

Université de Montréal

**Au-delà des oléoducs : une analyse du discours des mouvements de résurgence
autochtone Tiny House Warriors et Water Protectors**

Par

Gavin M. Furrey

Département de science politique

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en science politique, option avec
mémoire

Août 2020

© Gavin M. Furrey, 2020

Université de Montréal

M.A. : Département en science politique, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :

Au-delà des oléoducs : une analyse du discours des mouvements de résurgence autochtone Tiny
House Warriors et Water Protectors

présenté par

Gavin M. Furrey

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Martin Papillon

Pascale Dufour

Françoise Montambeault

Remerciements

J'adresse mes sincères remerciements aux personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de ce mémoire.

En premier lieu, je remercie mon directeur de recherche, Martin Papillon, qui m'a guidé dans mon travail et qui a consacré beaucoup de temps et d'effort pour m'aider à réaliser ce projet.

Je remercie aussi plusieurs ami.e.s qui m'ont aidé avec les corrections linguistiques et qui m'ont offert leurs avis critiques : Stéphanie Doucet-Champeau, Daphné Esposito, Chloé Doucet, Nadia Aubin, Lisa Van Campenhout et Simon Dabin.

Finally, I would like to thank my family and friends who have listened to me toil over this work for quite a while. Well, here it is. All done.

Résumé

Ce mémoire s'intéresse aux mouvements sociaux autochtones d'opposition aux oléoducs. Nous cherchons à comprendre pourquoi ces mouvements privilégient l'occupation territoriale comme mode d'action et surtout, quel sens ils donnent à ce type d'action. Nous examinons spécifiquement deux organisations, l'International Indigenous Youth Council (qui s'inscrit dans le mouvement des Water Protectors) opposé à l'oléoduc Dakota Access aux États-Unis, et les Tiny House Warriors, opposé.e.s à l'oléoduc Trans Mountain au Canada. Afin de mieux comprendre ces mouvements, nous avons effectué une analyse de discours à partir de 25-30 vidéos publiées sur Facebook et YouTube pour chaque groupe. Nos résultats mettent en évidence que ces mouvements ne s'opposent pas seulement aux oléoducs, ils ancrent en fait leur action dans un long héritage de résistance au colonialisme de peuplement et dans un projet plus large de (re)construction identitaire, s'inscrivant dans une éthique de la résurgence autochtone. Nous démontrons comment ces mouvements représentent l'occupation comme une *réoccupation*, à la fois physique et symbolique, du terrain politique. Ainsi, ces mouvements réaffirment par le fait même leurs systèmes de gouvernance traditionnels et leurs pratiques spirituelles. En ce sens, l'opposition aux oléoducs devient presque secondaire, un prétexte pour des objectifs plus larges. Nous soutenons également que bien que ces deux mouvements s'inscrivent dans une même éthique de la résurgence, celle-ci se manifeste différemment en raison du contexte, mais aussi de l'histoire coloniale et des cultures au sein desquelles ces mouvements s'inscrivent. La résurgence autochtone doit en ce sens être située historiquement et culturellement.

Mots clés:

Peuples autochtones, oléoducs, mouvements sociaux, Tiny House Warriors, Water Protectors

Abstract

This dissertation is interested in indigenous social movements opposing oil pipelines. We are trying to understand why these movements favour territorial occupation as a mode of action and above all, what meaning they give to this type of action. We are looking specifically at two organizations, the International Indigenous Youth Council (part of the Water Protectors movement) opposed to the Dakota Access pipeline in the United States, and the Tiny House Warriors, opposed to the Trans Mountain pipeline in Canada. In order to better understand these movements, we carried out a discourse analysis from 25-30 videos published on Facebook and YouTube for each group. Our results show that these movements do not only oppose the oil pipelines, they in fact anchor their action in a long legacy of resistance to settler colonialism and in a broader project of (re)construction of identity, which is part in an ethics of indigenous resurgence. We demonstrate how these movements represent occupation as a *re*occupation, both physical and symbolic, of political space. In doing so, these movements reaffirm their traditional systems of governance and spiritual practices. In this sense, opposition to pipelines becomes almost secondary, a mere pretext for more big picture objectives. We also maintain that although these two movements are part of the same ethic of resurgence, it manifests itself differently because of the context, but also because of the colonial history and the cultures in which these movements are embedded. In this sense, indigenous resurgence must be situated historically and culturally.

Keywords:

Indigenous Peoples, Oil Pipelines, Social Movements, Tiny House Warriors, Water Protectors

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	ii
Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières	v
Liste des tableaux	vii
INTRODUCTION	1
1.1 Questions de recherches et approche théorique.....	3
1.2 Présentation des cas.....	7
1.3 Plan du mémoire.....	10
CHAPITRE 2 : CADRE THÉORIQUE	13
2.1 L'étude des mouvements sociaux.....	13
2.2. Les mouvements de réoccupation autochtones, le colonialisme et l'éthique de la résurgence.....	22
2.2.1 Colonialisme et représentation du territoire.....	24
2.2.2. Une éthique de la résurgence.....	30
2.3 Méthodologie.....	39
CHAPITRE 3 : L'INTERNATIONAL INDIGENOUS YOUTH COUNCIL...47	
3.1 Contexte historique.....	47
3.2 Les premiers pas de l'occupation et l'émergence de l'International Indigenous Youth Council	55
3.3 Description des camps, ce qui s'y passe, les différent.e.s acteurs et actrices présent.e.s.....	59
3.4 Quel sens donner à l'action du IYIC à Standing Rock ?.....	65
3.4.1 Le caractère spirituel de l'action militante.....	67
3.4.2 « <i>Protectors, not protestors</i> ».....	70
3.4.3 « <i>The Seventh Generation</i> » : l'identification à la jeunesse autochtone.....	73
3.4.4 Le discours de l'IYIC, un discours de résurgence ?.....	77
3.5 Conclusions.....	87
CHAPITRE 4 : LES TINY HOUSE WARRIORS.....	90
4.1 Historique de la mobilisation des Tiny House Warriors.....	91
4.2 Description du projet et les différent.e.s actrices et acteurs présent.e.s.....	99

4.3 Les premiers pas de l'occupation et l'émergence des Tiny House Warriors.....	102
4.4 Quel sens donner aux actions des Tiny House Warriors ?....	106
4.4.1 Une articulation juridique du lien au territoire... 107	
4.4.2 La violence envers les femmes et le racisme : « man camps » et la GRC	112
4.4.3 La critique des institutions canadiennes et des « sell outs »	116
4.4.4 Une éthique de la résurgence ?	124
4.5 Conclusions.....	128
 CHAPITRE 5 : UN REGARD COMPARATIF.....	 131
5.1 Un travail identitaire distinct : panautochtonisme et nationalisme...131	
5.2 Lien au territoire : protection et affirmation.....137	
5.3 La réappropriation des traditions de résistance et leur réarticulation dans le présent.....	139
5.4 Le rejet des normes coloniales.....	142
5.5 Conclusions	144
 CONCLUSIONS.....	 146
 Annexe A.....	 162
Annexe B.....	163

LISTE DES GRAPHIQUES

Tableau I : Résultats de l'analyse du discours de l'International Indigenous Youth Council....	66
Tableau II : Résultats de l'analyse du discours des Tiny House Warriors.....	107

Introduction

Au cours des dernières années, les mouvements sociaux autochtones d'occupation du territoire pour protester contre des projets d'extraction de ressources ont attiré l'attention de la population américaine et canadienne. Au Canada, par exemple, une série de blocus ferroviaires et routiers en appui à l'opposition des chefs traditionnels de la nation Wet'sewet'en au passage sur leurs terres ancestrales du gazoduc Coastal GazLink en Colombie-Britannique s'est transformée en crise nationale en l'hiver 2020 (LaSalle 2020). Toujours en Colombie-Britannique, le mouvement des Tiny House Warriors, encore actif au moment de la rédaction de ce mémoire, continue d'occuper un terrain afin de bloquer le chantier de construction de l'oléoduc TransMountain (Brake 2018 ; Petruk 2020). Aux États-Unis, des campements de solidarité en opposition à l'oléoduc Dakota Access au Dakota du Nord a aussi fait la une des journaux en 2016 et 2017 (Bengal 2016 ; Simon 2017 ; Estes & Dhillon 2019).

Ces stratégies d'occupation du territoire ne sont pas nouvelles. En fait, elles s'inscrivent dans un répertoire d'action collective (Tilly 2013) bien établi au sein des communautés autochtones en Amérique du Nord et ailleurs depuis les années 1970 et même avant (Deloria 1994 ; Estes 2019). Pour beaucoup, y compris les grands médias et les politicien.ne.s, ce ne sont que des mouvements de protestation parmi d'autres. Pourtant, les activistes eux-mêmes rejettent cette description. Ils et elles décrivent leur action non pas comme une simple protestation, un blocus ou une occupation stratégique, mais parlent plutôt de *réoccupation* et d'affirmation de leur autorité et du lien profond, souvent spirituel, qui les unit avec le territoire. Par exemple, les Water Protectors (WP), le nom que se donnent les manifestant.e.s qui ont campé pendant onze mois à Standing

Rock dans le Dakota du Nord, parlent de l'occupation comme une « cérémonie de masse centrée sur la prière¹² » (Danny Grassrope, Lower Brule Sioux, cité par Simon 2017, ma traduction). Au Canada, les Tiny House Warriors (THW) qui résistent au projet d'expansion de l'oléoduc Trans Mountain font aussi référence à leur action en des termes beaucoup plus larges que la simple opposition à un oléoduc. L'objectif des THW est « d'affirmer les lois et l'autorité *secwepemc* » en bloquant l'accès à leur territoire (Tiny House Warriors : s.d.).

Ce mémoire s'intéresse à ces stratégies d'occupation, ou plus précisément pour reprendre le langage des protagonistes, de *ré*occupation à partir des cas des Tiny House Warriors au Canada et de l'International Indigenous Youth Council (IIYC), un groupe associé aux Water Protectors de Standing Rock³. L'objectif de cette étude est de mieux comprendre le sens de ces actions de *ré*occupation. Pourquoi les Tiny House Warriors et les Waters Protectors choisissent-ils une telle approche afin de contrer des projets d'infrastructures malgré le fait que ces derniers aient reçu l'approbation des autorités règlementaires compétentes ? Après tout, les risques et les coûts associés à cette approche sont nombreux puisqu'ils se situent sur le terrain de l'illégalité, même sous le coup d'injonctions des tribunaux. Les Water Protectors ont été mordu.e.s par des chiens policiers, aspergé.e.s de jets d'eau pendant une nuit glaciale, et ont résisté aux hivers rigoureux du *Midwest* pour protéger le *Mni Sose* (le nom Lakota pour le fleuve Missouri) (Simon 2017 ; Estes 2019). Les militant.e.s du groupe Tiny House Warriors ont été arrêté.e.s à de nombreuses reprises

¹ Nous avons choisi de traduire les citations insérées directement dans le texte. Cependant, quand il s'agit des citations tirées des données ou de citations en bloc, nous conservons les versions originales en anglais afin d'en respecter autant que possible le sens et le contexte.

² Les références au corpus des vidéos sont en annexe. Elles sont citées en identifiant la source (Facebook ou YouTube) et la date de publication afin de pouvoir les retrouver en annexe.

³ Nous tenons à souligner que nous parlons des données collectées sur l'International Indigenous Youth Council, puisque le terme « Water Protectors » recouvre aujourd'hui de multiples mouvements et acteurs et actrices.

et ont été victimes d'intimidation de la Gendarmerie Royale du Canada (GRC), y compris avec des hélicoptères volant à basse altitude (Tiny House Warriors 2019)⁴, et ont été blessé.e.s lors les confrontations avec les autorités (Martens 2019). La *réoccupation* comme stratégie ne semble donc pas être une action particulièrement facile ou sécuritaire. De plus, il existe d'autres avenues pour résister aux oléoducs. La tribu des Sioux de Standing Rock, avec d'autres tribus autochtones le long du tracé de l'oléoduc Dakota Access, a déposé au moins trois actions en justice pour empêcher la construction (Delaney 2019). En outre, l'International Indigenous Youth Council a tissé de nombreuses alliances avec des groupes environnementaux et a effectué des démarches de lobbying auprès des autorités américaines compétentes et des membres du Congrès pour arrêter la construction de l'oléoduc. Les Tiny House Warriors ont aussi tissé des alliances, contacté l'Amnistie internationale, défilé à Vancouver et à Victoria et ont participé à une conférence à Toronto pour sensibiliser le public à leur résistance. Pourtant, le cœur de leur action reste la *réoccupation*. Les Water Protectors et les Tiny House Warriors auraient aussi pu choisir de négocier des ententes avec les promoteurs des projets afin d'en tirer un bénéfice (Papillon et Rodon 2017). La question se pose donc : comment expliquer l'importance de ce mode d'action ?

1.1 Questions de recherches et approche théorique

Nous cherchons à mieux comprendre la *réoccupation* comme mode d'action, notamment en identifiant le sens donné à ce type d'action par les protagonistes eux-mêmes. La comparaison des THW et des WP permettra de mettre en évidence les points de convergence dans les finalités et dans le sens donné à l'action, mais aussi les différences dans leurs modalités d'action et dans leur représentation de la *réoccupation*. Nous nous penchons donc sur trois questions principales de

⁴ Ce vidéo ne paraît pas dans données, et donc la citation se trouve dans la bibliographie.

recherche : 1) comment peut-on expliquer l'importance de la réoccupation comme modalité d'action pour des peuples autochtones ? ; 2) quel sens peut-on donner à ce type d'action ? ; et 3) est-ce que la représentation du sens de ces actions varie d'un mouvement de réoccupation à un autre ?

Pour répondre à ces questions, ce mémoire s'inspire de deux corpus théoriques distincts, mais complémentaires : l'étude des mouvements sociaux et l'analyse de la résurgence autochtone. En ce qui concerne l'étude des mouvements sociaux, nous nous intéresserons surtout aux approches constructivistes de l'action collective, qui comme nous le verrons, se concentrent sur le processus de représentation et de production identitaire des mouvements sociaux. Cette approche met moins l'accent sur les moyens stratégiques de l'action collective que sur la motivation et le sens attribué aux actions de ces mouvements. Nous nous pencherons en particulier sur les différentes conceptions du « travail identitaire » afin de mieux conceptualiser comment ce travail est effectué dans le contexte de nos études de cas. Une telle approche conduit logiquement à se concentrer sur le sens de l'action du point de vue des acteurs et actrices, ce qui nous permettra de faire le lien avec les théories de la résurgence autochtone. Ces théories de la résurgence peuvent être décrites comme des propositions normatives afin de développer au sein des communautés autochtones des pratiques et des stratégies de résistance au colonialisme « par le bas », c'est-à-dire non pas par la négociation d'un nouveau cadre institutionnel avec l'État, mais plutôt par la ré-émergence au quotidien des pratiques, coutumes et modes de gouvernes propres aux communautés concernées.

Sur le plan méthodologique, ce mémoire présente les résultats d'une analyse de discours des principaux acteurs et actrices de ces deux mouvements depuis le mois de septembre 2016 jusqu'à la fin de juin 2019. Le corpus est composé des vidéos que ces groupes ont mis sur leurs pages Facebook et YouTube, ainsi que des mises à jour, déclarations et autres informations qui sont publiées sur Facebook et sur leurs sites Web. À défaut de pouvoir faire des observations participantes ou des entretiens, ce qui est fort complexe dans le contexte des mouvements autochtones, parce qu'ils sont souvent sursollicités, il s'agit d'une source fertile pour l'analyse de discours. Cette approche permet d'éviter le filtre médiatique des reportages ou autres sources d'informations secondaires. Elle permet aussi de se concentrer sur le discours explicitement destiné à un grand public, et qui vise à expliquer et justifier le mouvement, donc à le représenter dans l'espace public. Sur le plan théorique, ce matériau fournit un potentiel riche. Les activistes dans les deux groupes se sont servi des médias sociaux pour contrer le discours des grands médias sur leurs mouvements, mais aussi pour assurer leur sécurité face aux autorités et pour favoriser la création d'une certaine solidarité et faciliter les recrutements. C'est à travers ces représentations par l'entremise des médias sociaux que les non-autochtones comme moi apprennent l'existence de ces mouvements et peuvent se familiariser avec leurs revendications. Nous reviendrons plus en détail sur les enjeux méthodologiques liés à cette étude dans le deuxième chapitre.

Au fil de ce mémoire, nous avançons que la *réoccupation* est en fait beaucoup plus qu'une tactique d'opposition à un projet, que ce soit un oléoduc comme pour les deux mouvements étudiés, un projet minier ou autre. La réoccupation s'inscrit en fait pour les peuples autochtones dans un mouvement plus large d'affirmation identitaire et de décolonisation par la pratique que l'on peut associer à une éthique de la résurgence.

Nous verrons que les THW et l'IIYC utilisent un discours liant la production identitaire (qui sommes-nous ? qui représentons-nous ?) et les pratiques ancestrales (d'où venons-nous ?) à l'occupation territoriale. Celle-ci s'inscrit en ce sens dans la continuité plutôt que dans la rupture et sert de point d'ancrage pour des revendications beaucoup plus larges liées à la lutte des populations autochtones contre les multiples formes que prend le colonialisme. Nick Estes (Lower Brule Sioux Tribe) a décrit le mouvement #NoDAPL (l'ensemble de camps et de protestations se proclamant contre le Dakota Access Pipeline - DAPL) et d'autres mouvements autochtones similaires comme des « moments » de construction de la théorie décoloniale. De tels mouvements présentent « les possibilités politiques d'imaginer et de réinventer la décolonisation autochtone et le projet politique de se libérer - la liberté pour nous-mêmes et pour la planète » (2019 : 5, ma traduction). Selon Estes, malgré le fait que DAPL ait été réalisé, le mouvement n'a pas échoué, car « il a fourni, pendant un bref instant, une vision collective de ce que l'avenir pourrait être » (2019 : 5, ma traduction).

Pour mieux saisir le sens de ces actions, il faut donc les situer dans le contexte colonial, mais aussi s'intéresser au « travail identitaire » qui est effectué par ces activistes. Nous avançons que ce type de travail identitaire comprend deux volets : consolider les fondements de l'identité du mouvement et sa légitimité comme « gardien » ou « protecteur » de la Terre ; et inscrire le mouvement dans la continuité, notamment des pratiques ancestrales et des actions passées, afin d'en affirmer la légitimité historique. La réoccupation est donc un vecteur de processus interactifs entre des activistes pour négocier, adapter et créer une identité autochtone qui s'inspire du passé, mais qui s'applique aux réalités contemporaines.

Au-delà de ces points communs, nous verrons que la représentation de la réoccupation varie en fonction de la tradition de résistance et des réalités contemporaines des acteurs et actrices de chacun des mouvements. Donc, le lieu compte, la culture compte, l'histoire compte, le contexte politique compte, mais aussi le choix du nom compte pour comprendre le contenu de ces mouvements qui, bien que semblables, opèrent un cadrage discursif différent afin de justifier et construire leur action. Nous verrons, par exemple, que les THW mobilisent un discours surtout juridique et mettent l'accent sur les femmes comme principales victimes du colonialisme, alors que l'IYC mobilise un discours spirituel et cadre leurs revendications autour d'une reconnaissance des différences raciales, culturelles, sexuelles, etc. aux États-Unis. Nous verrons également que les THW parlent davantage d'une séparation des systèmes juridiques autochtones et canadiens, alors que l'IYC parle davantage d'une participation accrue dans la politique américaine.

