



HAL
open science

Y a-t-il un temps pour être violent ? La violence comme indicateur de potentialité du mouvement culturel

Brieg Capitaine

► To cite this version:

Brieg Capitaine. Y a-t-il un temps pour être violent ? La violence comme indicateur de potentialité du mouvement culturel. Troisième congrès de l'Association Française de Sociologie, Violence et Société, RT 21 Mouvements sociaux, Apr 2009, Université Paris VII - Paris, France. hal-00456878

HAL Id: hal-00456878

<https://hal.science/hal-00456878>

Submitted on 9 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Y a-t-il un temps pour être violent ? La violence comme indicateur de potentialité du mouvement culturel

CADIS/EHESS

L'action violente des Amérindiens au Canada se manifeste à deux périodes : au début des années 1970 et de nouveau vers 1990. Ces actions relèvent dans les deux cas d'une stratégie défensive dans la mesure où il s'agit, en tout cas au départ, de défendre un territoire perçu comme sien contre les projets immobiliers ou de développement. Les Amérindiens occupent des espaces publics, bloquent des routes et défendent leurs positions au moyen d'armes à feu. Définir la violence semble difficile tant ses manifestations sont diverses, se déploient à des échelles différentes (globale, nationale, locale, individuelle) et placent les protagonistes comme leurs victimes dans un horizon incertain. Néanmoins, la distinction fondamentale qu'opère Michel Wieviorka (2005) entre violence et conflit peut nous permettre de dépasser les positions objectives ou subjectives. A partir de cette perspective, la violence peut-elle éclairer le mouvement amérindien, son déclin, son émergence, son enjeu ou sa centralité ?

La violence amérindienne au Canada a été, contrairement aux Etats-Unis, très peu analysée. Peut-être parce qu'elle ne constitue qu'un phénomène marginal dans le temps long et dans l'espace national des revendications instituées. Peut-être également parce que les auteurs qui s'y sont essayés n'y ont vu qu'une forme d'action comme une autre (Frideres, 1998), une réaction aux carences du système social des réserves (French et Hornbuckle, 1977-1978), ou, de manière péjorative, une grotesque mise en scène à l'intention des médias (Simard, 2003). Pourtant, si l'on étudie ses liens avec le mouvement amérindien, la violence y apparaît à des moments cruciaux. La violence des années 1970 émerge alors qu'un front unitaire de protestation se forme pour la première fois au Canada, que la Cour Suprême émet un arrêt jurisprudentiel reconnaissant des droits fonciers aux Indiens et qu'est instituée une politique fédérale des revendications territoriales. De la même manière, les violences éclatent, vers 1990, dans différentes provinces, après les signatures de ce qu'on a appelé les « traités modernes » ou pendant que les revendications de nombreuses nations pour l'obtention de terres et de l'autonomie politique s'enlisent dans les rouages administratifs et juridiques de la négociation politique.

Si la violence éclate, dans la plupart des cas, à partir d'un contentieux foncier, nous postulons qu'elle revêt pour ses protagonistes, une signification plus élevée qui relève de l'impossibilité pour le sujet de se constituer dans le cadre du mouvement amérindien. La violence traduit, de notre point de vue, l'incapacité de celui-ci, à différentes étapes, de se faire l'écho des principes centraux qui guident l'activité du sujet. Dans un premier temps, nous présenterons ce que se signifie dans notre analyse les deux concepts de mouvement culturel et de violence. Dans un second temps, nous analyserons les deux périodes de violence, le sens que celle-ci revêt pour les protagonistes et ce qu'elle dit de l'émergence ou du déclin du mouvement.

I. Mouvement culturel et violence : définitions

1. Mouvement culturel

Le mouvement culturel ne met pas au centre de ses revendications des droits sociaux mais des droits culturels. « *Il s'agit non plus du droit d'être comme les autres mais d'être autre* » indique Touraine (2005 : 237). Toutefois précise-t-il : « *Les droits culturels ne portent pas seulement sur la protection d'un héritage ou la diversité des pratiques sociales ; ils obligent à reconnaître, contre l'universalisme abstrait des Lumières et de la démocratie politique, que chacun, individuellement et collectivement, peut construire des conditions de vie et transformer la vie sociale en fonction de manière de combiner les principes généraux de la modernisation et des « identités » particulières* » (Ibid. : 237). Il est important ici de remarquer que les droits culturels transcendent la stricte minorité qui les revendiquent et apparaissent aux autres comme autant de possibilités de vivre autrement, de produire une histoire singulière.

