dir. publ.). 2011. *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire*. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », 305 p.
- Harel, Simon, et Isabelle St-Amand. 2011. « Identités multiples, identités assiégées : un point de vue critique sur la contingence ». Chap. in *Les figures du siège au Québec. Concertation et conflits en contexte minoritaire*. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », p. 1-10.
- Houba, Pascal. 2003. « La parole errante des corps : pratiques de cinéma mineur ». *Multitudes* (janvier), en ligne : http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=108&var_recherche=Houba, consulté le 5 avril 2006.
- Iser, Wolfgang. 2006. *How to Do Theory*. Malden (Mass.) : Blackwell Publishing, coll. « How to Study Literature », 211 p.
- Jenish, D'Arcy. 2009. *La voie maritime du Saint-Laurent. Cinquante ans et l'avenir à nos portes*. Trad. de l'anglais par Michel Gaulin. Manotick (Ont.) : Penumbra Press, en ligne : http://www.greatlakes-seaway.com/fr/pdf/Jenish_FR.pdf, consulté le 15 mai 2012.
- L'ÎLE, l'infocentre littéraire des écrivains québécois. « Notice biographique d'Yves Boisvert », en ligne : <http://www.litterature.org/recherche/ecrivains/boisvert-yves-81/>, consulté le 19 juillet 2012.
- Landry, Gabriel. 2003. « Le poète et sa planète ». *Voix et Images*, vol. XXVIII, no 2 (hiver), p. 185-191.
- Lasserre, Frédéric. 1998. *Le Canada d'un mythe à l'autre. Territoire et images du territoire*. Montréal : Hurtubise HMH, 292 p.
- Lasserre, Frédéric, et Aline Lechaume (dir. publ.). 2003. *Le territoire pensé. Géographie des représentations territoriales*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, coll. « Géographie contemporaine », 328 p.
- Le Breton, David. 1991. *Passions du risque*. Paris : A. M. Métailié, coll. « Traversées », 185 p.
- Leclerc, Catherine, et Sherry Simon. 2005. « Zones de contact. Nouveaux regards sur la littérature anglo-québécoise ». *Voix et Images*, vol. XXX, no 3 (printemps), p. 15-29.
- Macé, Éric. 2001. « Qu'est-ce qu'une sociologie de la télévision? Esquisse d'une théorie des rapports sociaux médiatisés. Les trois moments de la configuration médiatique de la réalité : production, usages, représentations ». *Réseaux. Communication. Technologie. Société*, no 105, p. 199-242.
- Macé, Éric. 2006. *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie postcritique des médias*. Paris : Éditions Amsterdam, 167 p.

- Marks, Laura U. 2000. *The Skin of the Film : Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham (C. N.) : Duke University Press, 298 p.
- Memmi, Albert. 1972 [1966]. *Portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur* et d'une préf. de Jean-Paul Sartre, suivi de *Les Canadiens français sont-ils des colonisés?*, éd. rev. et corr. par l'auteur. Montréal : L'Étincelle, 146 p.
- Michaud, Yves. 1986. *La violence*. Paris : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 128 p.
- Mignolo, Walter D. 2002. « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference ». *The South Atlantic Quarterly*, vol. CI, no 1 (hiver), p. 57-96.
- Niney, François. 2002 [2000]. *L'épreuve du réel à l'écran. Essai sur le principe de réalité documentaire*, 2^e éd. Bruxelles : De Boeck, coll. « Arts et cinéma », 347 p.
- Nora, Pierre. 1974. « Le retour de l'événement ». In *Faire de l'histoire*, sous la dir. de Jacques Le Goff et Pierre Nora. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », p. 285-308.
- Paré, François. 2001 [1992]. *Les littératures de l'exiguïté*. Préf. de Robert Major. Ottawa : Le Nordir, coll. « BCF », 230 p.
- Paré, François. 2005. « Utopies du dogme et de la rupture ». *Voix et Images*, vol. XXX, no 3 (printemps), p. 147-152.
- Petitot, Jean. 1999. « Le conflit comme universel dynamique ». In *Art et conflit : le processus artistique entre rêve et état de veille*, sous la dir. de Daniel Tarschys. Strasbourg : Conseil de l'Europe, p. 53-59.
- Rancière, Jacques. 2000. *Le partage du sensible : esthétique et politique*. Paris : La Fabrique, 74 p.
- Rancière, Jacques. 2003. *Le destin des images*. Paris : La Fabrique, 157 p.
- Rancière, Jacques. 2004 [2000]. *Le partage du sensible. The politics of aesthetics : the distribution of the sensible*. Postface de Slavoj Žižek. Trad. de Gabriel Rockhill, Londres/New York : Continuum, 116 p.
- Ricœur, Paul. 2000. « Histoire/Épistémologie ». Chap. in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », p. 201-230.
- Rimstead, Roxanne. 2001. *Remnants of Nation : on Poverty Narratives by Women*. Toronto : University of Toronto Press, 348 p.
- Romano, Claude. 1999. *L'événement et le temps*. Paris : Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », 313 p.
- Rosenstone, Robert A. 1995. *Visions of the Past : the Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge : Harvard University Press, 271 p.

- Sack, Robert David. 1986. *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge : Cambridge University Press, 256 p.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*. New Haven (Conn.) : Yale University Press, 251 p.
- Simmel, Georg. 2003 [1995]. *Le conflit*. Préf. de Julien Freund. Paris : Circé, 158 p.
- Slóterdijk, Peter. 2001 [2000]. *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Trad. de l'allemand par Olivier Mannoni. Nouvelle éd. rev. et augm. Paris : Hachette, coll. « Pluriel », 348 p.
- Soussana, Gad. 2000. « Introduction ». In *Actualités de l'événement*, sous la dir. de Gad Soussana et Joseph J. Lévy avec la collaboration de Marcel Rafie. Montréal : Liber, p. 9-24.
- Soussana, Gad, Alexis Nouss et Jacques Derrida. 2001. *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*. Paris : L'Harmattan, coll. « Esthétiques », 112 p.
- St-Amand, Isabelle. 2004. « Penser la ville close : rue et périmètre de sécurité, Québec 2001 ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université Concordia, 147 f.
- Taylor, Charles *et al.* 1994. *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*. Éd. et préf. d'Amy Gutmann. Éd. augm. Princeton (N. J.) : Princeton University Press, 175 p.
- Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire : Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham (C. N.) : Duke University Press, 326 p.
- Tremblay, Emmanuelle. 2005. « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin ». *Études françaises*, vol. XXXXI, no 1, p. 107-124.
- Villeneuve, Johanne. 2006. « Poétiques du témoignage ». Florilège du cours LIT-904U. Montréal : UQAM, Département d'études littéraires, n. p.
- Wagner-Pacifi, Robin. 2000. *Theorizing the Standoff. Contingency in Action*. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 276 p.
- Wieviorka, Michel. 2001. *La différence*. Paris : Balland, coll. « Voix et regards », 200 p.