1.2 Présentation des cas

Le campement Oceti Sakowin, plus largement connu sous le nom de « Standing Rock », en opposition à l'oléoduc Dakota Access (DAPL) nous paraît un cas exemplaire pour notre analyse, en raison notamment de l'importance du mouvement et de sa forte médiatisation aux États-Unis, mais aussi dans le monde. Près de 5 000 personnes campaient sur les rives de la rivière Missouri entre avril 2016 et février 2017. Si plusieurs manifestant.e.s n'étaient pas autochtones⁵, des représentants de plus que 300 nations autochtones participaient à l'action collective. L'appel à la solidarité des principaux groupes investis dans la réoccupation a eu un écho partout dans le

⁵ Voir Anderson (2016) et Delaney (2019) pour des commentaires sur la présence d'activistes non autochtones au sein du mouvement #NoDAPL à Standing Rock.

monde, de la Nouvelle-Zélande à la Norvège en passant par le Canada, où des manifestations furent organisées en soutien aux Sioux de Standing Rock (Monet 2016 ; Herrera 2016). Le territoire occupé est situé sur les rives de la Rivière Missouri et la Rivière Cannonball au nord de la communauté Sioux de Standing Rock. Alors que le site de construction de l'oléoduc n'était pas directement sur la réserve, sa position à moins de deux miles (3.2 kilomètres) constituait une menace à la principale source d'eau pour la communauté. Qui plus est, le projet traversait le territoire traditionnel des Sioux de Standing Rock, territoire reconnu et protégé par le traité de Fort Laramie de 1851 (Planchou 2017 ; Estes 2019).

Suite à une course allant jusqu'à Washington D.C. pour contester le projet, de jeunes membres de la communauté de Standing Rock et d'autres communautés faisant partie de l'Oceti Sakowin, ou les Sept Feux du Conseil⁶, ont décidé de s'installer sur le chemin de construction. Le campement s'est rapidement élargi, attirant des manifestant.e.s venant de plusieurs communautés bien au-delà des membres des peuples dakota, lakota, et nakota — les trois peuples qui constituent l'Oceti Sakowin (Estes 2019 : 1). La diversité des groupes et des individus participant à l'occupation rend toute analyse systématique du discours de l'ensemble du mouvement impossible. Nous nous intéresserons donc principalement à la production discursive de l'International Indigenous Youth Council (IIYC), le groupe à l'origine de l'occupation. « Water Protectors » est un terme qui englobe l'ensemble de ceux qui contestaient Dakota Access. Depuis le mouvement #NoDAPL, le terme a eu du succès, et sur les réseaux sociaux nous pouvons observer que #waterprotectors se trouve dans les publications liées à d'autres mouvements et activités autochtones comme non-autochtone. Comme nous le verrons, le nom « Water Protector » est néanmoins important dans

⁶ Oceti Sakowin, le terme lakota pour les Sept Deux du Conseil, se réfère aux peuples des groupes linguistiques Lakota, Nakota et Dakota (Estes 2019 : 1).

l'analyse de l'IIYC qui insiste sur ce rôle de protecteur. Nous nous concentrerons sur ce groupe afin d'isoler le discours et parce que ce groupe, qui représente la jeunesse autochtone dans le mouvement, a été reconnu comme ayant un rôle important dans le mouvement à Standing Rock (Simon 2017 ; Estes 2019 ; Water Protectors. s.d.). Au moment de la rédaction de ce mémoire, le projet d'oléoduc Dakota Access est complété. Pourtant, certains groupes, dont l'International Indigenous Youth Council, continuent leur activité militante.

Notre deuxième cas, le mouvement des Tiny House Warriors en opposition au passage de l'oléoduc Trans Mountain sur les terres ancestrales de la nation secwepemc en Colombie-Britannique, s'inspire en partie de Standing Rock. La leader et porte-parole du mouvement, Kanahus Manuel, était présente à Standing Rock et affirme s'en inspirer. Les Tiny House Warriors planifiaient de construire dix petites maisons mobiles (comme celles construites pour loger des participant.e.s à Standing Rock) directement sur le trajet de l'oléoduc Trans Mountain (Langston 2017). L'intérêt des médias envers les activités des Tiny House Warriors a commencé en juillet 2018, quand l'organisation a tenu un rassemblement culturel dans le North Thompson Provincial Park, au nord de Kamloops en Colombie-Britannique (Dimoff 2018).

La mobilisation des Tiny House Warriors a été appelée à différents moments le « Standing Rock du Nord » tant par des journalistes que par les leaders du mouvement. Au moment de la rédaction de ce mémoire, les THW ont complété six petites maisons sur le tracé de l'oléoduc. Face à la controverse qu'il suscite, l'oléoduc Trans Mountain a été acheté par le gouvernement canadien pendant l'été 2018 (Wherry 2019). Suite à une série de contestations judiciaires, l'approbation du projet fut longtemps reportée. Le 18 juin 2019, le Cabinet fédéral donnait son approbation finale

au projet, dont la construction a aujourd'hui commencé, bien que cette approbation fasse encore aujourd'hui l'objet de contestations judiciaires (Tasker 2019 ; Rabson 2020).

1.3 Plan du mémoire

Le plan de ce mémoire est le suivant. Nous nous pencherons dans un premier temps sur notre approche théorique à partir d'une analyse de la littérature sur l'étude des mouvements sociaux. Nous verrons que nous nous inscrivons dans une approche constructiviste à l'étude des mouvements sociaux qui nous permettra de positionner les mouvements non seulement comme des acteurs stratégiques, mais aussi, et surtout comme des producteurs de sens et d'identités collectives. Nous affirmons que la réoccupation comme modalité d'action représente à plusieurs égards une fin en soi plutôt qu'un moyen pour arriver à des fins. Autrement dit, la réoccupation est une modalité d'action dotée de certaines fonctions créatives, constitutives et affirmatives. Nous faisons ensuite le lien entre cette modalité d'action et l'histoire des mouvements de réoccupation autochtones face au colonialisme de peuplement, pour ensuite positionner notre analyse dans la littérature sur la résurgence autochtone. La dernière partie de ce chapitre présente la méthodologie employée pour répondre aux questions de recherche.

Le troisième chapitre traite du mouvement #NoDAPL, plus spécifiquement l'expérience dans le camp principal, Oceti Sakowin, depuis la perspective de l'International Indigenous Youth Council. Les membres de cette organisation furent les premiers à camper sur la localisation du camp, alors que d'autres plus petits camps verront le jour. Le quatrième chapitre est consacré à la résistance secwepemc contre le projet d'expansion Trans Mountain depuis la perspective des Tiny

House Warriors. Dans ces deux chapitres, nous nous concentrerons sur les grands thèmes qui émergent des discours des deux groupes visés.

Le cinquième chapitre servira à comparer plus systématiquement les deux cas et faire ressortir les points de convergences et de divergences dans le processus de construction de sens. Nous nous servirons notamment des théories de la résurgence afin d'éclairer notre analyse dans ce chapitre. Nous concluons en soulignant que les variations observées dans le discours et le sens donné aux mouvements découlent d'un héritage de résistance qui agit comme répertoire d'action propre aux acteurs ou actrices autochtones dans leurs contextes donnés. Cet héritage est renégo-cié et réarticulé pour être adapté aux enjeux contemporains. Autrement dit, ces mouvements de réoccupation⁷ s'inscrivent dans une certaine continuité historique qui leur permet d'affirmer leur légitimité comme agents souverains, gardiens du territoire et de la tradition.

⁷ Pour le reste de ce mémoire nous employons le terme « réoccuper » et « réoccupation » à la place de simplement « occuper » ou « occupation », afin de respecter la représentation que font les groupes de leurs actions. L'emploi de ce terme ne doit pas être compris comme une position normative sur la validité des revendications de ces groupes, mais bien comme une volonté de refléter, dans la mesure du possible, le lexique des protagonistes. Nous employons également les termes « colonisation de peuplement » et « colonisation interne » de façon interchangeable en référence au processus de subjugation permanente des peuples autochtones de ce qui est aujourd'hui l'Amérique du Nord aux États coloniaux canadien et américain.

2. Cadre théorique

« *Indigenous resistance is not a one-time event. It continually asks: What proliferates in the absence of empire?* » (Nick Estes 2019 : 248)

2.1 L'étude des mouvements sociaux

L'étude des mouvements sociaux s'intéresse d'abord aux motivations des individus qui participent aux actions collectives. Cette optique est au cœur de la théorie du choix rationnel. Cette théorie comprend trois propositions principales : 1) le comportement humain est orienté par des objectifs utilitaires ; 2) l'atteinte de ces objectifs dépend de l'évaluation des coûts et bénéfices perçus ; et 3) les individus agissent dans leur propre intérêt. Ce cadre analytique part du fait que l'action sociale est le résultat de l'agrégation des préférences individuelles (Opp 2013). La théorie du choix rationnel est cependant limitée pour comprendre les réoccupations territoriales autochtones, comme nous démontrons plus bas.

D'office, l'éventail d'objectifs qui s'imbriquent, tels que la protection environnementale et le respect pour les modes de vie autochtones (entre autres), peut facilement varier selon les acteurs et actrices. De ce décalage découlent des calculs des coûts/bénéfices et des variations dans les perceptions de ce qui constitue leur meilleur « intérêt ». Ainsi, parler d'une agrégation des intérêts individuels pour expliquer l'action de ces mouvements ne fait pas suffisamment attention à la complexité de ceux-ci. Une telle approche ne nous permet pas de saisir le sens de ces mouvements au-delà d'une volonté d'arrêter les oléoducs. De plus, la théorie du choix rationnel ne nous

renseigne pas suffisamment sur le choix de stratégie de la réoccupation contre d'autres stratégies, tel que les actions judiciaires. Nous pouvons nous demander, en effet, pourquoi choisir la réoccupation alors qu'il s'agit d'une action risquée, demandant un temps et un engagement individuel considérables. Nous voyons, ici, que l'approche du choix rationnel ne nous permet pas à faire le lien entre la stratégie et la motivation qui la précède, celle-ci étant plutôt prise pour acquis.

Des cadres analytiques pour les mouvements sociaux, tels que l'opportunité politique et la mobilisation des ressources ne paraissent, eux non plus, pas complètement en mesure d'expliquer *pourquoi* des autochtones choisissent la réoccupation territoriale comme stratégie de résistance. McCarthy et Zald (1977) développent une théorie mettant l'accent sur l'importance de l'accès aux ressources par les participants des mouvements, leur relation avec les autorités, les médias, les partis politiques et d'autres mouvements. Cette théorie porte essentiellement sur les moyens disponibles pour mener une action contentieuse ainsi que sur les circonstances qui risquent de façonner des obstacles ou opportunités d'une telle action.

Partant de ce constat, la théorie des mouvements sociaux sur la mobilisation des ressources permet de souligner l'importance du contexte dans lequel ces mouvements s'inscrivent. En effet, nous pourrions considérer, avec raison, que les politiques et institutions coloniales au Canada et aux États-Unis façonnent les modes de résistances des autochtones de manières différentes. Nous verrons que c'est effectivement le cas. Au-delà du contexte, les médias sociaux sont devenus une ressource qui change aussi la donne pour les mouvements autochtones depuis le mouvement #IdleNoMore au Canada en 2014 (Rodon 2019). Il faut tenir compte de ces éléments. Pourtant, il demeure que la concentration analytique sur des outils ne nous informe pas sur les raisons fon-

damentales qui alimentent les prises de décisions des Water Protectors et des Tiny House Warriors. L'approche de la mobilisation de ressources traite ces mouvements comme des acteurs stratégiques. Cela permet d'identifier comment les différents éléments convergent entre eux afin de réaliser une certaine forme d'action collective (Fillieule 2018). Cette approche n'informe cependant pas sur les motivations des protagonistes et sur les facteurs permettant aux mouvements de durer dans le temps. En fait, la théorie de la mobilisation de ressources ne s'intéresse pas *aux origines* des intérêts et des motivations de l'action collective ; elle les tient pour acquis.

Dans un même ordre d'idée, les auteurs McAdam, Tarrow, et Tilly (2001) affirment, grâce à l'approche par les opportunités politiques, que le succès ou l'échec d'un mouvement dépend, en partie, du contexte politique. Ce contexte permettrait, en effet, d'expliquer les différents moments de résistance et stratégies au sein des mouvements autochtones. Cette approche théorique dépend essentiellement de la structure institutionnelle qui façonne les conditions favorables à l'émergence des mouvements. Cependant, une fois de plus, l'accent que la théorie met sur les institutions semble inadapté afin de comprendre les motivations fondamentales de l'action de ré-occupation. Réduire des mouvements sociaux autochtones à leurs contextes coloniaux est une approche qui néglige des éléments essentiels à leur compréhension. Nous estimons que les tactiques utilisées tirent leur inspiration d'une logique pour laquelle les institutions canadiennes et états-uniennes ont un effet intermédiaire, et non primaire. Les structures d'opportunités politiques liées aux contextes canadien et états-unien ne sont pas sans importance ; les trajectoires de ces mouvements, les stratégies et les représentations discursives doivent nécessairement évoluer en fonction des réactions de l'État, et doivent également avoir de la résonance dans un contexte culturel plus large pour favoriser la diffusion de leur message. Cependant, la théorie des oppor-

tunités politiques n'interroge pas la motivation finale de la réoccupation territoriale. L'approche par les opportunités politiques s'intéresse en fait surtout au « *comment* » et non pas au « *pourquoi* » des mouvements sociaux. De plus, nous estimons que l'État ne constitue pas forcément la cible principale de ces mouvements, contrairement à ce que tient pour acquis la théorie de la structure de l'opportunité politique (Polletta & Jasper 2001).

Nous nous tournerons donc, afin de mieux comprendre les motivations de l'action collective, vers les approches constructivistes qui placent le processus de construction de sens au cœur de l'action des mouvements sociaux. Nous essaierons, ensuite, d'en démontrer l'importance pour comprendre ces mouvements et d'analyser comment ils se représentent et « construisent » leur identité et leur sens à travers le discours.

La littérature constructiviste concernant les mouvements sociaux favorise le rôle de la culture et de l'identité dans la formation des intérêts. Selon Alberto Melucci, qui écrit sur les « nouveaux mouvements sociaux » des années soixante, il n'est plus possible de réduire l'action des mouvements sociaux aux changements des politiques de l'État. À ce sujet, il écrit :

[Actors] fight for symbolic and cultural stakes, for a different meaning and orientation of social action. They try to change people's lives, they believe that you can change your life today while fighting for more general changes in society. (Melucci 1985 : 797)

Melucci fait valoir qu'un changement de la société constitue l'objectif principal de ces nouveaux mouvements. Cette vision entraîne des conséquences fortes sur les formes et le sens des

actions. Ceci signifie que l'État (ou les politiques publiques) n'est pas considéré comme la seule cible de l'action, mais que l'action en elle-même est plus importante pour le développement culturel et identitaire. En soulignant la signification du sens latent de l'action collective, Melucci écrit :

People are offered the possibility of another experience of time, space, interpersonal relations, which opposes operational rationality of apparatuses. A different way of naming the world suddenly reverses the dominant codes. The medium, the movement itself as a new medium, is the message. (Melucci 1985 : 801)

Jane Jenson souligne également, dans ses travaux sur les mouvements sociaux, l'importance des représentations et du processus de construction de sens afin comprendre l'action collective (1993 : 339). Jenson fait le lien entre ce processus discursif de construction de sens et la structure d'opportunités. Selon elle, *le choix d'un nom*, et donc la manière dont un mouvement est représenté dans l'espace public, influence l'éventail des stratégies disponibles pour avancer des revendications. Ainsi, le processus d'« auto-nomination » agit sur l'établissement du sens d'un mouvement. Toujours selon Jenson, ce choix est négocié au sein des contextes structurels et institutionnels, « qui sont traversés par les rapports de pouvoir » (1993 : 337, ma traduction). Jenson souligne ainsi que pour comprendre le *qui* et le *pourquoi* d'un mouvement, il faut tenir compte des processus de représentation. Elle écrit :

The style in which national communities are imagined is part of a competition of discursive space. In this competition, communities are not only imagining their present and future. They

must also imagine their past. Therefore, social movements making nationalist claims, as all other social movements, write and rewrite history. (Jenson 1993 : 350)

Ce lien entre la production de sens, la représentation identitaire et l'histoire semble essentiel pour comprendre les mouvements autochtones de réoccupation. Ces derniers remettent en quelque sorte en question le récit national officiel liant la nation (coloniale) au territoire. Ian Robertson (2012) souligne également cette tension entre le récit historique officiel et les récits subalternes qui sont « des expressions de résistance ou de mémoire de résistance parmi les dominé.e.s » (2012 : 144, ma traduction). Comme nous allons le voir en détail dans la section suivante, les mémoires collectives des peuples autochtones sont intimement liées à leur territoire traditionnel et sont marquées à jamais par la structure de la colonisation interne (ou de peuplement). Cela confirme l'importance de la réoccupation territoriale comme mode d'action chez les peuples autochtones. Nous postulons que celle-ci s'inscrit dans *un héritage de résistance* et qu'il s'agit d'un mode d'action qui est simultanément une affirmation identitaire et une résistance à la colonisation.

Benford & Snow (2000) s'inscrivent dans un courant de pensée similaire à Melucci et Jenson voulant qu'il y ait une simultanéité de l'action et de la production de sens. Ils parlent de « *meaning work* », ou de travail sur le sens de l'action (613). Le verbe « *framing* » (cadrage) a d'abord été employé par Gamson (1982) et Snow (1986) pour conceptualiser ce travail. Benford & Snow résumant ceci ainsi :

[Framing] denotes an active, processual phenomenon that implies agency and contention at the level of reality construction. It is active in the sense that something is being done, and processual in the sense of a dynamic, evolving process. It entails agency in the sense that what is evolving is the work of social movement organisations, of movement activists. And it is contentious in the sense that it involves the generation of interpretive frames that not only differ from existing ones but that may also challenge them. The resultant products of this framing activity are referred to as "collective action frames". (Benford & Snow 2000 : 614)

Autrement dit, selon ces auteurs, la représentation, ou le cadrage, d'un mouvement par ses agents principaux opère comme une stratégie politique afin de situer le mouvement dans un espace discursif qui est marqué par des rapports de pouvoirs :

All actors within the collective action arena who engage in this reality construction work are embroiled in the politics of signification. This means that activists are not able to construct and impose on their intended targets any version of reality they would like; rather there are a variety of challenges confronting all those who engage in movement framing activities. (Benford & Snow 2000 : 625)

Benford et Snow, tout comme Jenson, mettent en avant la dimension stratégique de la production identitaire et du travail de représentation. Polletta & Jasper (2001) vont plus loin et proposent, comme Melucci, de voir le travail identitaire et de construction de sens des mouvements sociaux comme une fin en soi. Ces auteurs avancent que « l'identité collective décrit les communautés concrètes comme imaginaires, et implique un acte de perception et de construction ainsi que la découverte des liens, intérêts, et frontières préexistants » (298, ma traduction). Ils écrivent que la

représentation identitaire est fluide et relationnelle, et qu'elle « canalise les mots et les actions, habilitant certaines revendications et actes tout en rendant d'autres, illégitimes » (298, ma traduction).