Le mouvement culturel « *oppose la globalisation aux subjectivités et, au cœur de celles-ci, à la volonté d'être un sujet, c'est-à-dire de se donner pour objectif principal d'intégrer des expériences très diverses dans l'unité d'une conscience de soi qui résiste aux pressions et aux séductions venues de l'extérieur* » (Ibid. : 249). L'enjeu serait donc ici l'instauration d'une vie sociale qui permette au sujet de se construire et d'articuler ses diverses expériences de manière libre ; débarrassé des contraintes exercées par des forces politiques et économiques ou des injonctions identitaires ou sociales.

Toutefois, comme le souligne Touraine en se référant implicitement aux travaux de Wieviorka : « *les droits culturels, comme les droits sociaux avant eux, peuvent devenir des instruments anti-démocratiques, autoritaires ou même totalitaires, (...) s'ils ne trouvent pas place à l'intérieur de l'organisation sociale, et en particulier du système de répartition des ressources sociales* » (Touraine, 2005 : 243). Le mouvement culturel peut ainsi verser dans le communautarisme, rejeter l'altérité si celui-ci n'est pas inscrit dans l'organisation sociale, intégrer dans un processus démocratique plus large de reconnaissance et de protection du sujet. En somme, si la réalité nie les singularités culturelles, il peut exister un risque de violence. A l'inverse, la violence peut également venir dire une non-reconnaissance, une impossibilité pour le sujet d'être réel. C'est sur cette perspective développée par Michel Wieviorka que s'appuiera cette analyse.

2. La violence

L'étrangeté qui semble depuis toujours caractériser si bien la violence (Michaud, 2000) a poussé, Georg Simmel, dans son célèbre essai *Le conflit*, à parler de « *pulsion formelle d'hostilité* » (2003 : 38) qu'il supposait contenue dans la nature même de chacun. S'appuyant sur la philosophie morale qui postule le caractère intrinsèque de la violence à chaque être humain – on reconnaîtra ici l'influence de Thomas Hobbes et sa conception instrumentale de la violence – Georg Simmel reconnaît « *qu'une hostilité donnée naturellement vienne au moins se placer comme une forme ou un fondement des relations humaines à côté de cette autre forme qu'est la sympathie entre les hommes* » (Simmel, 2003 : 38). Deux cas que nous ne développerons pas ici permettent selon lui d'illustrer son postulat (Capitaine, Marsac, 2008). Ainsi, pour expliquer ce *terminus a quo* subjectif et ce désir de se battre, l'auteur allemand recourt à une explication naturelle voire métaphysique. L'intérêt et l'originalité de l'approche de Michel Wieviorka résident dans le fait que l'auteur s'ancre dans une sociologie de l'action en mettant au centre de l'analyse la relation entre violence et sujet. Sans pour autant sortir de la sociologie, celui-ci cherche à rendre compte de cette « *étrangeté* » (2005 : 218) et de ce non-sens que constituent parfois les actes de violence et que Georg Simmel semblaient bien en peine à ramener du côté de la raison sociologique.

Le sujet n'est pas défini dans un sens lacanien mais constitue « *le caractère créateur de l'agir humain* » (Joas, 1999, cité par Wieviorka, 2007 : 16). Le sujet « *n'est pas l'acteur, il est ce qui rend capable d'être acteur (...) de construire son expérience, de la maîtriser, du moins jusqu'à un certain point* » (Wieviorka, 2007 : 16). L'auteur propose ainsi d'analyser la violence à partir notamment « *de la perte et de la recharge de sens* » de son action par l'acteur. Rejoignant, l'opposition entre conflit et violence développée précédemment, Michel Wieviorka indique que la violence renvoie ici « *pour une personne comme pour un groupe, ou bien à la capacité, réduite, interdite, introuvable, de se constituer en sujet, ou de fonctionner comme tel, ou bien à des mécanismes de désobjectivation, ou bien encore à l'expansion ou à l'expression de l'anti-sujet* » (Wieviorka, 2005 : 288). Ce qu'il faut retenir c'est qu'il s'agit ici davantage de s'intéresser à la violence à partir de la subjectivité niée ou brisée qu'à partir des défaillances ou des excès d'un système au sein duquel elle surgit.

II. L'émergence du sujet autochtone et le mouvement amérindien

Le mouvement amérindien au Canada s'est depuis la seconde moitié du XIX^e siècle limité à des conflits et des enjeux politiques, économiques ou sociaux. Auparavant allié aux Européens dans les conflits coloniaux, toutes les revendications se sont développées depuis cette période au niveau organisationnel même si les organisations politiques au sortir de la première guerre mondiale semblent chercher à conquérir un pouvoir de décision dans le champ institutionnel. Ces luttes qui s'apparentent à des pressions institutionnelles, nous les rassemblerons sous le terme de mouvement amérindien afin de les distinguer du mouvement culturel dont le niveau d'action est plus élevé.