Nous considérons, d'après les études de Polletta et Jasper, la construction identitaire comme une fin en soi, donnant un sens à l'action, plutôt que comme une simple stratégie. Pour Teske (1997 : 121) : « *L'activisme pour beaucoup est un moyen de construire un soi désirable* » (cité par Polletta & Jasper 2001, ma traduction). Nous voyons que ces auteurs évoquent eux aussi le rôle des liens préexistants (on peut aussi se référer ici à l'idée d'un héritage de résistance) pour encourager la participation des activistes, et l'importance des façons dont ces liens peuvent se transformer pendant le déroulement de l'action. Le développement des liens de solidarité, ainsi que la transformation individuelle et collective correspondent à ce que Polletta et Jasper écrivent sur *le changement de l'identité comme résultat* d'un mouvement. Ces derniers écrivent que la participation dans un mouvement a un effet transformateur sur les individus même après qu'un mouvement soit terminé, de façon intentionnelle ou non. Ces auteur.e.s attirent l'attention sur cette dynamique en la positionnant par rapport au processus du cadrage, qui est généralement associé à la stratégie ou à l'évaluation des contextes externes au mouvement. Par exemple, Polletta (1998, a,b) dans son étude sur les activistes étudiantes lors les années 1960, démontre que les histoires racontées par les étudiants ont contribué à une identité collective active et mobilisée (2001 : 291). Ainsi, certaines activités ne sont pas exécutées en raison d'un calcul stratégique.

Les travaux de Polletta et Jasper nous permettent de souligner que la construction identitaire n'est jamais « que » stratégique et participe en fait à la construction et à la reproduction du mou-

vement, en lui donnant un sens et un ancrage historique. Melucci (1995, 1996) avance aussi que l'identité collective est en elle-même le produit d'un *processus interactif* entre les acteurs. Cette identité émerge pendant l'action collective et elle produit un sentiment d'unité. Pourtant, comme le disent Brubaker et Cooper (2000 : 7), « la frontière entre "l'identité" en tant que catégorie d'analyse et en tant que catégorie de pratique est souvent floue » (cité par Gongaware 2012 : 9, ma traduction). Gongaware suggère que l'élaboration du concept du travail identitaire « permet aux chercheurs de développer une spécificité plus conceptuelle à mesure que *les types d'interactions* qui composent le travail identitaire sont identifiés et examinés » (2012 : 9, emphase ajoutée, ma traduction). De plus, il évoque le travail de Crowley (2008) qui fait une distinction entre le travail identitaire qui est *orienté vers l'intérieur* et celui qui est *orienté vers l'extérieur* (2012 : 9). Nous trouvons que les nuances dans la conceptualisation du travail identitaire comme processus interactif et sa conceptualisation comme connexion/définition des membres d'un mouvement nous aident à analyser et à clarifier les deux volets de ce processus au sein d'un mouvement social.

Nous verrons dans les cas qui nous intéressent que la réoccupation du territoire participe à un travail identitaire. Ce travail mobilise une connexion préexistante entre les acteurs et actrices (être un peuple ayant subi la colonisation) qui est activée vers un objectif commun (l'opposition aux oléoducs, le refus du colonialisme dans ses multiples formes). Ce travail identitaire est développé à travers plusieurs types d'interactions. Ce travail est à la fois une manière pour le mouvement de se présenter dans l'espace public et de justifier son action (travail externe), mais participe aussi à un processus interactif orienté vers l'intérieur et ayant pour but de créer de nouveaux

signes, codes et rites d'affirmation qui deviennent des marqueurs identitaires pour les participants eux-mêmes (Schwalbe et Masonshrok 1996 : 121, cité par Gongaware 2012 : 8).

Afin de mieux comprendre le travail identitaire et la production de sens dans les mouvements de réoccupation autochtones, nous mobilisons les théories de la résurgence autochtone. Ces théories nous permettent d'articuler le lien entre identité, territoire, et continuité avec le passé, ce qui est fondamental dans les manières dont les mouvements autochtones se nomment et justifient leur action.

2.2. Les mouvements de réoccupation autochtones, le colonialisme et l'éthique de la résurgence

Les mouvements de réoccupation autochtone ne sont pas un phénomène nouveau. Il existe en réalité une longue histoire au Canada comme aux États-Unis de ce type de mouvements, qui s'inscrivent en réaction au colonialisme de peuplement. Comme nous le rappelle Nick Estes dans son ouvrage sur le mouvement à Standing Rock :

#NoDAPL [...] was not a departure from so much as it was a continuation—a moment within a longer movement, but also a movement within a moment— a long traditions⁸ of Indigenous resistance deeply grounded in place and history. Those histories and struggles include but are not limited to Alcatraz 1969, the Trail of Broken Treaties 1972, Wounded Knee 1973, the so-called Oka Crisis of 1990, #IdleNoMore 2013, and Unist'ot'en. (Estes 2019 : 2)

⁸ Nous supposons que le mot « *tradition* », mis incorrectement au pluriel selon les règles de grammaire anglaise, communique la pluralité de traditions de résistance autochtone qui s'inscrivent dans un seul mouvement contre la colonisation de peuplement.

En effet, de nombreux exemples des mouvements autochtones qui ont « réoccupé » un territoire marquent le XXe siècle et continuent de marquer le XXIe siècle. En octobre 1972, un groupe de jeunes autochtones a occupé le Bureau des affaires indiennes à Washington D.C. pendant plusieurs jours. En février 1973, un groupe de Sioux et leurs supporters ont occupé Wounded Knee, au Dakota du Sud et ont tenu tête aux agents du F.B.I. et à la police de la réserve pendant soixante-et-onze jours (Deloria 1994 : 19, 21). Nous pensons également à la Guerre dans les bois (*War in the Woods* en anglais), qui fait référence à une série de protestations des Clayoquot contre la coupe à blanc de la forêt dans leur territoire près de Tofino, en Colombie-Britannique entre 1980 et 1994. En 1993, près de 12 000 personnes manifestèrent, ce qui a fait de ce mouvement l'un des plus gros exemples de désobéissance civile dans toute l'histoire du Canada (Pierce 2018). La crise d'Oka a également marqué la mémoire collective au Québec et au Canada. Entre le 11 juillet et le 26 septembre 1990, des manifestant.e.s mohawks ont résisté à l'agrandissement proposé d'un terrain de golf et à un projet immobilier sur leurs terres face à la police du Québec et à l'armée canadienne. Un policier a été tué et des activistes ont été blessés pendant ce conflit. De nombreux autres exemples plus récents peuvent aussi être relevés (Beaudet 2016).

En somme, les mouvements de réoccupation autochtone sont nombreux au Canada comme aux États-Unis. Dans les deux contextes, un objectif commun émerge que Deloria résume ainsi : « d'une manière ou d'une autre, grâce à toutes les protestations et aux gestes symboliques, un sens différent de l'identité indienne est né » (1994 : 24, ma traduction). Nous pouvons observer qu'aux États-Unis cette émergence coïncide avec le mouvement des droits civils. Au Canada, nous constatons qu'elle coïncide avec l'arrivée de ce que Thierry Rodon appelle « la période de renégociation de la place des Autochtones dans la Confédération » qui commence en 1954 et

s'étend jusqu'à présent (2019 : 29). Nous notons également que ces mouvements se sont produits au Canada pendant un temps où le Québec était en train de cultiver et d'exprimer sa propre identité nationale. On peut ainsi observer que ces mouvements arrivent de plain-pied dans un terrain fertile pour les débats sur le sens des identités nationales, ethniques et raciales dans les deux pays.

2.2.1 Colonialisme et représentation du territoire

Lorsqu'on regarde au-delà de l'action stratégique pour s'interroger sur le sens fondamental de ces actions, nous comprenons que ces mouvements de réoccupation s'inscrivent dans une résistance au colonialisme et représentent une réaffirmation des identités autochtones, ce qui les distingue d'autres mouvements d'occupation territoriale.⁹ L'intellectuel mohawk Taiaiake Alfred identifie le cœur de tels mouvements comme « un effort de récupérer *l'intégrité des sociétés autochtones* » (1999 : 28, ma traduction, emphase ajoutée). Il ajoute :

Various social and religious movements, including the Ghost Dance, Peyotesim, and the Code of Handsome Lake, sought to overcome the loss of spiritual rootedness and refocus attention on Native value systems. Experience since then has shown us that cultural revival is not a matter of rejecting all Western influences, but of separating the good from the bad and of fashioning a coherent set of ideas out of the traditional culture to guide whatever forms of political and social development — including the good elements of Western forms — are appropriate to the contemporary reality. (Alfred 1999 : 28)

⁹ Voir le travail de Perugorria, Benski, et Langman (2013 : 281) qui souligne la manière dont les protestations en Europe et aux États-Unis, telles que *Occupy Wall Street* s'inscrivent dans la désobéissance civile et occupent l'espace public d'une manière qui mobilise différents symboles pour contester le néolibéralisme.

Dans son ouvrage célèbre, *Paix, pouvoir et droiture: un manifeste autochtone* (1999), Alfred critique le leadership autochtone, qui a selon lui intériorisé les valeurs du système politique américain/européen. Il parle de l'importance de retrouver l'intégrité des sociétés autochtones par une revalorisation des traditions et spiritualités anciennes et met en relief la dichotomie philosophique, spirituelle, et culturelle entre la société coloniale et les premiers habitants du continent. Il commence son livre en écrivant :

Native American community life today is framed by two value systems that are fundamentally opposed. One, still rooted in traditional teachings, structures social and cultural relations; the other, imposed by the colonial state, structures politics. (Alfred 1999 : 1)

Bien qu'il se concentre sur une critique du leadership autochtone dans les conseils de bandes, son identification du problème des deux systèmes de valeurs n'est pas moins utile pour saisir le sens de la résistance autochtone exprimée par la réoccupation autochtone. La réoccupation du territoire est un mode d'action davantage privilégié par les activistes autochtones parce que celle-ci s'inscrit à la fois dans une logique de résistance au colonialisme – la perte de territoire est au cœur de la blessure coloniale – mais aussi dans une quête spirituelle et identitaire. Affirmer le lien au territoire, c'est affirmer son identité en tant qu'Autochtone. Le territoire n'est en ce sens pas que matériel — il est le sujet principal de la confrontation de deux systèmes de valeurs.

Il est important de bien comprendre l'histoire coloniale des États-Unis et du Canada afin de comprendre pourquoi la lutte pour le territoire n'est pas juste matérielle, mais aussi philosophique,

spirituelle et culturelle. La colonisation de peuplement ou la colonisation interne (*settler colonialism* en anglais) ne décrit pas un moment dans l'histoire de ces deux pays ; elle est descriptive du caractère fondamental de l'évolution de ces pays, et donc descriptive de leur présent et de leur futur autant que leur passé. Cette forme de colonisation a été communément définie par Patrick Wolfe comme une colonisation où les colons sont là pour rester, et le but de l'État colonial est de se transcender (de performer une espèce d'amnésie historique sur ces origines) (Wolfe 2006 : 388). Rodon à son tour se sert du terme « colonisation interne » pour décrire le même phénomène : que contrairement aux colonies classiques, « ces sociétés ont obtenu leur indépendance, mais elles ont maintenu la relation coloniale avec les premiers habitants du territoire » (2019 : 7). Ce rapport de domination continue, « parce que les structures sociales, politiques, et économiques construites par le peuple envahissant perdurent » (Battell, Lowman & Barker 2015 : 25, ma traduction). Comme l'explique Nick Estes sur cette forme de colonisation :

The process [of elimination] is never complete, and the colonial state's methods for gaining access to new territories change over time, evolving from a program of outright extermination to one of making Indigenous peoples "racial minorities" and "domestic dependent nations" within their own lands, and of sacrificing Indigenous lands for resource extraction... Indigenous elimination, in all its orientations, is *the* organizing principle of settler society. (Estes 2019 : 89)

Ainsi, la colonisation de peuplement n'est pas un événement, mais une structure qui se perpétue et qui évolue dans le temps. Un territoire non contesté au sein de leurs frontières constitue une ressource pour le Canada et les États-Unis. Mais un territoire dont les Autochtones refusent l'accès rappelle à ces pays leur statut colonial— il rappelle à ces États coloniaux que le simple fait

que les Autochtones soient là veut dire que ces États ne se sont pas encore transcendés. Ainsi, les mouvements de réoccupations autochtones ont l'effet de réengager la dialectique coloniale que ces pays préfèrent oublier. La charge symbolique de ces mouvements est donc fondamentale. Comme nous verrons dans la discussion plus bas, ce « rappel » à l'État s'exerce de multiples manières qui néanmoins reviennent chacune aux particularités culturelles, contextuelles et historiques des peuples autochtones.

La charge symbolique des mouvements de réoccupation territoriale n'est pas juste significative pour sa capacité de remettre en question la dialectique coloniale — elle est significative aussi parce que les acteurs et actrices réoccupent une partie intrinsèque de qu'ils et elles sont. Le territoire pour les peuples autochtones constitue une partie incontournable de la compréhension de leur identité, notamment en raison de la sanctification de la Terre dans leurs cultures. Selon l'intellectuel Donald Fixico (Shawnee, Sac et Fox, Muscogee Creek et Seminole) c'est une compréhension que les « blancs » n'arriveront jamais à respecter, parce qu'ils proviennent « de différents endroits sur la terre » (cité par Alfred 1999 : 20, ma traduction). Il faut néanmoins éviter de tomber dans l'essentialisme. Les identités autochtones sont diverses et on ne peut certainement pas les réduire à ce lien au territoire. Néanmoins, il serait difficile de contester que la sanctification de la Terre constitue la différence la plus profonde entre les peuples de descendance européenne et les peuples autochtones en Amérique du Nord au niveau philosophique, spirituel, culturel et politique. Cette différence est réactivée dans les mouvements sociaux autochtones.

Pour illustrer cette différence on peut considérer que dans la perspective occidentale, le divin est en haut, et la Terre est un objet non vivant à posséder. Le dé-sanctification de la Terre n'est pas un

trait inhérent chez « les blancs », mais bien une valeur culturelle très ancienne avec une influence importante dans nos sociétés. Waziyatawin (2012), par exemple, cite la bible¹⁰ afin de démontrer la codification de la hiérarchie de création dans un texte se trouvant au cœur des cultures occidentales et qui se reflète dans nos cultures politiques et traditions légales. Ainsi, la croyance que l'Homme a préséance sur le reste de la « création divine » est à la base de nos activités intellectuelles, spirituelles et pratiques. En revanche, Vine Deloria Jr. (1994 : 292) nous rappelle que pour l'Île de la Tortue (le nom que les Autochtones donnent à l'Amérique du Nord) « *God is red* » (« Dieu est rouge »)— le divin *est* la Terre, et les traditions légales, politiques, sociales, et spirituelles des peuples autochtones se sont développées en fonction de cette croyance. Dans son ouvrage classique (*God is Red*, publié pour la première fois en 1973), Deloria contraste la spiritualité autochtone à la chrétienté. Il écrit :

The imminent and expected destruction of the life cycle of world ecology can be prevented by a radical shift in outlook from our present naïve conception of this world as a testing ground to a more mature view of the universe as a comprehensive matrix of life forms... Making this shift in viewpoint is essentially religious, not economic or political. (Deloria 1973 : 290)

Ces compréhensions contrastées de la sanctification et non sanctification de la Terre sont tellement enracinées dans nos traditions respectives que même les personnes non religieuses tendent à les reproduire. Derrière les réoccupations territoriales autochtones opèrent en ce sens une concurrence entre deux mondes spirituels, intellectuels et philosophiques.

¹⁰ Le livre de la Genèse 1 : 26

Glen Coulthard (Déné des Yellowknives) (2014) décrit cette relation à la Terre et au territoire chez les Autochtones par le concept de la « normativité ancrée », ce qui se réfère à « la compréhension du territoire comme système de rapports et d'obligations réciproques ». Sheri Pasternak décrit cette relation comme une « *ontology of care* », et décrit dans son ouvrage l'éventail de connaissances détaillées que les Algonquiens du Lac Barrière possèdent sur leur territoire. Nous devons retenir que cette relation façonne *l'optique même* à travers laquelle ces communautés perçoivent la nature du monde, donc la nature du droit, de la politique, et de l'engagement avec la dialectique coloniale. Par exemple, en écrivant sur le mouvement #NoDAPL, Edward Valandra (Sicangu Titunwan) explique comment la défense des droits de l'eau à Standing Rock équivalait à une reconnaissance de la personnalité de la rivière. Dans cette optique, la rivière est un agent qui est infusé du pouvoir de posséder des droits (2019 : 71-95). Pasternak décrit également comment l'ontologie du *care* agit comme la source légale sur laquelle les Algonquiens affirment leur juridiction face aux impositions territoriales de la part du Québec et du Canada. La relation réciproque que des nations autochtones maintiennent avec le territoire est donc une perspective ontologique qui façonne la manière dont ces nations savent ce qu'elles savent — y compris qui elles sont. Alors que nous ne suggérons pas que toute personne autochtone adhère à cette perspective ontologique, nous faisons valoir que, quand il s'agit de *l'activisme* autochtone qui réoccupe du territoire, de telles expressions ontologiques ne sont jamais très éloignées de leur discours.

2.2.2. Une éthique de la résurgence

Pour mieux comprendre ce lien entre identité et territoire et son articulation au sein des mouvements de réoccupation, nous mobilisons les théories de la résurgence. La résurgence peut être décrite comme une invitation à l'action, un cadre normatif pour guider les individus et collectivités autochtones dans la poursuite d'une résistance au colonialisme de peuplement et une relance des cultures et modes de vie autochtones. Les racines de cette éthique peuvent être retracées à la réappropriation de la pensée décoloniale par les colonisés. Le travail de Frantz Fanon, *Peau noire, manques blancs* (1952) en est un exemple clé. Glen Coulthard reprend l'argument principal de Fanon dans son ouvrage *Red Skin, White Masks* (2014). Coulthard met en garde contre l'acceptation par les Autochtones des politiques de reconnaissance du Canada, qui ne peuvent que donner lieu à la « liberté blanche » pour les peuples autochtones. À cet effet il écrit qu'il faut mener la décolonisation « selon nos propres termes, sans la sanction, la permission ou la participation de l'État, de la théorie occidentale ou de l'opinion des Canadiens » (2014 : 259). Il continue de décrire la nécessité pour les Autochtones de prendre en main la décolonisation selon leurs propres termes en décrivant, comme le fait Alfred (1999), comment la structure du colonialisme de peuplement produit « des subjectivités néocoloniales qui transforment les Autochtones en instruments de leur propre dépossession » (2014 : 259). Alfred traite cet ensemble de subjectivités néocoloniales comme faisant partie du « cadre de dominance » de l'État. Il écrit :

The problem is that at present Native politics is still understood and practised in the context of the law as structured by the state. Within this context, the state has nothing to fear from Native leaders, for even if they succeed in achieving the goal of self-government, the basic power structure remains intact. From the perspective of the state, marginal losses of control

are the trade-off for the ultimate preservation of the framework of dominance... We must deconstruct the notion of state power to allow people to see that the settler state has no right to determine indigenous futures. (Alfred 1999 : 47)

Jeff Corntassel (Cherokee) lui aussi met en garde contre les politiques de distraction par lesquelles l'État colonial « reconnaît » les peuples autochtones afin de maintenir le *statu quo*. Avec Alfred, il décrit le danger de s'identifier en tant qu'Autochtone seulement par les noms que l'État propose :

Consequently, there are many "aboriginals" (in Canada) or "Native Americans" (in the United States) who identify themselves solely by their political-legal relationship to the state rather than by any cultural or social ties to their Indigenous community or culture or homeland. This continuing colonial process pulls Indigenous peoples away from cultural practices and community aspects of "being Indigenous" towards a political-legal construction as "aboriginal" or "Native American", both of which are representative of being what we refer to as "incidentally Indigenous". (Corntassel & Alfred 2005 : 599)

Alfred et Corntassel soulignent que la (re)construction des identités autochtones doit avoir lieu à de multiples niveaux (2005 : 600). Dans sa propre théorisation sur la résurgence autochtone, Leanne Simpson (Michi Saagiig Nishnaabeg) situe les étapes initiales de ce processus de résurgence au niveau individuel (2017 : 191). Simpson décrit la résurgence comme une pratique vécue dans le quotidien pour revigorer des pratiques politiques autochtones dans de multiples sphères de la vie. Dans cette perspective, la réalité politique s'inspire des réalités intimes, qui sont à la fois contemporaines et inspirées par la tradition :

We [...] become centered in our Indigenous presents, rather than centered in responding to the neoliberal politics of the state. This is so crucial in the context of resurgence. My Ancestors are not in the past. The spiritual world does not exist in some mystical realm. These forces and beings are right here beside me—inspiring, loving, and caring for me in each moment and compelling me to do the same. It is my responsibility with them and those yet unborn to continuously give birth to my Indigenous present. (Simpson 2017 : 192-193)

Jeff Corntassel et Mick Scow (2017) écrivent eux aussi sur l'importance de reconnaître les actes de régénération et de renaissance de tous les jours, qui ont lieu au sein de communautés autochtones au niveau très micro et en apparence apolitique. En écrivant sur les actes quotidiens de résurgence, notamment en s'intéressant à la paternité et au rôle de père au quotidien, ces derniers soulignent, comme le fait Simpson, que la décolonisation se déroule aussi, et même surtout, au niveau individuel, dans le quotidien, bien que les actes de résistance plus visibles, au niveau macro et plus explicitement politiques, soient aussi importants.