1. Minorisation de l'Indien et émergence du sujet autochtone

Le rôle de la seconde guerre mondiale dans la construction du mouvement amérindien des années 1960 a été très peu analysé si ce n'est du point de vue des réactions d'opposition de certains chefs à l'enrôlement des Amérindiens dans l'armée canadienne. L'étude de Thibault Martin (2009) sur les vétérans fournit pourtant des éléments importants pour comprendre l'émergence et le sens du mouvement autochtone des années 1960, y compris les conduites violentes des acteurs dans les années 1970.

Martin révèle que la guerre constitue un « *agent d'autochtonisation* » en somme un événement déclencheur de l'émergence d'un sujet autochtone. Il indique en effet que lorsque la seconde guerre mondiale éclate, de nombreuses premières nations se considérant encore alliées de la Couronne sont venues grossir les rangs de l'armée canadienne par devoir ou par engagement citoyen – en relation étroite bien sûr avec les droits politiques qu'ils pensaient détenir. S'ils étaient considérés au sein de l'armée comme des égaux appartenant à la nation canadienne, le retour de la guerre consacre pour les vétérans un sentiment de trahison. La loi des terres fut largement discriminatoire puisque celles-ci destinées aux anciens ne furent distribuées qu'aux non-autochtones. Certaines parties des réserves furent même saisies pour être ensuite redistribuées aux « Blancs ». De même, l'aide allouée aux anciens combattants pour faciliter leur reconversion professionnelle fut largement moindre.

L'expérience de la discrimination participe à la prise de conscience d'une inégalité de traitement et du non-respect de l'esprit habitant les traités que les Autochtones considéraient avoir signés. Le retour scelle également la conscience collective des Autochtones désormais considérés comme une minorité par le gouvernement. Auparavant séparés en nations dont les objectifs différaient, parfois en guerre, les Autochtones partagent dès lors un horizon commun : celui de la domination et de la discrimination à partir d'une catégorie qui jusqu'alors n'avait que peu de sens dans la conscience individuelle. L'Autochtone représente

dès lors la figure du sujet libre et résistant et se substitue à l'Indien catégorie juridique considérée comme produit de la domination coloniale.

Cette conscience d'être Autochtone c'est-à-dire d'avoir été opprimé à travers une expérience individuelle et de partager celle-ci au sein d'un espace trans-national – et non plus seulement ethnique – se traduit dans le mouvement par des demandes nouvelles d'égalité et de différence. Il ne s'agit plus seulement d'être considéré comme l'égal des Canadiens, porteur de droits politiques mais également d'être reconnu comme singulier, porteur d'une culture et d'une histoire singulières.

2. Vers un mouvement culturel ?

Ainsi, après la guerre, les droits culturels apparaissent désormais au centre du mouvement amérindien. C'est en s'opposant à la séculaire *Loi sur les Indiens* institutionnalisant une discrimination ethnique et au livre Blanc proposant, en 1969, l'abandon pur et simple de tout particularisme et singularité, que se forme un mouvement culturel au Canada. En réponse, le gouvernement se dotera malheureusement d'une politique des revendications territoriales globales en 1973. Ainsi, tout nouveau requérant devra dorénavant se soumettre à certaines conditions et formuler ses revendications dans un langage « rationnel ». Par exemple, les revendications doivent porter sur des activités dont il a été prouvé qu'elles étaient exercées avant la période de contact et le sont toujours par les Autochtones. De même, le territoire revendiqué doit faire l'objet d'une occupation ancestrale et continue. Reposant principalement sur la définition des droits ancestraux dont la reconnaissance protège, certes, les minorités nationales autochtones d'une érosion culturelle brutale, le système de négociation de l'époque – actuellement encore en vigueur – contraint toutefois fortement les Autochtones à définir leur identité comme une somme d'essences ancrées dans la période précoloniale écartant ainsi toute possibilité de se présenter et de se représenter de manière dynamique et subjective.

C'est cette dissonance, entre d'une part les réponses de l'Etat qui conduisent le mouvement culturel à s'institutionnaliser et à l'intérieur desquelles l'action est contrainte de se développer et d'autre part la figure du sujet autochtone qui ne possède à ce moment-là aucun ancrage dans la réalité, aucune possibilité de se muer en acteur concret, qui génère la violence des années 1970.

II. La violence des années 1970 et l'impossible avènement du mouvement culturel

Pendant les années 1973-1974, des manifestations violentes ont éclaté au Canada, les plus connues étant celles de Cache Creek en Colombie-Britannique ou, en Ontario, l'occupation du parc Anicinabe par la société des guerriers ojibway, considérée comme « *le premier cas de résistance armée du XXe siècle au Canada* » (Charest et Tanner, 1992 : 5).

Ces actions violentes sont le fait de jeunes hommes scolarisés, diplômés de l'enseignement supérieur ou de vétérans résidant dans les réserves et dans les centres urbains. Ces conduites armées de nature défensives visent à rompre avec les rapports conflictuels classiques dans lesquels l'action politique est contrainte de se développer. Toutefois, l'analyse des acteurs et de leurs discours révèlent que les actions violentes se sont appuyées sur la rhétorique des mouvements de libération nationale, sur les droits humains et sur des organisations civiles canadiennes afin de tenter non seulement de détruire mais de dépasser le niveau du conflit auquel le mouvement est contraint de demeurer.

La société des guerriers ojibways qui occupe, armes au poings, le parc de Kenora en Ontario et sur laquelle repose la plupart des analyses proposées ici bouscule les échelles politiques et ethniques en s'appuyant sur d'autres mouvements aux Etats-Unis ou en Afrique mais aussi sur d'autres associations de la sphère civile canadienne. Johnson indique dans le cas de l'occupation d'Alcatraz aux Etats-Unis : « *la différence entre ce que nous voyons dans*

ces actions (l'opposition des Mohawks contre les violations d'un traité) c'est qu'elles sont locales et principalement tribales. L'occupation d'Alcatraz fut multi-tribale et attira l'attention, fut couverte par les médias, et soutenue à l'échelle internationale » (1994 : 69).

L'injustice, les droits de l'homme sont mobilisés afin de dépasser les structures légales comme le titre Indien et les traités qui structurent les négociations territoriales dans le cadre de l'Etat-nation et ainsi d'élever le droit dans sa dimension morale et non plus uniquement normative. Louis Cameron, chef de cette organisation déclare : « *Vous vous retrouvez parmi les Blancs, des étrangers en train de jouer leur jeu dans lequel ils contrôlent tout. Ce n'est pas une question de droit civil ou de droit juridique. Ce que nous défendons, quand nous prenons les armes, c'est un droit de l'homme. Quand la vie d'un millier de personnes est menacée, nous ne pouvons accepter les méthodes juridiques parce qu'elles impliquent des procédures trop longues* » (Lefebvre, 1975 : 8). Il ne s'agit pas de détruire physiquement les fonctionnaires, les représentants du pouvoir colonial mais de rompre avec les institutions normatives qui régulent les relations entre la société civile canadienne et les Autochtones. Le refus du droit canadien est également justifié par la longueur des procédures mise en parallèle avec le temps de la vie, de l'expérience qui lui est court, spontané, immédiat. Le projet de société au centre du mouvement fait référence aux droits humains, à une « *morale minimale* » pour reprendre les mots de Michael Walzer (2004) et à une rupture avec le droit canadien que l'organisation juge aliénant et incompatible avec la « *politique de la vie* »¹ qu'ils défendent.

Le refus de la légitimité du droit canadien au profit des droits humains les contraint à faire appel à de nouveaux tribunaux non plus nationaux (Cour supérieure des provinces ou Cour Suprême) mais internationaux dans la mesure où comme le souligne Boudreault, « *la dynamique juridique et politique des peuples du Canada est circonscrite par les délimitations géopolitiques qui lui sont imposées par les acteurs de l'histoire du colonialisme dans les Amériques* » (2003 : 46). Cet effort de dépassement de la structure coloniale vers une échelle globale – seul espace capable pour le moment de reconnaître leur identité d'autochtone – se concrétisera quelques années plus tard lorsque la lutte prendra le chemin des Nations Unies mais dont l'efficacité demeurent encore incertaine².