Nous pouvons considérer ces niveaux de résistance à travers la lentille du travail identitaire, ou le travail des individus et des groupes pour arriver à une certaine harmonie de leurs identités face à la destruction opérée par le colonialisme. Les mouvements de réoccupation s'inscrivent dans ce processus à la fois très individuel et personnel, mais aussi profondément collectif et politique. Comme l'écrit Alfred, « le retour aux valeurs et identités traditionnelles n'est pas uniforme chez les peuples autochtones, ni dans son rythme ni dans son intensité ; il n'est même pas accepté comme un objectif de façon universelle » (1999 : 6, ma traduction). Il y a, souligne-t-il, une particularité dans la lutte de chaque communauté. Ce qui réunit les peuples autochtones en dépit de

ces différences est leur volonté commune d'exister en tant que peuples distincts, avec un attachement à leurs territoires traditionnels, et que cette lutte constitue un acte de survie par rapport à un État qui vise à les « éradiquer sur le plan culturel, politique et physique » (Cornthassel & Alfred 2005 : 597, ma traduction).

En analysant la littérature sur les mouvements de réoccupation autochtone et sur la résurgence, nous pouvons observer plusieurs éléments d'une éthique de résurgence qui sont récurrents dans de tels mouvements. Nous retenons ici les travaux de Sheri Pasternak (2017), Theresa McCarthy (2016), Belanger & Lackenbauer (2015) et Estes & Dhillon (2019). Leurs analyses constituent une ressource riche pour mieux comprendre les façons dont les acteurs et actrices ressuscitent leur identités et cultures autochtones et résistent au colonialisme tant sur le plan personnel que sur le plan collectif par des actions de réoccupation territoriales. En nous appuyant sur ces auteur.e.s, nous tentons d'identifier plusieurs modalités communes par lesquelles les mouvements sociaux autochtones pratiquent une éthique de résurgence.

Premièrement, nous pouvons considérer l'affirmation identitaire d'un mouvement— la prise de contrôle de son identité — comme un élément primordial de cette éthique de la résurgence. Nous avons vu avec Jenson (1993) l'importance stratégique du « *naming* » (processus d'autonominatation) pour les mouvements sociaux. Ce n'est pas qu'une simple stratégie pour les mouvements autochtones. Cornthassel et Alfred (2005), comme nous l'avons vu, insistent sur l'importance pour les Autochtones de se réapproprier leur nom collectif et de rejeter l'étiquette politico-légale imposée par l'État comme première étape afin de reprendre le contrôle sur eux-mêmes et sur leur récit collectif. Dans *Paix, pouvoir et droiture*, par exemple, Alfred explique les fondements ca-

l'omnibus des noms des nations autochtones régulièrement en usage encore aujourd'hui. Il explique que « "Mohawk" est en fait une version anglicisée d'un mot archaïque de la langue algonquienne qui veut dire "monstre cannibale"... Notre propre nom pour nous-mêmes est "Kanien'kehaka", ce qui veut dire "le peuple de la pierre à briquet"¹¹ (Alfred 1999 : xxivi, ma traduction). Rejeter un nom ayant des racines infériorisantes peut avoir l'effet de réorienter la façon dont un peuple s'identifie en se ré-ancrant dans les appellations traditionnelles du monde et d'eux-mêmes. Comme nous verrons, les deux groupes étudiés dans ce mémoire font des choix de noms qui permettent non seulement de les positionner dans le champ politique, mais aussi d'ancrer leur action dans une histoire et une identité commune qui devient, en soi, un objet de mobilisation. L'acte de se nommer est donc révélateur de comment un mouvement social ou un groupe s'oriente dans les systèmes de connaissances et dans les rapports de pouvoir. Ce sont des révélateurs non seulement de « qui nous sommes », mais aussi de « ce que nous faisons ». Le nom, l'identité, et l'action sont intimement liés.

Deuxièmement, les mouvements collectifs de résurgence autochtone s'ancrent dans une histoire ou dans la continuité — il s'agit de revendiquer « d'où nous venons », tant au plan physique (le lieu) que chronologique (notre histoire). Les mouvements de résurgence autochtone sont ainsi producteurs d'un récit collectif qui ancre leur action dans la continuité des luttes passées pour conserver le lien au territoire et résister au processus d'aliénation identitaire colonial. Les deux mouvements étudiés dans la seconde partie de ce mémoire mobilisent le passé afin de justifier et d'ancrer leur action dans la continuité des luttes de leurs ancêtres. Ce rapport au passé, essentiel à

¹¹ « *People of the flint* » en anglais.

la construction de sens de ces mouvements, n'est cependant pas construit de la même manière pour ces deux mouvements.

Troisièmement, le rapport culturel avec le territoire est au cœur de ces mouvements, qui ne revendiquent pas tant la « propriété » des terres réoccupées qu'un sens de responsabilité commune afin de protéger ce territoire. Cette responsabilité découle d'une éthique du « *care* », ou de la « normativité ancrée » qu'utilisent Pasternak (2017) et Coulthard (2014) pour décrire la Terre (y compris l'humanité) comme un système de relations réciproques. La résurgence implique une réaffirmation de cette éthique relationnelle en rupture avec les normes occidentales, comme discuté plus haut. Cette réaffirmation du lien au territoire occupe une place importante dans les mouvements de réoccupation étudiés ici. Encore une fois cependant, la manière de réaffirmer ce lien varie d'un mouvement à l'autre. Comme nous le verrons.

Une quatrième modalité de la résurgence autochtone va de pair avec l'acte de se nommer, de raconter sa propre histoire, de mobiliser des connaissances de « *care* » pour l'environnement : le rejet des normes, institutions, et cadres coloniaux. Comme le disent Alfred, Cornthassel, Simpson et Coulthard, il faut opérer une rupture avec la logique coloniale plutôt que de chercher à s'en accommoder. Il s'agit d'une logique de refus des règles et de la légitimité coloniale. Cette étape est décrite comme étant nécessaire pour poursuivre une décolonisation des pratiques, des modes de vie, d'affirmations des modes de gouverne et des systèmes de gouverne traditionnels et des rituels qui sont associés à ceux-ci. Coulthard résume l'action autochtone en tant qu'affirmation d'un mode de vie et de rejet d'un autre :

...les actions directes menées par certaines Premières Nations... démontrent que les formes de perturbation économiques privilégiées par les Autochtones... sont à la fois une négation [du projet d'extraction] et une affirmation... Pour que les nations autochtones vivent, le capitalisme doit mourir. Et pour que le capitalisme meure, il faut participer activement à la construction de solutions autochtones. (2014 : 171)

Dans la perspective de Coulthard, le système capitaliste colonial est incompatible avec le fait d'être pleinement autochtone en raison de la différence primordiale entre les ontologies au cœur de ces systèmes. Encore une fois, sans pleinement endosser cette position essentialiste, il est possible d'y voir un des fondements éthiques de la résurgence : l'idée d'une incompatibilité entre le fait d'être autochtone et de participer à la société capitaliste coloniale qui repose sur une objectivation du territoire.

Ceci dit, le rejet des normes occidentales ne veut pas dire un refus du dialogue ou un isolement total. Pour reprendre Alfred, présupposer une dichotomie stricte entre les cultures autochtones et non autochtones ne veut pas dire vivre en retrait, mais plutôt chercher à se transformer d'abord, pour ensuite transformer la société dominante :

Challenging mainstream society to question its own structure, its acquisitive individualistic value systems, and the false premises of colonialism is essential if we are to move beyond the problems plaguing all our societies, Native and white, and rebuilt relations between our peoples... Our goal should be to convince others of the wisdom of the indigenous perspective. (Alfred 1999 : 21)

Belanger & Lackenbauer discutent des blocages et des réoccupations non seulement comme des actes de protestation, mais aussi comme des moyens d'échanger, ce dont parle Alfred ci-dessus. Ces derniers écrivent que de tels mouvements sont des « instruments idéologiques ancrés dans un désir de rétablir les liens de communication et ainsi réanimer les relations politiques anciennes » (2014 : 14, ma traduction). Dans son étude sur la réoccupation de Caledonia de 2006 en Ontario, Theresa McCarthy (2016) identifie l'importance d'avoir des « corps autochtones » (*indigenous bodies*) présents sur le site de résistance en raison de l'effet communicatif et interactif que cela produit. Elle écrit :

The campaign did not become effective until it was anchored by the Haudenosaunee's physical presence on the disputed land. Beneath all the stories of strife, conflict, and volatility was the simple fact that Six Nations people wanted to talk to the federal government about their rights to these lands. They wanted to engage in meaningful dialogue; to have their interests in the lands, resources, and future development of the Haldimand Tract heard; and to discuss possibilities for accommodations. (...) The presence of indigenous bodies at the construction site had a monumental effect. It incited an enormous *transformation of consciousness* that continues to reshape how Canadians interact with Six Nations on issues of land and development in the Grand River region. (McCarthy 2016 : 279-80, emphase ajoutée)

Un engagement avec la société et l'État non autochtone dans un effort de transformer les « relations politiques dormantes » et « les consciences » peut constituer une cinquième modalité de résurgence autochtone. Cette dimension n'est pas à négliger. Certain.e.s auteur.e.s autochtones écrivent sur l'urgence croissante d'engager la société non autochtone pour les inviter à considérer

la sagesse qu'offrent des cultures autochtones. Waziyatawin, (Dakota du Pezihutazizi Otunwe) écrit notamment sur « le paradoxe de la résurgence à la fin de l'empire ». Elle écrit :

It is the time when even the colonizers are grasping the implications of their destructiveness and when the finiteness of the planet grows more apparent every day. We are experiencing the unprecedented convergence of human-created crises. (...) As Indigenous Peoples, it is essential that we understand the direness of the global situation, recognize the fallacy of industrial civilization's invulnerability, and begin to imagine a future beyond empire and beyond colonial nation-states that have kept us subjugated. (2012 : 77)

Selon Waziyatawin, l'affirmation politique des peuples autochtones dans l'ère du changement climatique et l'atteinte de la capacité de charge de la Terre ne représentent pas seulement une reprise du contrôle sur la gouvernance de leurs communautés et de leurs terres, elles représentent le futur même de la Terre. Depuis cette perspective, on peut comprendre l'attrait du mouvement à Standing Rock pour des activistes non autochtones. Pourtant, ceci ne veut pas dire qu'il s'agisse simplement d'un mouvement environnementaliste tout court. Une modalité de la résurgence, c'est la *communication* des philosophies et des connaissances autochtones sur la protection de l'environnement.

Pour résumer, nous pouvons identifier plusieurs modalités par lesquelles la résurgence autochtone opère : 1) l'affirmation identitaire, 2) l'ancrage dans un passé de résistance, 3) une responsabilité de protection de la Terre, 4) le rejet des normes coloniales, et 5) la communication des valeurs et philosophies autochtones. Cette liste n'est en rien exhaustive, mais ces modalités nous aident à construire une compréhension générale de la résurgence autochtone pour mieux com-

prendre nos cas. Comme nous allons le démontrer, et comme nous l'expliquent plusieurs auteur.e.s, la résurgence ne s'articule pas de la même manière d'un contexte à l'autre, que ce contexte soit politique, historique, temporel, etc. Alfred & Cornassel (1999, 2005) mettent l'accent sur ce caractère situé. À son tour, Nick Estes parle de la diversité de la résurgence autochtone d'une manière qui parle à la nature changeante de son adversaire. Il écrit :

But as colonialism changes throughout time, so too does resistance to it. By drawing upon earlier struggles and incorporating elements of them into their own experience, each generation continues to build dynamic and vital traditions of resistance. Such collective experiences build up over time and are *grounded in specific Indigenous territories and nations*. (Estes 2019 : 21, emphase ajoutée)

Le colonialisme est un « *shape shifter* » (Alfred & Cornassel 2005). Nécessairement, la résistance à ce dernier doit être aussi adaptable. C'est ce que nous verrons dans notre analyse des Water Protectors et les Tiny House Warriors.

2.3.1 Méthodologie

Nous cherchons à répondre à nos questions de recherche en nous servant d'une étude qualitative de deux cas. Nous adoptons l'étude de cas qualitative comme approche sur la base des travaux de George et Bennett (2005). Ces derniers identifient quatre avantages dans l'usage de ces méthodes, qui comblent les faiblesses des méthodes statistiques : leur potentiel d'atteindre un haut niveau de validité conceptuelle ; leur potentiel pour favoriser de nouvelles hypothèses ; leur valeur dans l'identification des mécanismes causaux dans le contexte des cas individuels ; et fina-

lement, leur capacité à tenir compte de la complexité causale (2005 : 19). Le premier avantage, la validité conceptuelle, est d'un intérêt particulier pour nos questions de recherche, puisque nous cherchons à donner un sens à une action complexe plutôt qu'à isoler des facteurs ou des variables bien précises. Comme le disent George et Bennett, les variables telles que le pouvoir, la culture politique, ou la force de l'État sont par nature complexes, subjectives et contextuelles ; elles en peuvent être facilement quantifiées ou même isolées dans une analyse causale (2005 : 19). Une étude de cas permet également de prendre en compte un large éventail de facteurs (ou de variables intervenantes) et d'observer les interactions entre ces facteurs.

Nous rappelons ici que nous cherchons à identifier le sens de l'action et à souligner les différences dans la représentation de l'action entre nos deux cas. Nous ne cherchons cependant pas dans le cadre de ce mémoire à isoler des variables spécifiques pouvant expliquer ces différences. Cela nécessiterait un travail de terrain complexe hors de notre portée. Nous nous contentons donc en conclusion d'évoquer certains facteurs explicatifs possibles, qui restent à vérifier. Le design même de la recherche ne vise pas à contraster, mais plutôt à identifier des régularités. Nous avons choisi les deux cas pour leur connexion (Standing Rock est souvent mentionné dans les vidéos publiés par les Tiny House Warriors).

Nous faisons une analyse de discours en raison du matériel qui nous est disponible, mais aussi parce que nous analysons la représentation que les acteurs et actrices font de leur mouvement, et non pas le mouvement en soi. Une analyse de discours, selon James Paul Gee, est l'étude des pratiques langagières (*language in-use*, en anglais). Il écrit :

Better put, it is the study of language at use in the world, not just to say things, but to do things. People use language to communicate, co-operate, help others, and build things like marriages, reputations, and institutions. They also use it to lie, advantage themselves, harm people, and destroy things like marriages, reputations, and institutions. (Gee 2011 : ix)

Simplement dit, nous analysons comment le langage est employé pour « faire des choses », notamment pour construire une identité et conceptualiser une résistance au colonialisme. L'analyse que nous présentons dans ce mémoire s'inscrit dans l'analyse de la représentation discursive de ces mouvements, et prend en compte la position unique du chercheur dans cette analyse. Bien que des entrevues ou des travaux sur le terrain auraient certainement été bénéfiques pour répondre à ces questions de recherche, nous affirmons que l'analyse du discours du contenu en ligne est bénéfique pour un certain nombre de raisons. Tout d'abord, les deux groupes affirment l'importance des médias sociaux dans la prise de contrôle de leur récit et pour leur propre sécurité. De plus, plusieurs auteur.e.s ont accordé de l'importance aux médias sociaux pour sensibiliser, recruter et contrer les récits des médias traditionnels (Estes 2019 ; Valandra 2019 ; Tiny House Warriors Facebook, 20 septembre 2018). Les médias sociaux ont donné à ces moments isolés une portée mondiale. Les groupes autochtones du monde entier utilisent des mots-clics et d'autres symboles de Standing Rock pour relier leurs propres luttes à ce qui s'est passé au Dakota du Nord en 2016 (Monet 2018). En effet, les Tiny House Warriors eux-mêmes parlent de l'inspiration que représentait Standing Rock pour leur propre mouvement. La portée et la mise en place d'une « logique culturelle de réseautage » (Juris 2008 : 11) ou ce que Coleman et McCarthy décrivent comme des liens horizontaux pour la construction de connaissances critiques de masse dans un réseau international de groupes autochtones protégeant leurs terres et leurs droits (2013 : 286-287), est possible en raison du contenu mis en ligne par ces groupes. La façon dont ces

groupes représentent leurs mouvements sur le plan discursif contribue ainsi potentiellement à la façon dont d'autres groupes autochtones représentent leurs mouvements sur le plan discursif. Bien que cela soit intéressant en soi pour de plus amples recherches, nous le soulignons ici seulement pour prouver l'intérêt d'étudier ces mouvements de cette manière en particulier.

L'analyse des médias créés par les groupes ou individus au cœur de ces mouvements entraîne pourtant des questions éthiques uniques. Tout d'abord, les frontières de ce qui est considéré comme étant public ou non sont difficiles à identifier. Qu'un compte Instagram, par exemple, paraît être utilisé comme plate-forme public pour agir en faveur d'un mouvement, ne veut pas dire que l'auteur donne son consentement pour l'utilisation du contenu affiché aux fins d'une recherche scientifique. Qui plus est, la position du chercheur doit forcément être prise en compte, car son analyse de contenu est influencée par de multiples facteurs. Ainsi, la distance avec l'objet d'analyse et son contexte invite à une plus grande prudence par rapport à une étude ethnographique ou des entretiens. En raison de ces considérations, nous nous penchons surtout sur les documentaires et les mises à jour produits et publiés sur YouTube et Facebook par les deux groupes, et au nom de leurs groupes. Les comptes publics des individus ne sont pas utilisés. Ces vidéos sont diffusés par des groupes eux-mêmes, sont revendiqués ainsi, et ont précisément pour objectif de communiquer des problèmes relatifs à leur mouvement au public. L'approche d'une analyse qualitative de contenu sur ces vidéos est favorisée, bien que l'analyse d'autres documents et publications de ces groupes aide également à fournir du contexte pour le chercheur.