Concernant la légitimité du recours à la violence, Louis Cameron insiste : « *Notre guerre est une guerre juste. Nous combattons l'oppression, nous luttons contre les profiteurs qui défendent des intérêts privés. Le peuple indien est justifié de faire ce qu'il fait : les nôtres ont été tués par centaines au cours des dix dernières années* » (Lefebvre, 1975 : 7). On retrouve ici la rhétorique de la violence de libération coloniale dont parle Fanon et Memmi. « *Nous nous battons à la vie, à la mort. Nous devons le faire de cette façon, car c'est la seule si nous voulons être libre* » (Ibid. : 11). La liberté qu'évoque ici le leader ne traduit pas le moment fondateur d'un sujet émergent à travers la violence au sens de Sartre³, mais signifie la possibilité du sujet autochtone de se développer librement au sein de la vie sociale canadienne. A l'inverse, l'oppression relève de l'impossibilité, pour le sujet à exister comme tel au sein de la société civile canadienne. Les logiques d'action violente revêtent une forte charge subjective et sont tournées vers la résistance contre les injonctions dominantes et la création d'une identité propre. Il s'agit comme l'indique si justement Touraine « *de changer la vie plus encore que de transformer la société* » (Touraine, 1997, p. 132). Or, les réponses

¹ L'expression est d'Anthony Giddens cité par Touraine (2001).

² L'assemblée générale des Nations Unies a voté, en septembre 2007, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, mais le Canada, les Etats-Unis, l'Australie et la Nouvelle-Zélande ont refusé de signer. Elle ne s'applique donc pas sur le territoire national et n'a donc pas grande efficacité pour le devenir des peuples autochtones malgré les protestations des associations nationales et provinciales.

³ Voir la préface bien connue de Sartre à l'ouvrage de Fanon, *Les damnés de la terre* (Date).

de l'Etat au mouvement autochtone ne laisse aucune place à la subjectivité et se développe dans un espace social et rationnel à l'intérieur duquel « *il n'y a pas de différence sans inégalité* » (Tabboni, 2001). C'est, en somme, l'absence de structures, de rapports sociaux adéquats grâce auxquels le sujet autochtone pourrait se muer en acteur qui autorise l'émergence de la violence.

La dissociation, l'éclatement de la conscience autochtone et de l'action politique empêche toute possibilité de continuité du mouvement culturel et donc toute potentialité de changement. En lieu et place du mouvement embryonnaire, se déploie la violence. Celle-ci révèle l'avènement impossible d'un mouvement culturel sous le poids des contraintes sociales.

III. Repli sur soi et hyper-sujet

Fortement réprimé par le pouvoir, condamné par les organisations politiques qui tente tout de même de reprendre certaines de ses revendications, le sujet autochtone se replie dans la sphère privée. Exclu de tout espace public d'autonomie, de toute participation à la sphère civile, les jeunes, les vétérans et la génération des pensionnats se replient sur l'espace familial ou intime, renouent avec le shamanisme. La réserve est rejetée au profit d'un « *ancrage sur des espaces où passé et tradition ont laissé leurs repères* » (Balandier, 1984). Ainsi lorsque j'ai accompagné un Innu d'une quarantaine d'années à son campement familial en bordure d'un lac, celui-ci a déclaré : « *ça y est, on est chez nous. Ici c'est propre, c'est pas comme la réserve. Mais là-bas c'est pas chez nous* ». Le territoire ancestral constitue dès lors un élément fondamental de l'activité du sujet. Les liens entre territoire et culture sont, pour les jeunes, « *moins affirmés comme une réalité tangible que comme une aspiration* » (Vincent, 2009 : 267). L'auteure indique que les jeunes fréquentent aujourd'hui le territoire pour « *s'assurer que l'on continue de vivre en Innu mais aussi échapper quelque peu à l'emprise de la culture euro-québécoise* » (2009 : 266). Le rejet de la culture dominante et la volonté de se replier sur la culture traditionnelle, dont le territoire constitue pour les Autochtones la matrice, guident désormais l'activité du sujet au détriment de principes d'ordre universel.

Parallèlement au repli du sujet sur ces espaces traditionnels, ancestraux inscrits dans la localité, le mouvement amérindien tend à devenir de plus en plus particulier et lié à des spécificités culturelles, ethniques. Il s'enlise dans la définition des droits ancestraux propres à chaque communauté, à chaque groupe ethnique dépendamment de ses pratiques ancestrales. Les gouvernements n'acceptent également de négocier que sur les terres et non sur la question de l'autonomie politique⁴.

Le sujet se développe désormais exclusivement sur une base traditionnelle et se vide peu à peu de son fondement moral. L'égalité perd de son importance au profit d'une revendication essentiellement singulière. L'identité revêt dès lors une fonction symbolique primordiale que l'appel à la tradition, à l'histoire, à la mémoire vient soutenir. Il n'y a plus dès lors déficit de sens mais pléthore.

IV. Violence métropolitaine et épuisement du mouvement amérindien

Malgré l'institutionnalisation du mouvement amérindien et le repli du sujet sur des espaces communautaires depuis la seconde moitié des années 1970 jusqu'à la fin des années 1980, c'est avec beaucoup de surprise que le Canada voit éclater, à l'été 1990, des affrontements meurtriers communément appelés « crise d'Oka ». Si la violence des années 1970 n'avait suscité que peu d'intérêts de la part des intellectuels surpris par le « *réveil*

⁴ Les textes gouvernementaux parlent notamment de « groupes autochtones » et non de « nations ».

autochtone » (Don Whiteside, 1973), la « crise d'Oka » a fait l'objet d'un traitement médiatique particulièrement important au Canada mais aussi sur la scène internationale. D'autres violences, approximativement à la même période, débordent également le conflit institué et suivent grossièrement le même schéma⁵.

1. La « crise d'Oka »

En juillet 1990, des Mohawks de Kanasetake près de Montréal érige des barricades sur les routes provinciales afin d'empêcher la vente d'un terrain appartenant à la municipalité d'Oka qui permettrait l'agrandissement d'un terrain de golf. Cette parcelle abriterait en effet un cimetière ancestral mohawk. L'affrontement durera 78 jours entre la sécurité du Québec puis l'armée appelée en renfort et les Mohawks assistés de Warriors dont certains se révéleront être des vétérans de la guerre du Vietnam.

Lorsque la sécurité du Québec sur ordre du maire d'Oka cherche à passer les barricades, une quinzaine de jours après leur érection, une fusillade éclate et un jeune policier décède. Les Mohawks légitiment leur action en se posant comme une nation. « *Ce n'est pas un acte criminel, c'est un acte de guerre* » indique la porte-parole Ellen Gabriel. Elle déclare également « *On est une nation aussi. Une nation ne donne pas ses armes à une autre nation. C'est comme le Canada* ». Les revendications des Mohawks portent sur la reconnaissance du terrain de golf comme étant un territoire indien et sur des griefs plus généraux contre le gouvernement que les Mohawks souhaitent voir juger par la Cour internationale de la Haye. Les gouvernements provincial et fédéral tardent à réagir et la municipalité maintient sa position sur le terrain de golf. Les négociations n'avancent guère et chacun campent sur ces positions. L'armée prend le relais et sécurise la zone à partir d'Août et jusqu'au règlement du conflit en septembre. Si les deux adversaires arborant treillis, casques et armes automatiques se montrent provoquant et s'intimident réciproquement de part et d'autres des barricades, cette période ne fera aucun mort mais en revanche de nombreux blessés. Les assiégés se rendent finalement au mois de septembre. Ceux-ci appartenaient principalement à la Long House, un groupe traditionaliste mohawk. Il est intéressant de noter que l'élection d'Ellen Gabriel, une artiste peintre de Kanasetake, comme porte-parole n'est pas la signe d'une modernité avancée reconnaissant l'égalité des femmes dans les institutions de pouvoir comme pouvait le penser à l'époque une journaliste de Radio Canada mais comme l'indique la présidente de Femmes Autochtones du Québec une conséquence des tradition mohawks qui veulent que ce soit les mères de clans qui élisent leurs chefs en temps de crise.

2. Nationalisme et décharge de sens

Si la dimension historique du conflit ne peut être occultée⁶, nous ne pouvons néanmoins pas ignorer que d'autres manifestations violentes éclatent dans des localités très éloignées. Ces foyers très disparates nous confortent dans l'idée que le contexte local, s'il est pourvoyeur d'étincelles n'explique que partiellement le sens de l'action. En revanche, le rapport du sujet à la réalité, en somme au conflit entre les Autochtones et l'Etat canadien semble éclairer encore ici davantage la violence. Les quelques entretiens que nous avons menés avec d'anciens activistes mais qui restent à intensifier nous engagent à formuler l'hypothèse suivante.

⁵ A Winnipeg, les Ojibways bloquent l'avenue centrale. En Ontario, d'autres bandes bloquent le chemin de fer.

⁶ Pour les historiens (Boudreault, Dickinson), la situation était beaucoup plus complexe que le simple problème d'agrandissement d'un terrain de golf et la protection d'un cimetière mohawk. Il s'agissait plutôt « *d'une résurgence d'un conflit vieux de plus de cent ans. On doit même remonter à 1718, année de la concession de la seigneurie du lac-des-deux montagnes pour comprendre les principaux paramètres de cette affaire* » (Boudreault, 2003 : 24).

La violence des années 1990 se manifestent d'une part lorsque le mouvement amérindien atteint un haut niveau d'institutionnalisation et d'autre part lorsqu'il se concentre sur les problèmes fonciers.