Dans le design de la recherche, Bengtsson (2015) identifie la tâche importante de bien prendre en compte les ressources externes, ainsi que la tâche d'identifier les limites internes. Celles-ci se

réfèrent aux « pré-connaissances » du chercheur qui doivent être prises en compte dans le processus de planification et dans le processus d'analyse afin d'identifier et de discuter des limites qui risquent de se présenter dans l'interprétation des données. Nous considérons que le positionnement du chercheur est primordial quant à la crédibilité de la recherche qualitative, et que l'approche de l'analyse de contenu est une manière de rester le « plus fidèle » possible aux textes (Bengtsson 2015). Comme Downe-Wambolt (1992 : 314) le définit, « l'analyse de contenu est une méthode de recherche qui fournit un moyen systématique et objectif de faire des inférences valides à partir de données verbales, visuelles ou écrites afin de décrire et de quantifier des phénomènes spécifiques » (cité par Bengtsson 2015 : 9, ma traduction). Cette définition relie les résultats de l'analyse de contenu à son contexte et environnement duquel les données proviennent, et ainsi prend en compte la perspective latente de l'analyse (Bengtsson 2015).

Notre raisonnement est inductif, dans la mesure où nous cherchons à trouver de nouvelles informations pour fabriquer des explications théoriques plutôt que de tester des hypothèses ou des principes définis a priori (Bengtsson 2015 : 10). Ceci dit, un certain engagement avec la littérature sur les réoccupations territoriales autochtones et sur la résurgence autochtone a été nécessaire afin d'orienter le chercheur. L'objectif de ce mémoire est de mieux comprendre le choix de réoccuper le territoire comme moyen de contester des projets d'oléoduc, et de mieux comprendre le sens donné à cette stratégie entre deux groupes différents.

Nous posons ces questions comme chercheur non autochtone qui, comme la plupart des non-autochtones, s'informe sur ces mouvements à partir des médias sociaux. En nous basant sur un article de Jayne Pitard (2017) sur le positionnement du chercheur dans la recherche, nous cher-

chons ici à délimiter notre identité et notre rapport au sujet de la recherche de ce mémoire. Pour débiter, je suis membre inscrit de la tribu Rosebud Sioux, mais je ne considère pas cette adhésion comme importante pour mon identité, car j'ai une relation strictement politico-juridique avec la communauté Rosebud Sioux. En tant qu'allochtone masculin, blanc, hétérosexuel et anglophone des États-Unis, je suis privilégié à plusieurs niveaux. Mon parcours académique m'a permis d'être sensibilisé aux questions autochtones, et de comprendre de manière approfondie l'histoire coloniale du Canada et des États-Unis. Malgré ma position normative en tant qu'allié des peuples autochtones, je reconnais les potentielles erreurs qui peuvent survenir dans mon analyse en raison d'un décalage de position de pouvoir entre chercheur et sujet de recherche. Ceci dit, je tiens à préciser que le sujet de recherche est cantonné aux messages politiques des mouvements tels qu'ils sont diffusés pour le public. Je ne cherche pas à parler au nom des acteurs et encore moins au nom des communautés autochtones dont ils et elles font partie.

Dans la construction de notre méthode d'analyse, nous nous appuyons principalement sur deux articles guidant la recherche dans la pratique de l'analyse de contenu et l'analyse thématique. Le corpus que nous analysons est composé des transcriptions de vingt-cinq vidéos partagés par l'International Indigenous Youth Council (2 heures et 55 minutes de contenu)¹² et trente vidéos partagés par les Tiny House Warriors (2 heures et 51 minutes de contenu)¹³. De plus, nous avons collecté des informations, des déclarations et des mises à jour sur leurs sites Web et pages Facebook. Nous nous servons également des publications Instagram comme supplément, mais il y a moins de contenu sur cette plate-forme. Nous avons délimité notre étude de l'International Indi-

¹² La liste complète des vidéos se trouve dans l'annexe A.

¹³ La liste complète des vidéos de trouve dans l'annexe B.

genous Youth Council (IYC) du 3 septembre 2016 (le premier rapport en direct sur Facebook de l'IYC) à novembre 2017 (environ un an après). Pour les Tiny House Warriors, nous limitons le calendrier du corpus depuis le premier vidéo Facebook publié le 6 septembre 2017 jusqu'à fin juin 2019.

La transcription de ces vidéos pour créer des « textes » à analyser a été faite sans l'aide d'un logiciel par le chercheur, ce qui constitue une étape importante dans la familiarisation du chercheur avec le contenu (Braun & Clark 2008 : 87). Les déclarations et les informations trouvées sur les sites Web ont été rajoutées aux textes pour l'analyse. Le codage des données est également fait sans l'aide d'un logiciel, et suit les étapes décrites par Braun & Clark (2008) et Erlingsson & Bri-sewicz (2017). Nous avons choisi cette méthode afin de pouvoir identifier les grands thèmes, ou le sens latent donné à certains termes et métaphores employés dans les discours des groupes, et ainsi d'accroître la validité conceptuelle de cette étude. Alors que nous partons avec plusieurs questions en tête, nous demeurons dans une approche inductive dans l'effort de laisser les objets (les messages politiques) parler pour eux-mêmes ; l'engagement avec la littérature ne sert pas ici à fournir des théories à tester, mais plutôt à préparer le chercheur pour savoir reconnaître des thèmes récurrents qui sont reliés aux questions de recherche.

3. L'International Indigenous Youth Council à Standing Rock

Le chapitre présent démontre comment l'International Indigenous Youth Council (IIYC) représente le mouvement de réoccupation à Standing Rock. Notre analyse montre que l'action de l'IIYC s'inscrit bel et bien dans une éthique de la résurgence qui dépasse largement la question du passage de l'oléoduc sur les terres ancestrales de la tribu de Standing Rock.

Il est frappant de constater que l'IIYC met en avant une représentation spirituelle et même religieuse du mouvement. Les prières et les cérémonies sont au cœur du corpus discursif analysé. Nous verrons qu'il ne s'agit pas d'un hasard. Cette façon de décrire le mouvement résonne avec le mouvement de la Danse des esprits (*the Ghost Dance* en anglais), un mouvement spirituel anticolonial important de la fin du 19^e siècle aux États-Unis. Nous verrons que l'IIYC cherche à inscrire son action dans la continuité de ce dernier, en récupérant son langage et ses symboles. L'identité du mouvement et sa légitimité sont ainsi construites en référence aux luttes passées, mais aussi en lien avec le rôle de protecteur de la Terre des peuples autochtones de la région. Nous verrons enfin que, pour les membres de l'IIYC, la réoccupation s'inscrit dans un processus plus large de mobilisation face aux conséquences du colonialisme, en particulier pour les jeunes. L'opposition à l'oléoduc devient en ce sens un catalyseur pour des enjeux beaucoup plus larges.

3.1 Contexte historique

Dans la région englobant principalement les États du Dakota du Sud, du Dakota du Nord, et du Minnesota, les Autochtones sont principalement connus sous les noms de « Dakota », « Lakota », « Nakota » ou simplement « Sioux ». Ces nations sont en effet reliées par une famille de langues

commune, les langues siouanes¹⁴. Toutefois, avant l'arrivée des colons au XVIIIe siècle les nations du Dakota, du Nakota et du Lakota ne se sont jamais appelées « Sioux ». Le mot sioux est une version raccourcie du mot « nadowessioux », un terme chippewa qui se traduit par « le peuple d'une tribu étrangère ». Gibbons (2003) souligne que la plupart des communautés autochtones sont connues par les noms que d'autres communautés leur donnaient, généralement sous une forme mélangée ou adaptée par les Euro-Américains (2003 : 2). L'intellectuel Nick Estes (Lower Brule Sioux) raconte qu'avant le contact avec les colons, les Sioux s'appelaient simplement « Oyate », « Nation » ou « Peuple », et parfois « Oyate Luta » (la Nation Rouge). En tant que confédération politique, ils s'appelaient eux-mêmes « Oceti Sakowin Oyate » - la nation des Sept Feux du Conseil (*the Seven Council Fires* en anglais) (2019 : 69). L'appellation « L'Oceti Sakowin » fait référence au système de gouvernance traditionnel, qui regroupe les peuples dakota, nakota et lakota dans une confédération.

L'étendue géographique de la confédération traditionnelle de ces nations était vaste. Elle s'étendait de la région des Grands Lacs aux plaines centrales. Désormais, les nations du Conseil des Sept Feux vivent dans de petites réserves au centre du Dakota du Sud et partiellement dans le Dakota du Nord et le Nebraska. Il s'agit notamment des réserves de Pine Ridge, Rosebud, Yankton, Lower Brule, Santee, Cheyenne River et Standing Rock (Estes 2019). En 2000, 153 360 personnes se déclaraient Sioux, et ce groupe a augmenté à 170 110 personnes en 2010. Ce groupe autochtone est alors devenu le 5e groupe autochtone le plus peuplé aux États-Unis (US Census Bureau 2000, 2010). Les plus grandes réserves du Dakota du Sud, de Pine Ridge et de Rosebud

¹⁴ Les langues siouanes sont parlées par plus de 30 000 Sioux aux États-Unis et au Canada, ce qui en fait la cinquième famille de langue autochtone la plus parlée aux États-Unis ou au Canada, derrière le navajo, le cri, les langues inuites et l'ojibwe (Statistiques Canada 2006 ; Sarah-Claire Jordan 2017).

(les deux Oglala Sioux, ou Lakota), ont plus de 46 000 et 33 000 membres inscrits (Native American Governance Center 2018). Cependant, plusieurs membres inscrits ne résident pas sur la réserve. Pour la réserve de la tribu de Standing Rock, par exemple, la population des membres inscrits est de 15 568, alors que la réserve est réellement habitée de seulement 8 217 personnes selon un recensement de 2010 (US Census Bureau 2010).

Ce point est important puisqu'il illustre la complexité du travail identitaire des mouvements autochtones et le lien direct entre ce travail et l'éthique de la résurgence. Pour l'IIYC, nommer le camp principal du mouvement « Oceti Sakowin » est en lui-même un geste politique important. Le terme « Oceti Sakowin » n'a pas de reconnaissance légale aux États-Unis. Les réserves, peuplées par l'Oceti Sakowin, sont actuellement gouvernées par les conseils des bandes élus, ceci d'après la loi de l'*Indian Reorganization Act, 1934 (IRA)*. L'acte de nommer le camp principal du mouvement « Oceti Sakowin » vise à affirmer des rapports et des systèmes politiques qui s'inscrivent en rupture avec les systèmes de gouvernances ainsi que sur les codes d'apparence imposés par l'État colonial.

Comme nous l'explique Robin Ladue (2020), les grandes étendues de terres contrôlées par les peuples lakota, nakota et dakota ont été réduites par le processus de négociation des traités entre nations souveraines :

As nations, Indian tribes were not originally confined to reservations. The original intention of the [1851 Treaty of Fort Laramie] was to start the process of outlining territories, in which the people of the Great Sioux nations could hunt and live. It was also intended to: reduce

warfare among the tribes of the Northern Great Plains; allow free and safe travel for settlers, railroad surveyors, and construction workers on traditional Native lands; allow the U.S. government to establish posts, such as Fort Laramie, and roads; pay for any “wrongdoing” by tribal people. In return for the significant concessions made by the tribal peoples, the U.S. government agreed to: Protect Native people from U.S. citizens; Deliver annuities if the terms of the treaty were upheld. (Ladue 2020)

Malgré ces nombreuses concessions, l'esprit du traité de Fort Laramie (1851) n'a pourtant pas perduré. Un deuxième traité est signé par la suite en 1868. Selon Ladue, ce deuxième traité a été explicitement rédigé dans le but de limiter les peuples autochtones aux réserves. En effet, Robert Bell écrit que « les traités avant 1868 n'incluaient pas l'assimilation forcée dans la société américaine. Le traité de Fort Laramie de 1868 était plus explicite, obligeant les Sioux à devenir agriculteurs et à s'assimiler à la société américaine » (2018 : 1, ma traduction). De plus, le Traité de 1868 a changé les frontières de la Grande Réserve sioux :

The United States made the reservation smaller and moved the Sioux farther east. The reasoning for the eastward movement was to take away access to the prime buffalo herds that occupied the area and encourage the Sioux to become farmers. New boundaries were established and sterner language over hunting off the reservation were stricter than stated in the 1851 Fort Laramie Treaty. The Sioux could only leave the reservation if chasing a large herd of buffalo and had to return immediately to the reservation after making the kill. (Bell 2018 : 2)

En 1871, les États-Unis ont cessé de conclure de nouveaux traités concernant l'expansion de la frontière vers l'ouest (Bell 2018). Bien que ces traités eux-mêmes n'aient jamais été abolis, ils ont

été progressivement mis de côté afin de favoriser l'expansion de l'économie extractive dans la région. La découverte de l'or dans les Black Hills, en 1874, est le premier exemple d'extraction de ressources faisant préséance sur les droits issus de traités. Le *Gold Rush* accélère le désir d'en finir avec le « problème indien ». Le gouvernement fédéral lance une campagne militaire pour s'emparer des Black Hills, dont la conquête se termina en 1877 (Estes 2019 : 112 ; Lone Hill 2012).

La contraction incessante des terres des Sioux, lors la fin du 19e siècle, suscite un mouvement de résistance d'inspiration religieuse, appelée *the Ghost Dance*, « la Danse des esprits » en français. La Danse des esprits s'est répandue partout dans l'ouest des États-Unis. Elle est décrite comme une religion pour certains, en raison de sa nature spirituelle (Brown 1971). Elle est vue comme un mouvement décolonial par d'autres, en raison de son objectif de résistance face aux institutions et aux règles coloniales. Estes expose :

Wovoka, a Paiute holy man, had a vision that assured the restoration of Indigenous peoples to their rightful place in a world taken from them. According to him, dead relatives and the buffalo nations would once again walk the earth. The Ghost Dance prophecy envisioned the end of the present world through the settlers' erasure from the earth, and the return of human and nonhuman relations that had been vanquished by colonialism. (Estes 2019 : 122)

Estes décrit les tactiques de ce mouvement. Ce mouvement impliquait un retrait de la vie dans les réserves, la création de camps de résistance éloignés des autorités, un refus de parler anglais, d'aller à l'église, et d'envoyer les enfants dans des écoles hors de leurs communautés. « Le mou-

vement a posé un défi global à l'ordre colonial » (Estes 2019 : 126, ma traduction). Estes explique :

Participants were transported to a forthcoming world where the old ways and dead relatives lived. It was a utopian dream that briefly suspended the nightmare of the “wretched present” by folding the remembered experience of a precolonial freedom into an anti-colonial future. Upon awakening, dancers were forced to relive the horrors of their current reality. Above all, the visions were a reminder that life need not always be this way, and the Ghost Dance anticipated nothing less than the utter destruction of the colonial relation with the United States. (Estes 2019 : 124)

Le caractère anticolonial de la Danse des esprits n'échappe pas aux autorités coloniales. Le 29 décembre 1890, le mouvement des *Ghost Dancers* prend fin avec le massacre à Wounded Knee, qui se trouve sur la réserve de Pine Ridge. 350 personnes non armées se sont fait abattre par plus de 500 soldats américains de la 7^e cavalerie (Pesantubbee 2007). Michelene Pesantubbee (Choc-taw Nation) (2007) décrit la violence de la scène :

For the next thirty minutes the soldiers hunted down fleeing men, women, and children over a two-mile stretch, killing anyone they caught. When the soldiers had finally spent their fury, about 100 Lakota men and 120 women and children lay dead on the ground. At least another 70 Lakota would later die of their injuries. After the soldiers left for Pine Ridge Agency, a blizzard blew in, covering the bodies of the dead and wounded as if nature hoped to shroud the horrors of that day. (Pesantubbee 2007 : 75)

Ce moment historique pèse encore sur la conscience collective des États-Unis, et pèse, aussi encore sur les communautés touchées par ce moment traumatique. Beaucoup de l'œuvre de résistance des peuples autochtones peut être vue aujourd'hui comme une forme de guérison face à ces traumatismes. Nick Estes souligne la continuité entre les *Ghost Dancers* et le mouvement contre l'oléoduc Dakota Access :

What continues to sustain Indigenous peoples through the horrors of settler colonialism are the recent memories of freedom, the visions enacting it, and the daring conspiracies to recapture it. The Ghost Dance was not a monolithic movement, but an accumulation of prior anti-colonial experiences, sentiments, and struggles that informed #NoDAPL. Each struggle had adopted essential features of previous traditions of Indigenous resistance, while creating new tactics and visions to address the present reality, and, consequently, projected Indigenous liberation into the future.(Estes 2019 : 131)

Au début du XXe siècle, les États-Unis contrôlent entièrement les terres dans la région du Dakota. Comme le raconte Estes, les barrages construits conformément au plan Pick-Sloan de 1944 ont inondé sept réserves Lakota et Dakota du fleuve Missouri : Santee, Yankton, Rosebud, Lower Brule, Crow Creek, Cheyenne River et Standing Rock (2019 : 133). Les barrages et les inondations ont transféré (indirectement ou directement) un contrôle physique du territoire des terres autochtones à l'Army Corps of Engineers. Ces phénomènes d'inondation cèdent la place, à l'aube du XXIe siècle, à de nouveaux projets d'extraction de ressources, notamment de pétrole et de gaz.

En 2008, la compagnie TransCanada dépose une demande auprès du gouvernement fédéral américain pour le projet d'oléoduc Keystone XL afin de transporter du pétrole entre les sables bitumineux d'Alberta jusqu'au Golfe du Mexique. Plusieurs tribus lakotas se sont mobilisées, sans succès, afin de s'opposer au projet, soutenant que le gouvernement fédéral n'avait pas la pleine juridiction sur la question, car le projet devait traverser des terres autochtones (Planchou 2017 : 29). En plus de contestations judiciaires, les opposants au projet Keystone XL établissent des camps afin d'occuper les terres traversées par l'oléoduc, notamment le Rosebud Sioux Tribe Spirit Camp (Rickert, Levi, et al. 2014, ma traduction). En dépit des similarités qui sont observables entre ce camp et celui d'Oceti Sakowin, Planchou compare ce mouvement avec le mouvement #NoDAPL en soulignant que le principal site d'action des luttes contre Keystone XL était à Washington D.C. Elle écrit :

Pour les Amérindiens impliqués dans la lutte anti-Keystone XL, la victoire a largement reposé sur une stratégie d'alliances. Il fallait faire converger les efforts des différents acteurs du mouvement *vers la capitale fédérale*, exploitant ainsi les tensions qui existaient entre l'exécutif et le législatif. Dans le cadre du mouvement anti-DAPL, il s'est agi de recentrer la lutte, de l'ancrer en territoire amérindien, participant ainsi d'un *processus de réappropriation territoriale*. (Planchou 2017 : 38, emphase ajoutée)

Elle souligne qu'en 2015, quand le président Barack Obama annonce que le projet Keystone XL ne serait pas achevé, ce sont les enjeux environnementaux, plus que l'opposition des peuples autochtones, qui sont mis de l'avant. Planchou écrit, qu'à « aucun moment dans la déclaration faite par Obama pour annoncer sa décision il n'est fait état de l'impact de l'oléoduc sur les traités indiens, sur le droit des tribus à la consultation libre et informée ou encore sur les droits de la

Terre-Mère » (Planchou 2017 : 31). La lutte contre Keystone XL sert néanmoins de précurseur au mouvement #NoDAPL. La principale leçon tirée de ce premier épisode de résistance à un oléoduc serait que la résistance à ce type de projet doit passer par la revendication d'un changement plus radical dans le paradigme actuel des droits autochtones.