Si la violence des années 1970 comme dans le cas de l'occupation du parc Anicinabe prend sa source dans un différend territorial, celui-ci est rapidement dépassé au profit d'enjeux plus élevés. En revanche, la violence, lors de la « crise d'Oka », diffère dans la mesure où l'enjeu national supplante rapidement la question des terres. Comme l'indique, en 2000, le premier ministre québécois de l'époque chargé des affaires autochtones, la remise du terrain de golf ne résout pas les causes profondes de la violence. Celle-ci semble ainsi déborder le mouvement amérindien dont les négociations menées depuis le milieu des années 1990 n'apporte aucune solution concrète à la question du nationalisme. La violence vient en somme dire le déclin, l'épuisement du type de conflit qui oppose l'Etat et les Autochtones.

En effet, la « crise d'Oka » met en évidence une violence métapolitique (Wieviorka, 2005) dont la pléthore de sens prend sa source dans une culture autochtone désormais seule capable de combler le vide du sujet suite aux impasses du mouvement culturel des années 1970. Les principes ne combinent plus égalité et différence mais sont d'ordre exclusivement nationaliste. La propriété des terres, le caractère distinct des Autochtones, leur existence en tant que nation traduit non pas un désir d'autonomie mais d'indépendance, de sécession avec l'ensemble de la société canadienne. Un des leaders autochtone canadien venu apporter son soutien aux assiégés déclare : « *Nous ne sommes pas Canadiens et nous ne le serons jamais* » et rappelle ainsi la rupture entre l'engagement passé des nations autochtones aux côtés de la Couronne lors des guerres mondiales et la position actuelle.

La société civile québécoise réagit de manière divisée à ces manifestations violentes. Si certains trouvent légitime par relativisme culturel l'usage de la violence ou si d'autres relèvent l'absurdité de la situation « *tout ça pour un terrain de golf!* », une autre partie expriment un racisme culturel face à ces soi-disant opprimés qui ne paient pas de taxe et vivent aux crochets du gouvernement. Le racisme vient également dire d'une certaine façon l'épuisement du mouvement de revendication comme nous avons pu le montrer ailleurs (Capitaine, 2008). Cet affrontement entre les deux solitudes poussera la Commission des Droits de la Personne et des Droits de la Jeunesse à publier un rapport titré « *le choc collectif* » (Goulet, 2006) qui ouvrira sur de nouvelles perspectives tant du côté autochtone que du gouvernement canadien.

4. Vers de nouvelles pistes

Pendant les années 1990, le gouvernement canadien mettra en place une commission royale sur les peuples autochtones à laquelle participent des centaines de chercheurs afin d'instaurer une nouvelle relation avec les peuples autochtones. L'une des conclusions de la commission est la mise en place d'une nouvelle politique afin de négocier avec les Autochtones leur autonomie politique et économique et pas seulement des terres. Parallèlement au repli du sujet sur des espaces intimes et mémoriels, l'action autochtone s'est, à partir de la « crise d'Oka », tournée principalement vers des luttes alternatives (le mouvement féministe, l'intégration des Autochtones au tissu urbain, les marches contre le racisme, les luttes écologiques ou encore le mouvement global indigène à l'ONU) qui leur permettent d'affirmer leur subjectivité en dehors des cadres strictement ethnique ou national.

Conclusion

La violence des années 1970 n'est pas orientée exclusivement vers la destruction. Elle comporte une forte dimension subjective qui relève de principes positifs n'excluant pas l'autre mais cherchant à transformer la vie sociale, « *le vivre ensemble* » selon les mots de Touraine. Si elle n'entre pas pleinement dans le concept de violence forgé par Wieviorka (2005), il est intéressant de noter qu'elle n'infléchit pas le cadre du conflit qui demeure exclusivement foncier et les acteurs essentiellement ethniques conformément aux directives du gouvernement fédéral. En revanche, la « crise d'Oka » qui rentre pleinement dans un schéma guerrier dont la destruction de l'autre demeure une composante essentielle, transforme le mouvement amérindien et parvient à élever le niveau de conflit en inscrivant désormais l'autonomie politique dans le cahier des négociations⁷. Paradoxalement, la « crise d'Oka » par sa radicalité génère une nouvelle forme de vivre ensemble dont la constitution d'une nouvelle province, le Nunavut, gouvernée par les Inuits en sont les prémisses.