3.2 Les premiers pas de l'occupation et l'émergence de l'International Indigenous Youth Council

L'oléoduc Dakota Access, d'une longueur de 1 200 km, est un projet de la compagnie Energy Transfer Partners, basée à Dallas, au Texas visant à transporter du pétrole entre le Dakota du Nord et l'Illinois. Une demande présentée par la compagnie au gouvernement fédéral américain pour mener à bien le projet a été soumise en décembre 2014, mais ce n'est qu'en avril 2016 qu'une attention particulière sera portée au projet dans le public général (*National Post* 2017). Selon les récits de jeunes militant.e.s, la course à laquelle participeront les futurs membres de l'International Indigenous Youth Council entre la réserve des Standing Rock Sioux et Washington D.C. en juillet 2016 représente un moment clé dans l'évolution de ce qui deviendra le plus grand rassemblement de peuples autochtones aux États-Unis depuis le camp de Little Bighorn en 1876 (Monet 2018). Pourtant, la tribu des Sioux de Standing Rock avait déjà depuis quelque temps exprimé son opposition au projet. Dans un enregistrement audio d'une réunion entre le président de la tribu des Sioux de Standing Rock, Dave Archambault II, et des responsables du pipeline tenue le 30 septembre 2014, Archambault déclare :

And just before you get started on the project, I want you to know and understand that we recognize our treaty boundaries of Fort Laramie Treaty of 1851 and 1868. Because of that we oppose of a pipeline. (Simon 2017)

La traversée du pipeline sur les territoires identifiés dans les traités était donc controversée. En plus de la question des droits issus des traités historiques, d'autres soulignaient le fait que le projet avait été dévié de sa route originale, qui s'approchait auparavant plus près de la ville de Bismarck, dont la population est majoritairement non-autochtone (89% selon *Data USA*, 2017). Face à l'opposition des résident.e.s de Bismarck, le projet a été déplacé plus près de la communauté autochtone voisine. D'aucuns y ont vu un cas de racisme environnemental (Jacobs-Shaw 2017 ; Thorbecke 2016). D'autres objections au projet concernent les risques environnementaux en général (Earthjustice 2020), et l'impact du projet sur les terres agricoles (Hardy 2016). En dépit de l'existence de plusieurs objections et d'opposants au pipeline, le mouvement #NoDAPL se concentrait néanmoins surtout sur l'enjeu des terres autochtones, contrairement à la mobilisation contre Keystone XL (Planchou 2017).

Plusieurs tactiques furent tentées afin de mettre fin au projet Dakota Access. Par exemple, Danielle Delaney (2019) analyse trois poursuites majeures menées par la tribu sioux de Standing Rock, la tribu de Yankton et la tribu de Cheyenne River contre Dakota Access. Rapidement pourtant, ce sont les deux camps d'Oceti Sakowin et de Sacred Stone qui deviennent le point focal de l'opposition à l'oléoduc.

Selon un article de Saul Elbein (2017), la résistance des jeunes autochtones contre le projet Dakota Access remonte à 2015. Elbein raconte l'histoire du One Mind Youth Movement, une organisation formée par des futurs membres de l'IYYC, Jasilyn Charger, son cousin Joseph White Eyes, et leur ami Trenton Casillas-Bakeberg. Le contexte de son fondement était une vague de suicides chez les jeunes de la communauté de Jasilyn Charger — la réserve de Cheyenne River

au Dakota du Sud¹⁵. À son origine, One Mind se préoccupait surtout de faire des collectes de fonds pour des activités et des voyages pour les jeunes. Cependant, l'orientation du mouvement est devenue davantage axée sur l'activisme une fois que ces membres se sont mobilisés contre le projet d'oléoduc Keystone en 2015. Pour White-Eyes et Charger, ce conflit leur a montré un lien entre la lutte contre le pipeline et les luttes plus larges dans leurs sociétés (Elbein 2017).

Selon Elbein, la décision d'ériger un campement s'inscrit dans une réalité complexe pour les jeunes dans les réserves : l'intimidation, l'abus des drogues et l'alcool, l'abus de la part des parents. Dans cette mesure, le camp sert d'abri physique et spirituel pour les jeunes contre leurs réalités sur la réserve. À propos du camp, Elbein explique :

It was, in other words, the sort of safe place that the youths had been insisting was necessary for them. They needed a haven, Charger explained, to “regroup, figure out what you’re going to do and not worry about where you’re gonna sleep.” The previous fall, they rented a hotel room in Eagle Butte as an informal crash house for Cheyenne River youth, where sometimes as many as 20 teenagers stayed, sleeping and showering, safe from bullying or the lure of alcohol or drugs. The prayer camp at Standing Rock provided something similar. Members of One Mind would drive home every week to resupply and pick up youths who wanted to experience the camp. (Elbein 2017)

Au-delà de l'opposition à l'oléoduc, le camp avait donc une fonction pragmatique pour les jeunes, les protégeant de la réalité difficile des réserves. Dans cette mesure, nous pouvons constater des parallèles avec la *Ghost Dance*, qui servait aussi à résister aux maux infligés par le

¹⁵ Selon *South Dakota Suicide Prevention*, le suicide est la 2ème cause de morte chez les personnes âgé.e.s 10-34 ans. Qui plus est, le taux de suicide chez la population autochtone du Dakota du Sud était 2.5 fois plus élevé que la population non autochtone entre 2009 et 2018.

système des réserves. Encore un autre parallèle que nous pouvons constater est la volonté de la jeunesse de One Mind de partager cette expérience avec d'autres jeunes autochtones aux États-Unis.

Au début avril 2016, le camp Sacred Stone avait déjà été établi près de la lisière nordique de la réserve de Standing Rock. Pourtant, ces jeunes activistes croyaient qu'il fallait faire plus pour susciter une prise de conscience plus étendue sur le conflit (Elbein 2017). Pour ce faire, une course fut organisée. Simon (2017), ainsi qu'Estes (2019) et Elbein (2017) racontent l'histoire de Bobbi Jean Three Legs, une jeune mère de Standing Rock qui, avec d'autres futurs membres de l'IIYC, a mené une course pour livrer une lettre directement à l'Army Corps of Engineers et à Omaha, une course de 500 miles (approximativement 805 kilomètres). Selon Elbein, la course a fonctionné comme campagne médiatique sur les réseaux sociaux pour susciter une prise de conscience parmi les jeunes de l'Oceti Sakowin. Il écrit :

Within days, far sooner than expected, an Army Corps representative from the Omaha district agreed to meet with members of the tribe. To some, this meant the youths could call off the run. But they insisted on going ahead. Not only did they still want support from the tribal council; they had also begun to believe that this run could bring together young people from all the Sioux reservations. The seven bands of the people commonly known as the Sioux had organized themselves in the Oceti Sakowin, or “the Seven Council Fires,” a tribal republic that spread out over a vast area, including the Dakotas, Minnesota, Kansas and Nebraska, until federal campaigns forced its members onto the scattered, tiny reservations they occupy now. One Mind saw water as an issue that could unify all Oceti Sakowin youth...

The run immediately gave [Grassrope] what Standing Rock would later give many other youths: a sense of purpose he had been lacking. It also inspired something more radical, in a way, than antipipeline activism: the belief that a group of lost people from scattered nations could still find kinship. Grassrope wrote to Three Legs immediately. “I had been praying for something like this,” he said. (Elbein 2017)

De façon similaire à celle des premiers *Ghost Dancers*, qui ont partagé la nouvelle de leur résistance par les trains et l’écriture (Estes 2019 ; Brown 1970), les premiers membres de l'IIYC ont partagé la nouvelle de leur résistance par la course et les réseaux sociaux. En juillet 2016, une autre course fut planifiée, cette fois-ci d'une distance de 2 000 miles (approx. 3218 km), jusqu'à Washington D.C. (*Indian Country Today* 2016). Qui plus est, comme la Danse des esprits, certains jeunes ont parlé du rôle quasi messianique de leur action :

The black-snake, the prophesy said, would only be overcome by the Seventh Generation, which would rise up and, as Charger explained, “bring balance to the Earth. Not just to its people. To the Earth.” Many of the youths that I spoke with took this to mean the Seventh Generation had a sort of messianic role to help restore order, on behalf of all beings, to a world thrown out of balance by modernity and greed. (Elbein 2017)

3.3 Description des camps, ce qui s’y passe, les différent.e.s acteurs et actrices présent.e.s

Au courant de 2016, deux camps principaux avaient été établis pour résister au projet Dakota Access. Le premier camp fut celui de Sacred Stone, établi par les premiers membres de ce qui deviendra l'International Indigenous Youth Council, avec l'aide de l'historienne de Standing Rock

Ladonna Bravebull Allard, qui a permis aux activistes de camper sur ses terres privées. Ce camp se situait à l'intérieur de la réserve de Standing Rock. Au fil des mois, un autre camp fut érigé. Le camp Oceti Sakowin, nommé pour la confédération du Conseil des Sept Feux, deviendra le cœur du mouvement #NoDAPL.

Le mouvement #NoDAPL connaît une croissance rapide suite à la course fort médiatisée des jeunes jusqu'à Washington D.C. en juillet 2016. Bengal (2016) raconte que le nombre d'activistes atteint au moins 3 000. Sullivan (2016) en rapporte 2 000, et Elbein en rapporte 10 000 (2019) à différents moments entre septembre et décembre 2016. Les descriptions de Nick Estes figurant dans *Our History is the Future* relatent en détail l'organisation du camp Oceti Sakowin :

Flag Row— a half-mile procession of more than 300 Indigenous national flags that lined each side of the road— cut through the heart of camp. Starting at the north gate, where new arrivals checked in with camp security, it was the "main drag" of the "Indian city"— the tenth-largest city in North Dakota at its peak. Alcohol and drugs were strictly prohibited. Media were required to report to the media tent... The main camp was a fully functioning city. There was no running water, but the Cannon Ball Community Center opened its doors for showers. There was no electricity, but Prairie Knights Casino, the tribal casino two miles up the road, had Wi-Fi. And there were no flushable toilets, but Standing Rock paid for porta-potties. Where physical infrastructure lacked, an infrastructure of Indigenous resistance and care taking of relations proliferated— of living and being in community according to Indigenous values— which for the most part kept people safe and warm. (Estes 2019 : 58)

La taille, l'éventail des services, et la durée du camp Oceti Sakowin sont impressionnants. Pourtant, certains auteurs soulignent les tensions qui sont survenues quand le camp Oceti Sakowin est devenu le cœur de l'action. Selon Planchou :

Ce déplacement du centre de la lutte n'est pas anodin. Alors que Sacred Stone Camp avait été installé sur des terres tribales à l'intérieur de la réserve de Standing Rock, Oceti Sakowin Camp se met en place sur des terres fédérales et privées situées au-delà des frontières lakotas. Toutefois, si l'on adopte une perspective historique, ces terres faisaient partie du territoire garanti aux Lakotas par les traités de Fort Laramie de 1851 et de 1868. (Planchou 2017 : 32)

Selon Planchou, le déplacement de l'action a servi à situer le mouvement #NoDAPL dans la longue histoire de la contraction des terres des Oceti Sakowin. D'autres auteur.e.s citent plutôt une différence de positions et de stratégies pour expliquer la distinction entre les camps. Selon Danielle Delaney :

Traditional healers and tribal Elders argued that direct action was too likely to be undertaken with the wrong mindset and with a closed heart. Members of the Young Warriors, however, argued that concerted and visible resistance to the construction of the pipeline was necessary. The conflict between the two approaches lead to the division of the camps between Sacred Stone and Oceti Sakowin. Sacred Stone continued to be led by traditional healers and elders with a focus on prayer, ceremony, and spiritual practice as method of resistance. Meanwhile, Oceti Sakowin became the central location for direct action, leadership, communications, and legal teams. (Delaney 2019 : 327)

Nous ne nous prononçons pas sur la validité de ces interprétations. Il convient néanmoins de les mentionner et de considérer comment elles interagissent avec la *visibilité médiatique* de ce qui s'est passé à Standing Rock, ainsi qu'à la lumière des commentaires énoncés par les membres de l'IYYC. Selon Estes et Dhillon (2019), les médias sociaux ont servi à diffuser des images du mouvement qui contestaient d'autres représentations de celui-ci dans les grands médias. Delaney (2019) raconte qu'il était difficile pour les activistes autochtones de contrôler la représentation de leur action face au cadrage employé par des environmentalistes non autochtones et de grands médias. Elle crédite surtout le président de la tribu pour ses efforts de contre-cadrage (342). Nous pouvons observer que les vidéos de l'International Indigenous Youth Council s'inscrivent clairement dans une volonté similaire de s'appropriier et de contrôler la représentation du mouvement à partir d'un langage spirituel. Leurs efforts ont porté fruit. D'emblée, on pense au documentaire produit par ABC News, *The Seventh Generation: Youth at the Heart of the Standing Rock Protests* (Simon 2017) et à un article de Saul Elbein paru dans *The New York Times*, « The Youth Group That Launched a Movement at Standing Rock » (31 janvier 2017). D'autres articles parus dans le *Washington Post* (Sullivan 2016) et dans *Vogue* (Bengal 2016) relatent à partir de perspectives de l'intérieur du mouvement, son caractère spirituel.

Une autre dimension qui ressort des récits médiatiques fut la violence que les activistes ont subie aux mains des policiers. Le 27 octobre 2016, près de 142 activistes furent arrêtés pendant une descente de police (Skalicky & Davey 2016). Comme un article paru dans *The New York Times* le raconte :

Scores of officers dressed in riot gear walked in a wide line, sweeping protesters out of the area as face-to-face yelling matches broke out. Several vehicles, including at least one truck, were set ablaze. A standoff unfolded beside a bridge known as the Backwater Bridge, where protesters set fire to wooden boards and signs and held off the line of officers over many hours. (Skalicky & Davey 2016)

L'International Indigenous Youth Council publie un vidéo décrivant les blessures que ces jeunes membres ont subies, et annonçant les noms de leurs membres qui avaient été arrêt.és. Ils et elles racontent également la confiscation de leurs objets sacrés par la police. Ce moment de tension a poussé les membres de l'IYYC à mener une « *Forgiveness March* » le 6 novembre 2016. La marche avait comme objectif de ramener le mouvement dans la prière et la cérémonie, et d'améliorer les relations avec la police du comté Morton (Simon 2017). Pourtant, le 20 novembre, la violence éclate à nouveau. Selon un article paru dans *The Guardian*, « la violence policière menée contre les manifestant.e.s à Standing Rock dans le Dakota du Nord a atteint des niveaux extraordinaires, et les activistes et les observateurs et observatrices craignent que, avec deux ordres d'évacuation imminents, le pire soit encore à venir » (Wong & Levan 2016, ma traduction). Cet article fait référence à la nuit quand la police utilisa des jets d'eau sur les activistes, une nuit où la température était tellement basse que les victimes risquaient de succomber à l'hypothermie (Hersher 2017). Le documentaire produit par ABC News raconte que les autorités ont décrit cette nuit-là comme une émeute (Simon 2017).

Au final, un ordre d'évacuation fut annoncé par l'Army Corps of Engineers le 25 novembre 2016. La date limite pour évacuer le camp fut fixée au 5 décembre 2016. Pourtant beaucoup d'activistes

décidèrent de rester (Hersher 2017). Dans le documentaire d'ABC News, Alex Howland, membre de l'IYYC, exprime sa peur pour la sécurité des activistes dans le camp après que l'ordre fut annoncé (Simon 2017). Au soulagement des activistes, le 4 décembre, l'Army Corps of Engineers annonce l'interruption de la construction de l'oléoduc Dakota Access, jusqu'à ce qu'une étude sur ses incidences environnementales soit complétée (Hersher 2017).

Alors que des leaders des tribus, dont David Archambault II, essaient de convaincre les activistes de quitter les camps, maints activistes refusèrent de partir. Pour les jeunes, la victoire était provisoire. « Dave Archambault ne parle pas pour toute notre génération », a déclaré Jasilyn Charger. « Quand il mourra, mes petits-enfants seront ici, et personne ne peut parler pour eux sauf moi » (Elbein 2017, ma traduction). Elbein rapporte une autre raison pour laquelle les membres de l'IYYC ne voulaient pas partir de Standing Rock :

There was also a more personal problem. Many of them had nowhere else to go. They had become dependent on the I.I.Y.C. for a support network and a place to live. Over their months spent in close quarters, the members of the youth council had bound themselves together not only as friends but as family. The stakes of dissolving the group had become obvious in a more immediate way, too: One of the youth runners had already attempted suicide and been rushed to the hospital in Bismarck. "It's not safe for them to stay here," Wise told me in mid-December, as temperatures remained below zero and the ground was covered with ice. "But I also don't want that to happen to any of these kids." (Elbein 2017)

Les inquiétudes des membres de l'IYYC que la victoire du 4 décembre fût provisoire n'étaient pas sans fondement. Le 24 janvier 2017, le nouveau président américain Donald Trump signe un

ordre exécutif commandant l'Army Corps of Engineers d'accélérer le processus d'examen et d'approbation pour les sections non construites de Dakota Access. Le 22 février 2017, le camp est évacué (*NPR* 2017). Selon *CBC News* :

It took 3½ hours for about 220 officers and 18 National Guard members to methodically search the protesters' temporary homes and arrest people, including a man who climbed atop a building and stayed there for more than an hour before surrendering. (*The Associated Press* 2017)

En somme, des mois de résistance sur les rives de la rivière Missouri au Dakota du Nord prennent fin avec l'arrivée au pouvoir de Donald Trump. Plusieurs projets de loi pour interdire de futures protestations comme celle de Standing Rock sont par la suite adoptés dans les États, dont ceux du Dakota du Nord et du Dakota du Sud (Cagle 2019).

3.4 Quel sens donner à l'action du IYYC à Standing Rock ?

La présente section exhibe plus en détail l'analyse thématique du discours à partir des vidéos produits et partagés par l'International Indigenous Youth Council. Pour le corpus, il s'agit de vingt-cinq vidéos qui ont été transcrits par moi-même, soit deux heures et cinquante-cinq minutes de contenu. Le corpus comprend également les sites Web de l'IYYC et des Water Protectors. Le principal objectif de cette analyse est d'identifier comment les protagonistes se définissent (le travail identitaire) et comment ils définissent l'action de l'IYYC à travers ses « textes de discours » (Braun & Clark 2008 : 87). Il s'agit d'expliquer à travers cette analyse le sens de la réoccupation qui s'est déroulé à Standing Rock, depuis le point de vue des protagonistes. À partir d'un codage

inductif, nous faisons tout d'abord ressortir trois thèmes des discours de l'IICY qui nous permettent de comprendre comment le mouvement se définit et comment il articule son rôle : la spiritualité, le rôle de protecteur de la Terre, et la jeunesse. Ces thèmes sont parmi les plus récurrents, et c'est à la lumière de ces trois thèmes que les autres thèmes importants prennent leur sens. Nous démontrons ces trois thèmes et les codes qui ont été rassemblés pour les créer pendant l'analyse inductive dans le tableau I¹⁶. Nous faisons ensuite le lien avec l'éthique de la résurgence.

Tableau I : Résultats de l'analyse du discours de l'International Indigenous Youth Council

Caractère spirituel de l'action militante (68% des vidéos)	Solidarité des activistes et avec d'autres mouvements (56%)	Le rôle de protecteur de la terre (52% des vidéos)	L'identification à la jeunesse Autochtone (48 % des vidéos)	L'État américain devrait reconnaître ces citoyen.n.es autochtones (48 % des vidéos)	Oppression systémique (48% des vidéos)	Un mouvement non-violent (44% des vidéos)	L'environnement et son caractère spirituel (40% des vidéos)	Langage juridique (24% des vidéos)	Dénoncer directement les autorités (24% des vidéos)
Call to pray/ asking for prayers/ sending prayers (18/25)	Mention of other social movements and groups (5/25)	Protect is main action (9/25)	Problem is generational (6/25)	State-directed/ calling out Obama (8/25)	Sexual violence (2/25)	Not against authorities (3/25)	Environmental concerns (5/25)	Citing laws and treaties (4/25)	Denouncing authorities (3/25)
Describing action as prayer (4/25)	Expressions of solidarity (5/25)	Protecting water for everyone (7/25)	Duty/sacrifice/ leadership of youth (7/25)	Participation in American politics (7/25)	Racism (5/25)	Peaceful movement (10/25)	Personification of nature (6/25)	Rights language (3/25)	Reporting violence (9/25)
	Diversity of "protectors" (6/25)	Protect water (5/25)	Ignored youth/ emphasis on youth identity (8/25)		Police brutality (7/25)				
		Indigenous peoples as caretakers (4/25)			Colonization (8/25)				
		Human problem not just Indigenous (5/25)			Genocide (3/25)				
					Indigenous people ignored (5/25)				

¹⁶ En raison du non-exclusivité des codes dans les vidéos, les pourcentages représentent le nombre totale des vidéos contenant les codes pour les thèmes.

3.4.1 Le caractère spirituel de l'action militante

Les références spirituelles et à la prière sont, de loin, les éléments qui ressortent le plus des données. Elles apparaissent dans 17 des 25 vidéos comme principal sujet de discussion (68% des vidéos). Les exemples les plus flagrants de mobilisation de la prière sont probablement la Marche de Prière (*Prayer March*) et la Marche du Pardon (*Forgiveness March*), qui ont eu lieu quelques jours après la descente policière du 27 octobre 2016. Cette marche est mise en exergue dans un documentaire d'ABC News sur le mouvement. Nous y voyons les militant.e.s qui encerclent le commissariat de police du comté de Morton. Une femme en vêtements traditionnels prononce un discours sur le pardon des policiers et les valeurs du mouvement :

On October 27th, a great many of our friends and family were very severely hurt. At this time we must say that we are not perfect people either. That we did things, and we said things on that day, that were not in alignment with the spirit of *walushiwa* (*orthographe incertaine*), humility. And so (*parle dans une langue autochtone*), from what my mom she told me, does not only mean "I forgive you", it also means, "I am asking you to forgive me." And so we stand here today, acknowledging that both sides stepped out of their center that day.

(Simon 2017)

On observe alors des militant.e.s se tenant les bras en chantant et en priant. Le ton de l'activité est cérémoniel. Le documentaire présente ensuite la Marche de Prière, dirigée par l'IYIC. On voit un membre de l'IYIC, Terrell Iron Shell (Oglala Sioux) s'approcher de la barrière du pont pour

parler à la police. Il annonce à la foule qui l'attend derrière lui : « One of them prayed with us. We would like to thank him. » Dans un entretien il raconte :

It showed not only us that the officers are also humans, but it also showed a lot of humility and courage on the officer's part, knowing that you know by taking that water and praying with us, he knew that the other officers would treat him differently. It's something that I'll never forget just because of how together we were, and how unified we were. (Simon 2017)

Le 1er décembre 2016, l'IYYC publie un vidéo invitant les téléspectateurs à participer à un mois de prière en solidarité à Standing Rock. Nous assistons dans ce vidéo à une combinaison d'utilisations multiples de la prière : un descripteur de l'activisme, une expression de la solidarité, et, comme nous le verrons plus loin, une manière d'ancrer leur activisme dans l'héritage de la résistance spirituelle associée à la Danse des esprits. La description du vidéo se lit comme suit :

For the month of December we ask you to join us in peaceful prayer and ceremony in support of Standing Rock and sacred water. No matter where you're from, who you are, how you pray, or what language you speak, we invite you to pray in your own way.

When we pray together, we stay together.

One HEART. One MIND. One SPIRIT. One beautiful MOTHER EARTH <3



Aho!

D'autres vidéos continuent d'employer un langage de prière. Par exemple, le 28 octobre 2016, l'IYYC publie un vidéo intitulé « Praying on the Front Lines » dans lequel on voit un groupe rassemblé pour chanter. Dans la description du vidéo c'est écrit :

A sister in our youth council left this song with us before returning to her home last month.

We sing it whenever we need strength and though the video is from the front lines two days ago, we want to send our strength to the warriors that fought valiantly today. We sing for you. We pray for you. We love you.

The IYIC always has your back. (IYIC Facebook, 28 octobre 2016)

Le 4 décembre 2016, l'IYIC publie un vidéo intitulé « USACE DENIES EASEMENT ». Dans le vidéo, membre de l'IYIC Thomas Dominguez-Lopez (Hunka Lakota/Chicano) rappelle aux téléspectateurs de continuer de prier :

So this is a small victory so everyone back home can take a small seat back and take a deep breath and hope for the best and pray. Keep praying guys. And thank you for everyone's support and keep supporting because this fight is not over. (IYIC Facebook, 4 décembre 2016)

En décrivant le mouvement comme une cérémonie, ou leurs actions comme une prière, et simplement en demandant aux téléspectateurs d'envoyer des prières, l'IYIC donne à #NoDAPL une identité et un sens distincts. Il faut souligner que l'IYIC ne fait jamais explicitement référence à la Danse des esprits, mais le caractère sacré du mouvement s'en inspire (Estes 2019 : 131). Ce caractère donne au mouvement à la fois un sens et une identité ancrée dans la continuité des luttes anticoloniales.

3.4.2 « *Protectors, not protestors* »

Comme l'ont souligné plusieurs journalistes, les manifestants de Standing Rock ont refusé la description de « protestor » en faveur du mot « protector » (Iyuskin American Horse 2016 ; Herrera 2016 ; Rendell 2016 ; Simon 2017). Le terme « protector » en tant que description du rôle principal des activistes ressort dans 13 des vidéos, soit un peu plus de la moitié de ceux-ci. Avec le caractère spirituel du mouvement et les références à la réalité et au rôle des jeunes, il s'agit du thème qui ressort le plus de l'analyse. Ceci ressort particulièrement dans le documentaire d'ABC News que nous avons analysé. Le premier principe d'action présenté lors des séances d'orientation quotidiennes tenues au camp Oceti Sakowin était « We are protectors, not protestors » (Simon 2017). Martin Aranaydo, membre du Indigenous People's Power Project, est interviewé dans le documentaire d'ABC News. Il décrit comment les séances d'orientation, élaborées sous la direction de la tribu des Standing Rock Sioux, visaient à former le plus de personnes possible dans le camp. La « protection » est généralement liée à l'orientation non violente et spirituelle du mouvement #NoDAPL, et le nom « protectors » s'applique à l'ensemble de personnes présentes qui contestent Dakota Access en mobilisant les valeurs de la tribu des Sioux de Standing Rock. En ce sens, être « protector » veut dire défendre l'environnement selon les perspectives philosophiques autochtones.

Les premiers vidéos de l'IYYC publiés en septembre 2016 appellent à la protection de l'eau sur les terres autochtones tout en soulignant le lien sacré entre les peuples autochtones et la Terre. Le lien entre l'environnement et l'identité autochtone est mis en relief par le mot-clic #respectourwater qui apparaît dans les trois premiers vidéos publiés les 3 et 4 septembre et le 5 septembre

2016. Le mot-clic suggère un lien spécifique entre la protection de l'eau et les terres autochtones, car le « rez » est un jeu de mots pour désigner la « réserve ».¹⁷

Un vidéo publié le 4 septembre 2016 communique le même rapport entre la protection de l'eau et les terres et l'identité autochtone, en évoquant plus explicitement le caractère spirituel de cette identité. Personne ne parle sur le vidéo ; les titres véhiculent le message avec des images d'une tente et des personnes en arrière-plan. Le titre du vidéo se lit comme suit :

#NODAPL #REZPECTOURWATER #STANDWITHSTANDINGROCK #IDLENOMORE

#NDN

Protect the Sacred

End environmental racism. End colonial violence.

#nodapl

Les titres du vidéo indiquent ce qui suit :

We are protectors/ We are non-violent. / Our ancestors were dug up yesterday. / Stop brutalizing us for protecting our ancestors. #Standwithstandingrock #Respectthesacred

(IIYC Facebook, 4 septembre 2016).

Ce rôle de protecteur sert d'ancrage identitaire au mouvement. Eryn Wise (Jicarilla Apache & Laguna Pueblo), la coordinatrice médiatique de l'IIYC, décrit le message général que l'IIYC sou-

¹⁷ Une recherche sur Instagram fait apparaître 26,8K publications qui utilisent ce mot-clic, suggérant qu'il a gagné en importance sur les réseaux sociaux.

haite communiquer ainsi : « But we as Indigenous people have a job to do, and we need you to support us. Our only job is to protect the earth, and the environment and the water. Nothing else. Please know that » (IIYC Facebook, 27 octobre 2016). Eryn Wise répète une phrase similaire le 31 décembre dans un vidéo intitulé « What water means to me » :

And that since we were willing to share our homelands, and our foods and our shelters with everyone else, they can surely accommodate our right to stay in this one place that we want to protect. They can surely acknowledge our right to protect these sacred things that you know are so important to us and so vital for everyone else. (*Tomorrows Ancestors Speak* chaîne YouTube, 31 décembre 2016)

Il est intéressant de noter qu'elle ne parle pas d'un droit au territoire, mais d'un droit de protéger le territoire. Il s'agit donc d'une revendication d'un droit pour faire une action qui est essentielle à son identité. On peut observer que dans le cadre du mouvement ce n'est pas le territoire en soi qui est décrit comme reliant les peuples autochtones à ce territoire, mais leur responsabilité envers la Terre. Comme il est expliqué au chapitre précédent, l'éthique du « *care* » à l'égard de l'environnement est généralement fondamentale pour les peuples autochtones et sert de marqueur identitaire.

Cette notion de protection n'est cependant pas limitée à l'environnement dans les discours de l'IIYC. Le 5 septembre 2016, l'IIYC a publié un autre vidéo intitulé simplement « Always Protect ». Personne ne parle dans ce vidéo, mais les titres qui paraissent par-dessus des images du camp et ce que nous pouvons interpréter comme ce que Estes décrit comme « Flag Row » se

lisent comme suit : « Stop racism. Stop police brutality. Stop pollution. Protect sacred sites. Protect indigenous peoples. Protect water. #Standwithstandingrock #Respectourwater #NODAPL » (IIYC Facebook, 5 septembre 2016). Ici, nous voyons que la notion de protection ne se limite pas à l'eau et à la Terre. S'ajoutent les peuples autochtones et des enjeux plus larges, comme le racisme et la violence policière. On retrouve cette extension de la lutte à des enjeux sociaux dans plusieurs vidéos (que nous analyserons plus bas). Le rôle de protecteur (qui nous sommes) est ainsi associé à des enjeux qui dépassent l'oléoduc, la Terre et l'eau (ce que nous voulons). Cette extension du rôle de protéger est peut-être le mieux incarnée dans un vidéo intitulé « Post-election update » publié le 9 novembre 2016 par Eryn Wise :

As protectors of the Earth, you know, earth guardians, First Nations peoples, we are here to ensure that everyone has their right to clean water. We stand beside our brothers and sisters of color, our fellow women, our trans friends, our, you know, our LGBTQ + two spirit communities, like we stand with everyone that is different from ourselves because that is a beautiful beautiful thing to be. (IIYC Facebook, 9 novembre 2016)

Arrêter DAPL est décrit donc non seulement en termes pour protéger la terre et l'eau. Cette protection s'étend aux peuples autochtones, aux minorités racialisées aux États-Unis, aux femmes, à la communauté LGBTQ+... il s'agit d'une protection de la déviation de l'hégémonie.

3.4.3 « The Seventh Generation » : l'identification à la jeunesse autochtone

En excluant les termes « Indigenous Youth Council » et « Indigenous Youth » du décompte, le mot « youth » apparaît 33 fois dans les vidéos analysés, « kids » 9 fois et « children » 15 fois,

alors que le mot « Indigenous » apparaît seulement 18 fois, et « Native » seulement 21 fois. Cela mène à penser que les jeunes autochtones font l'objet d'une attention particulière, et constitue un aspect clé dans la façon dont l'organisation construit son identité. L'identification du mouvement contre Dakota Access comme un problème de génération est soulignée dans 6 vidéos, et le mot « generation » a été compté 23 fois dans les données (plus de fois que « Indigenous » ou « Native »).

En regardant les énoncés de l'IYYC, on peut voir une insistance sur le rôle des jeunes dans le mouvement. Par exemple, dans ce que Lauren Howland raconte ci-dessous, nous observons le rôle du leadership qu'elle attribue aux jeunes, ainsi comment évoque-t-elle le caractère prophétique de ce rôle en décrivant le pipeline comme « le serpent noir » :

People think kids these days are dumb. Like, I don't know, I don't think anyone takes us seriously. The whole millennial deal. I don't know. But like, we're really smart. I believe that the youth started this movement so we will be the ones to make that last stand to finish this movement. Because none of us are here to lose and go back home, you know? The youth are going to kill this black snake and everybody's going to help us. And it's going to be nice. And we're going to celebrate. (Simon 2017)

Jasilyn Charger met aussi en évidence une fracture générationnelle présente dans le mouvement :

When all the people came, the youth got, yeah, swept aside. We didn't really get payed attention to. All the elders came in, they were just like "alight, you did your part. You're relieved. We got this." As everything started to get more colder, people started to get more agitated,

more impatient about the way the movement was flowing. Like "they're still digging, and my prayer's not stopping it", and they wanted to take it upon themselves and stop it themselves. And a lot of people got hurt. I got pepper-sprayed like five times. My boyfriend got shot. It was all horrible. It didn't need to be like that. The youth, the International Indigenous Youth Council, we were there at every action to de-escalate, because we knew, we knew how they felt. We were angry too. I was angry. I was pretty pissed off... At least as youth we can guide them and say "Hey, if you're fighting for my future, do it this way. Just back off. You don't gotta say all those things. You don't have to be angry. You don't have to cuss at the police. You don't have to throw anything at them." We just kinda like talked them down. Well after that it got peaceful. And thank God it got peaceful. Cuz it got really really intense there. But we came back in prayer. We reminded our people what they were fighting for. (*Reveal 2017*)

Encore, nous observons comment ce rôle spécial qu'ont les jeunes est référé par Jasilyn Charger en termes prophétiques, car ce même vidéo commence avec sa phrase « I'm part of the seventh generation prophecy » (*Reveal 2017*).

Qui plus est, nous pouvons observer comment cette identification en tant que jeune est liée aux responsabilités et aux actions spécifiques. Terrell Iron Horse, par exemple, souligne le rôle que les jeunes ont joué pour maintenir le mouvement dans son cadre spirituel :

When this camp started the spirits told us, you know, we have to follow behind the youth and we have to stay in prayer. And so you know, as the youth council and being, you know, the spiritual leader for the youth, you know, we try to keep people in that state of mind... (*Simon 2017*)

Dans ses messages au président Obama publiés le 27 octobre 2016, Eryn Wise parle des souffrances que les jeunes endurent aux mains de la police dans l'exercice de leur mission. Elle déclare :

We need your help. We need you to come support us. It is imperative that you guys come, because our youth are willing to martyr themselves. And they don't have to. President Obama can step in and he can say "no more" and I know he won't because this does not serve his interests so if you're watching this, President Obama, I have written to you every single day. (IYC Facebook, 27 octobre 2016)

Dans un vidéo sans titre publié le même jour, elle demande aux membres de l'IYC blessé.e.s d'indiquer leur âge, puis continue de rapporter :

OK. Everyone I want you to see that these are members of our youth that are here. I want you to see their faces. When I wrote to you today and told you that president Obama I needed you to watch. These are our youth that are out here. I warned you that they were out here and I warned you that I would hold you personally accountable if anything happened to them. We have several wounded because you have yet to step in. Again this is Erin Wise on behalf of the International Indigenous Youth Council. (IYC Facebook, 27 octobre 2016)

Une distinction générationnelle est donc faite qui donne au mouvement une identité et un sens bien spécifiques, associés au rôle de la jeunesse dans la décolonisation. Les références à la « 7^e génération » dans le corpus analysé renvoient explicitement à ce rôle unique de la jeunesse qui

donne au mouvement un sens beaucoup plus large que l'opposition à l'oléoduc. Nous le trouvons pertinent de répéter ici la description que Jasilyn Charger donne à journaliste Saul Elbein de cette prophétie :

The black-snake, the prophesy said, would only be overcome by the Seventh Generation, which would rise up and, as Charger explained, “bring balance to the Earth. Not just to its people. To the Earth.” Many of the youths that I spoke with took this to mean the Seventh Generation had a sort of messianic role to help restore order, on behalf of all beings, to a world thrown out of balance by modernity and greed. (Elbein 2017)

Pour conclure cette section, la manière dont les membres de l'IYYC parlent de leur rôle unique en tant que leaders du mouvement reprend des éléments symboliques (le nom de la septième génération et la description de l'oléoduc comme « le serpent noir ») qui servent à ancrer ce rôle dans une compréhension spécifique ayant des racines dans l'histoire.

3.4.4 Le discours de l'IYYC, un discours de résurgence ?

De quelles manières, le cas échéant, le discours de l'IYYC résonne-t-il avec une éthique de résurgence ? En quoi un discours à caractère spirituel, centré sur la jeunesse et qui souligne le but ultime de protéger non seulement la Terre, mais aussi les personnes autochtones et plus largement les personnes qui vivent de l'oppression aux États-Unis, peut-il être associé à la résurgence ? L'analyse suivante reprend les grands thèmes présentés ci-haut et tente de les comprendre à travers les cinq modalités de la résurgence autochtone que nous avons identifiées au premier chapitre.

Une première modalité de la résurgence que nous avons identifiée est l'affirmation identitaire, ce que nous avons conceptualisé comme l'acte de s'autonommer, ou de s'autodéterminer (qui nous sommes) afin de reprendre contrôle sur l'identité et sur les frontières de la communauté. Nous remarquons que l'IIYC est organisé en sept chapitres à travers les États-Unis et que la composition du conseil à Standing Rock pendant le mouvement était internationale, au sens où plusieurs nations autochtones sont représentées. De plus, on ne trouve pas dans les discours une affirmation identitaire de type nationaliste (même s'ils expriment un soutien pour la tribu des Sioux de Standing Rock). Comme nous avons vu, ce sont surtout les thématiques du sacré, de la jeunesse et du rôle de protecteurs qui servent à définir le mouvement et ses finalités. Ces thématiques ne renvoient pas à une identité nationale spécifique, mais plutôt à un ensemble de valeurs auxquelles les peuples autochtones aux États-Unis et ailleurs s'identifient.

Nous notons que cette manière de nommer le mouvement ne correspond pas avec ce que propose Jenson (1993) dans sa théorie sur l'importance des noms des nations dans le combat pour l'espace politique ni avec ce que Alfred (1999) propose dans sa théorie sur la résurgence. L'identification avec des pratiques ou des valeurs plutôt qu'un nom de nation nous permet de souligner le danger de réduire les mouvements autochtones de résurgence à une forme de nationalisme. Dans le cas en espèce, le nom « protectors » qualifie par exemple le mouvement et en lui donnant un sens et une identité volontairement plus large que les frontières de la nation. Il s'agit d'un mouvement panautochtone. Cela se reflète d'ailleurs dans la diversité des militants qui se retrouvent au camp.