La violence culturelle ou communautaire n'est pas nécessairement sectaire. La violence culturelle peut être bonne lorsqu'elle pousse l'Etat à reconnaître le sujet, à redéfinir les frontières de la société civile afin que celui-ci puisse s'y développer et se muer en acteur dans la mesure où cet effort est profitable à l'ensemble des individus composant la société civile et non exclusivement un groupe ethnique. A l'inverse, elle est mauvaise lorsqu'elle est déchargée d'un trop plein identitaire reposant sur une somme d'essences ancrées dans une perspective a-historique. Lorsque Gérard Bouchard présenta avec Charles Taylor, le rapport de la commission sur les accommodements raisonnables au Québec il dit « *Est-ce qu'on connaît un seul article présentant un argumentaire solide et convaincant démontrant de façon concrète en quoi la diversité ethnique est une source d'enrichissement culturel ? Certes, il y a des études sur l'enrichissement économique du Québec. Mais sur le plan culturel, la chose est quasi impossible à trouver* ». Si nous ne pouvons en effet, prouver que la reconnaissance du sujet et de ses demandes produisent une société civile plus juste et ainsi toujours plus proche de son idéal, nous pouvons néanmoins par le négatif, par l'analyse de l'émergence de la violence, montrer que leur non-reconnaissance favorise l'apparition d'un repli sur soi qui débouche malheureusement sur des manifestations communautaires et une représentation de soi essentialisée au sein de laquelle l'altérité ne peut être qu'exclue.

Bibliographie

Balandier G., 1984, *Le désordre*, Fayard, Paris

Boudreault R., 2003, *Du mépris au respect mutuel. Clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*, Ecosociété, Montréal.

Capitaine B., 2008, « Des droits culturels aux droits ancestraux. Violence et racisme aux marges du mouvement amérindien au Québec », *Actes du XVIIIe congrès de l'AISLF, CR3*, Istanbul, http://w3.aislf.univ-tlse2.fr/cr3/cr3_renc_2008_Capitaine.pdf.

Capitaine B., Marsac A., 2009, « Du « cas-limite » de Georg Simmel à la conceptualisation de la violence par Michel Wieviorka. Une exploration des marges du conflit », *Emulations*, n° 5, Vol. 3, pp. 34-42.

Charest P., Tanner A., 1992, « Présentation. La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, n° 3, p. 5-16

Dubet F., 1994, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris.

⁷ La première politique du gouvernement fédéral adoptée afin de régler la question de l'autonomie date de 1992.

- Fanon F., 2002, *Les damnés de la terre*, La découverte, Paris.
- French L., and Hornbuckle J., 1977-1978, « An Analysis of Indian Violence: The Cherokee Example », *American Indian Quarterly*, Vol. 3, No. 4, pp. 335-356.
- Frideres J. S., 1998, *Aboriginal Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*, Prentice Hall, Scarborough.
- Goulet J.-G. A., « Maîtres chez nous : Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones au Québec », *Anthropologie et Sociétés*, Volume 30, numéro 1, 2006, p. 187-201.
- Joas H., 1999, *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris.
- Johnson T., 1994, « The Occupation of Alcatraz Island : Roots of American Indian Activism », *Wicaso Sa Review*, Vo. 10, N°2, pp. 63-79.
- Lefebvre M., 1975, « Après Kenora, la caravane des Autochtones. Entrevue avec Louis Cameron », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. V, N°1, pp. 5-13.
- Martin T., 2009, à paraître, « Une guerre peut en cacher une autre », in Beaulieu A., Chaffray S., Eds, *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e-XX^e siècle) : Hommage à Denys Delâge et Réal Ouellet*, Presses de l'Université Laval, Québec.
- Michaud Y., 2000, « Violence et douceur du commerce », in Ferenczi T. (ss. la dir.), *Faut-il s'accomoder de la violence ?*, Complexe, Paris, pp. 23-34.
- Simard J.J., 2003, *La réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Septentrion, Sillery.
- Simmel G., 2003, *Le conflit*, Circé, Belval.
- Tabboni S., 2001, « Il n'y a pas de différence sans inégalité », in Wieviorka M. et Ohana J. (ss. la dir.), *La différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy*, Balland, Paris.
- Touraine A., 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble. Egaux et différents*, Fayard, Paris.
- Touraine A., 2001, « Égalité et différence », in Wieviorka M. et Ohana J. (ss. la dir.), *La différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy*, Balland, Paris.
- Touraine A., 2005, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris.
- Walzer M., 2004, *Morale maximale, morale minimale*, Bayard, Paris.
- Whiteside D., 1973, « Toute bonne couverture a quatre coins : comparaison de l'administration des affaires autochtones au Canada et aux États-Unis », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. III, N°3-4.
- M., 2005, *La violence*, Hachette, Paris.
- Wieviorka M. dir. 2007. *Les sciences sociales en mutation*, Sciences humaines, Auxerre.