Peut-on alors parler de résurgence ? Nous suggérons en fait que ce choix particulier réalise un objectif primordial de la résistance autochtone selon Alfred et Cornthassel, celui de s'éloigner des

constructions politico-légales et coloniales de l'identité autochtone et affirmer une conception de l'identité basée sur les liens sociaux et culturels (2005 : 599). Alors que ces auteurs associent culture et nation, nous croyons que l'IYC démontre une autre façon de réaffirmer les identités autochtones, à partir de valeurs et d'un discours spirituel qui transcende la nation. À travers le recours à la spiritualité et l'étiquette de protecteur, les jeunes de l'IYC expriment, affirment et vivent bel et bien leurs « présents autochtones » (pour reprendre Simpson). Ceci démontre que la résurgence est complexe, changeante, et dépendante de son contexte.

Le caractère panautochtone du mouvement ne signifie cependant pas qu'il est sans ancrage historique ou territorial. La continuité historique, rappelons-nous, est la deuxième modalité de la résurgence. Nous avons mentionné plus haut dans ce chapitre que l'acte de nommer le camp principal « Oceti Sakowin » n'est pas innocent. Cela évoque les systèmes de gouvernance traditionnels des peuples lakota, dakota et nakota. Dans cette mesure, le camp « réoccupe » le territoire de façon physique, mais aussi de manière symbolique en réaffirmant le mode de gouvernance ancestral de ce territoire. Dans un vidéo publié le 20 septembre 2016, l'IYC se présente au bureau du sénateur Barrasso à la fois comme l'IYC, et aussi comme la jeunesse de l'Oceti Sakowin. Leur discours ce jour-là évoque « l'Acte historique de 1966 », « la Loi sur la protection des tombes et le rapatriement des Autochtones du 16 novembre 1990 », et les droits issus de traités pour demander à ce que le comité sénatorial des Affaires indiennes tiene une audience sur la construction des pipelines (IYC Facebook, 20 septembre 2016). Dans ce vidéo, nous voyons comment les activistes inscrivent leur protestation contre Dakota Access dans la continuité de la lutte contre le colonialisme. Mobiliser le nom « Oceti Sakowin », évoquer les lois qui ont pour dessein de protéger l'héritage des Autochtones aux États-Unis, et rappeler les droits issus de traités sont

démonstratifs d'un mouvement de *réoccupation* — d'un mouvement qui cherche à regagner ce que les multiples formes de colonisation leur enlèvent : l'espace physique et l'espace politique.

Nous observons également comment le langage spirituel du mouvement résonne avec la *Ghost Dance*, ce qui sert aussi à ancrer le mouvement dans une continuité historique. Nous avons démontré comment l'IIYC demande un droit de protéger la Terre plutôt qu'un droit au territoire lui-même (*Tomorrows Ancestors Speak* chaîne YouTube, 31 décembre 2016). Nous avons aussi observé comment le mouvement est décrit comme une cérémonie ou comme un acte collectif de spiritualité, et comment les membres de l'IIYC ont décrit le camp comme une manière de s'abriter des difficultés sur les réserves (Elbein 2017). La Dance des esprits n'est jamais mentionnée explicitement par l'IIYC. Cependant, nous observons une continuité de plusieurs éléments entre ce mouvement qui s'est déroulé en fin du XIXe siècle et le mouvement #NoDAPL depuis le point de vue de l'IIYC : une participation panautochtone, une résistance au système des réserves, l'acte de prière pour rassembler les peuples divers en envisager un futur décolonial. L'IIYC mobilise ces éléments de leur propre façon. Nous pensons notamment à la manière dont l'IIYC résiste aux normes coloniales par l'expression de solidarité avec d'autres groupes marginalisés aux États-Unis. Selon certains discours des membres de l'IIYC, l'inclusion d'autres groupes non autochtones dans leur résistance au colonialisme constitue un aspect de leur action qui les sépare d'autres générations précédentes. Quant à l'unicité de leur génération dans le conflit, les membres de l'IIYC mobilisent les prophéties du serpent noir et la septième génération pour encore ancrer la compréhension de leur action dans une continuité culturelle. Jasilyn Charger en donne un exemple :

I'm part of the seventh generation prophecy. And what that means is, there's prophecy that my people told seven generations ago when Sitting Bull was alive... There's a prophecy that seven generations from then that the youth will rise up, that they'll be awakened. It is kind of crazy it's almost been a year. In April, there were only five of us. I always remember it in the beginning of this whole movement, the way it used to be. It was so intimate, and so personal.

(Reveal 2017)

La prophétie sert encore une fois d'ancrage historique pour donner un sens à l'action ayant une spécificité culturelle. Selon la recherche documentaire sur les stades initiaux du mouvement, les jeunes futurs membres de l'IIYC trouvaient dans l'action militante un moyen de répondre à une multiplicité d'enjeux qu'ils et elles vivent dans leurs communautés (Elbein 2017).

Ainsi, nommer le camp Oceti Sakowin, se présenter en tant que la jeunesse Oceti Sakowin, décrire le mouvement comme une cérémonie, et parler de l'action comme faisant partie de la prophétie de la septième génération servent à ancrer le mouvement dans une certaine façon d'écrire et ré-écrire l'histoire » (Jenson 1993 : 350). L'histoire dans laquelle la lutte contre DAPL s'inscrit est décrite par les membres de l'IIYC en mobilisant les référents culturels pour décrire le sens et le caractère inhérent de leur action. Il s'agit, pour reprendre Ian J. M. Robertson, d'identifier par leur discours « *a heritage from below* » (« un héritage du bas vers le haut » en français), qui se construit à partir « des expressions de résistance ou de mémoire de résistance parmi les dominé.e.s » (2012 : 144, ma traduction). Le caractère cérémonial du mouvement #NoDAPL, le nom « Oceti Sakowin », et la référence aux prophéties du serpent noir et la septième génération

constituent des expressions de résistance et de mémoire des peuples autochtones de cette région des États-Unis.

Le lien à la Terre est une autre dimension importante de la résurgence que nous retrouvons dans le discours de l'IYC, surtout autour de la thématique de la protection évoquée plus haut. Le président de la tribu des Sioux de Standing Rock, David Archambault II, articule son refus du projet Dakota Access au nom du Traité de Fort Laramie, 1868 (Simon 2017). Toutefois, ce discours juridique autour des traités et des droits n'est pas aussi présent chez l'IYC. Le premier objectif qui paraît sur leur site Web dit « Nous nous levons pour protéger la terre, l'eau et les droits issus de traités » (ma traduction), mais dans les vidéos, les membres de l'IYC mettent plutôt l'accent sur le rôle traditionnel des peuples autochtones de protecteur. Dans la description de leur organisation, ils soulignent les valeurs qui les réunissent : « Nous sommes enraciné.e.s dans la protection des éléments naturels et avons été rassemblé.e.s et continuons d'être guidé.e.s par la prière pour l'eau » (ma traduction). Dans la déclaration de leur mission, ils écrivent « Par l'action et la cérémonie, l'IYC s'engage à bâtir un avenir durable pour les prochaines générations » (ma traduction). Comme nous avons déjà avancé, l'IYC est formé par les membres venant d'une multiplicité de nations autochtones, et donc les terres qui sont sujet du mouvement à Standing Rock entre 2016 et 2017 ne constituent pas les terres traditionnelles ou terres issues des traités pour tous les membres. La référence au territoire est donc plus large ; elle s'inscrit dans une volonté de lier le mouvement à la responsabilité que les peuples autochtones partagent et qui lie les membres au territoire qu'ils et elles défendent. Cette façon de penser un lien avec le territoire (qui va au-delà la notion de la propriété et qui, en plus, insère une dimension spirituelle dans cette compréhension) nous renvoie à la quatrième dimension de la résurgence, soit précisément cette idée du *care*

et du rôle spécifique des peuples autochtones de gardiens de l'environnement et du territoire. La référence au territoire devient ici une valeur plutôt qu'un lieu spécifique, ce qui nous renvoie à la « normativité ancrée » de Glen Coulthard.

Nous soulignons enfin la volonté de l'IYC de dépasser les enjeux spécifiques propres au mouvement afin d'entamer un dialogue plus large sur la décolonisation et le changement dans la société. C'est, rappelons-nous, le dernier élément constitutif de l'éthique de la résurgence. Dans un vidéo intitulé « Why You Should Come to Standing Rock » publié le 9 novembre, 2016, Jasilyn Charger identifie la large portée du mouvement #NoDAPL. Elle déclare :

I mean why should you not come here? This is a human problem. It's a generational problem. It's not just about Native Americans fighting for their land. Fighting for their treaty land. It's about the human race fighting for survival. Fighting against all odds. Fighting against tyranny. Against the government. Against control of human life. (IYC chaîne YouTube, novembre 9, 2016)

Au fur et à mesure que son discours continue, on découvre comment cette compréhension de la portée du mouvement est liée au colonialisme et au racisme systématique qui touchent d'autres groupes marginalisés :

People that come in prayer are more fierce than people that come with weapons. This isn't our problem, it's your problem too. It's the people's problem. But us, we're standing as a generation. We're standing and we're giving a voice to the voiceless. Right now in this 500 years of fighting we are more united now than ever. Because we understand now people of

colour, children of colour, we reached out to black lives matter (title: #blacklivesmatter). We reached out to other people fighting the same things. And we're coming together cuz we understand now as a generation we need to stand together and fight for our future. (International Indigenous Youth Council YouTube, novembre 9, 2016, directement transcrit à partir des sous-titres)

Charger identifie dans ce vidéo comment la résistance aux normes coloniales chez les jeunes autochtones diffèrent des générations précédentes dans la mesure où ils et elles reconnaissent la colonisation comme un ensemble de systèmes d'oppression qui affectent non seulement les peuples autochtones, mais également les personnes noires, immigrantes, et issues de la communauté LGBTQ+. À la lumière du discours de Charger, nous suggérons que la réanimation moderne des valeurs et des identités autochtones opère dans un nexus de mouvements sociaux et de systèmes d'oppression. D'où la solidarité avec Black Lives Matter (IYIC Facebook, 22 septembre 2016) et les immigrant.e.s aux États-Unis (IYIC Facebook, 1er mai 2017).

Après que les camps ont été démantelés, l'esprit de solidarité avec d'autres groupes opprimés aux États-Unis et une critique du pouvoir institutionnel s'expriment à travers deux vidéos postés par le membre de l'IYIC, Danny Grassrope, le 1er mai 2017, lors de la Marche internationale des immigrant.e.s qui s'est tenue à Chicago. Dans ses déclarations, Danny Grassrope souligne le caractère commun des expériences d'oppression entre divers groupes. Il relie également la similitude de ces expériences à une compréhension de la Terre en tant que lieu commun, et situe ces multiples expériences d'oppression dans un discours de mouvement décolonial. Il déclare :

But people, we understand that we have to come together now. And to be one, one with the Earth, one with each other. There's too many divisions going on. And to knock down our barriers is a tough thing. But we have to let our insecurities go, and really, really rethink with our mind and our heart and try to understand what it is to be a part of people, to be a part of this Earth. And once we understand that, we can build, we can rebuild, rebuild a new society. We have to decolonize from the colonization we have now, but we have to rebuild and recolonize, and we can do that. We can keep moving forward. (IIYC Facebook, 1er mai 2017)

Un autre jeune militant qui ne s'identifie pas exprime quelque chose de semblable :

So I'm in the International Indigenous Youth Council too... We're out here uniting as individuals, and as you can see there's no blocks here, no one dividing, no Indigenous block. There's no Mexican block. No people of colour block. We're all here as one because when we're here as one we can do a lot more without stepping on each other's toes, but we have to do it in a way where we can respect each other. So whenever you go to marches and you see these different blocks, you know, Indigenous block and youth block, and you know all these other ones, that's still a division tactic that we learned from our colonizers. (IIYC Facebook, 1er mai 2017)

Finalement, le vidéo intitulé « Post-election update » publié le 9 novembre par Eryn Wise exprime comment l'IIYC résiste aux normes oppressives sur plusieurs fronts, suggérant ainsi que la lutte des peuples autochtones contre le colonialisme a des liens avec d'autres mouvements des peuples et personnes minoritaires :

This presidential candidacy, this election, this, this race, this shit show, has no effect on what it is that we are doing here. Donald Trump won't take office until January 20th, and until then you can expect to see the International Indigenous Youth Council fighting out here, every single day, for your right to clean water. Even for Donald Trump's right to clean water because that is what we are here to do. As protectors of the Earth, you know, Earth guardians, First Nations peoples, we are here to ensure that everyone has their right to clean water. We stand beside our brothers and sisters of color, our fellow women, our trans friends, our, you know, our LGBTQ + two spirit communities, like we stand with everyone that is different from ourselves because that is a beautiful beautiful thing to be. And I just want to say collectively on behalf of the Youth Council, all of us are praying for you. So if you're scared please don't be scared. (IYYC Facebook, 9 novembre 2016)

Nous avançons que cette solidarité, loin de diluer le mouvement et son identité, fait partie intégrante de l'éthique de la résurgence. Ces solidarités participent à la résistance à la colonisation et ses multiples facettes, d'où la volonté de se tenir aux côtés de Black Lives Matter, des immigrant.e.s, des femmes et des membres de la communauté LGBTQ+.

Ces solidarités visent en quelque sorte à communiquer les philosophies et les valeurs autochtones à la société non autochtone, afin de transformer la société coloniale (McCarthy 2016) et de rétablir les relations politiques anciennes (Belanger & Lackenbauer 2014). Alors que certains conçoivent la résurgence autochtone comme une éthique insulaire refermée sur elle-même, plusieurs théoriciens suggèrent que la transformation des relations entre Autochtones et non-Autochtones constitue un élément clé de la résistance contre le colonialisme (Alfred 1999 ; Tully 2019 ; Borrows 2019).

Un autre exemple d'une espèce de communication des valeurs autochtones s'incarne dans la manière dont l'IIYC s'adresse à la police. La plupart des références à la police critiquent l'oppression systémique (48 % des vidéos) plus que la police et les autorités elles-mêmes (24 % des vidéos). À plusieurs reprises, les membres de l'IIYC déclarent que la police et les travailleurs des pipelines ne font que leur travail (IIYC Facebook 27 octobre 2016, 1er mai 2017). En outre, on peut considérer la prière de Tyrell Iron Shell avec le policier après la Marche de Prière (Simon 2017) pour représenter l'idée que la société coloniale est capable de transformation. Sa prière avec l'officier indique une croyance que les barrières (physiques et idéologiques) pourraient être surmontées si un échange était accepté. Il n'est pas négligeable que l'IIYC exprime une telle croyance, surtout si on considère comment ce rapport avec la police contraste avec le rapport décrit par les Tiny House Warriors au Canada.

3.5 Conclusions

Notre analyse nous permet de conclure que le mouvement de réoccupation initié par l'IIYC doit être compris non seulement comme une action contre un oléoduc, mais aussi, et surtout, comme une mobilisation contre le colonialisme. En fait, Dakota Access est presque secondaire – davantage un symbole de l'oppression coloniale. Les principaux thèmes du discours de l'IIYC, soit le caractère spirituel de l'action militante, la mobilisation de la jeunesse autochtone et l'insistance sur le rôle des peuples autochtones en tant que protecteur de la Terre confirment la nature plus large du mouvement. À leur manière, ces trois dimensions constituent autant de manières d'articuler l'identité du mouvement et le sens de l'action des protagonistes autour d'une éthique de la résurgence.

Notre analyse nous permet aussi de souligner l'importance de l'ancrage historique et contextuelle de la résurgence. Il n'y a en ce sens pas une éthique de la résurgence, mais plusieurs, selon le contexte. Par exemple, nous avons souligné le caractère spirituel du mouvement et l'absence de références nationalistes. Cela s'explique par la volonté d'inscrire le mouvement dans la continuité du passé, notamment la Danse des esprits, et par la composition du mouvement, qui ne se limite pas à la communauté de Standing Rock.

4. Les Tiny House Warriors

Nous avançons dans le présent chapitre que l'occupation des Tiny House Warriors, bien qu'inspirée de celle des Water Protectors de Standing Rock, s'inscrit dans un héritage de résistance et un contexte contemporain tout deux propres au peuple secwepemc. Le langage qui est employé et les revendications qui sont faites résonnent avec d'autres événements historiques de résistance de la part des communautés secwepemc, centrés sur l'autorité territoriale. On pense surtout au mémorial Laurier, un document présenté par des chefs secwepemc en 1910 au premier ministre canadien de l'époque, Wilfrid Laurier. Contrairement à l'IYC, les Tiny House Warriors ancrent leurs revendications dans un langage surtout juridique et remettent explicitement en question l'autorité du gouvernement canadien sur les terres ancestrales de la nation secwepemc. Cette remise en question est liée à une démonstration de la présence continue du peuple secwepemc sur ses terres traditionnelles. Si la réoccupation du territoire sert à mettre en relief les revendications dans un espace de tension à la fois physique et juridique avec le Canada, marqué par le projet d'expansion Trans Mountain, elle sert également d'opportunité pour affirmer et performer l'autorité coutumière du peuple secwepemc sur leur territoire traditionnel. Qui plus est, selon nos observations, l'autorité coutumière revendiquée par les THW s'affirme en lien avec une critique féministe et antiraciste des systèmes canadiens de pouvoir. En effet, au-delà de l'oléoduc, c'est la violence envers des femmes autochtones à travers le Canada qui est au cœur de l'action des Tiny House Warriors.

4.1 Historique de la mobilisation des Tiny House Warriors

Depuis septembre 2017, le but du projet *Tiny House Warriors: Our Land is Home*, dirigé principalement par plusieurs femmes secwepemc, est de contester le projet d'expansion de l'oléoduc Trans Mountain. Kinder Morgan, la compagnie basée au Texas qui est derrière le projet, a soumis une application pour le projet le 16 décembre 2013. Trois ans plus tard, le 29 novembre 2016, le premier ministre Justin Trudeau annonce l'approbation fédérale du projet. Suite aux contestations de la Colombie-Britannique ainsi que des communautés autochtones, qui ont entraîné la suspension temporaire du projet, Trudeau nationalise le projet au prix de 4,5 milliards de dollars canadiens (Wherry 2019). Un panel de trois juges de la Cour d'appel fédérale a renversé l'approbation fédérale du projet le 30 août 2018 (une raison étant le manque de consultation auprès des peuples autochtones). Suite à un nouveau processus de consultation, Justin Trudeau donne son approbation au projet pour la deuxième fois le 19 juin 2019 (Wherry 2019).

D'une longueur de 980 kilomètres, le projet d'expansion de Trans Mountain vise à augmenter le nombre de barils pompés par le pipeline Trans Mountain actuel (construit en 1953) depuis le Comté de Strathcona en Alberta jusqu'à Burnaby, en Colombie-Britannique. La quantité passerait de 300 000 barils par jour à 890 000 barils, selon le site Web de Trans Mountain. L'une des raisons principales de cette expansion est de permettre au Canada de vendre son pétrole sur les marchés internationaux¹⁸. Si le gouvernement canadien est déterminé à voir le projet mené à

¹⁸ Compte tenu de l'augmentation prévue de la quantité de pétrole qui pourrait être transportée avec l'expansion, Trans Mountain signale que le Canada pourrait gagner environ 3,7 milliards de dollars de plus par an avec l'accès aux marchés internationaux. Il a souvent été déclaré qu'un problème majeur pour l'économie pétrolière canadienne est sa dépendance au marché américain.

bien, les Tiny House Warriors se montrent autant déterminé.e.s à voir le projet arrêté pour de bon. Pendant l'écriture de ce mémoire, la polémique de Trans Mountain et les actions des Tiny House Warriors sont encore d'actualité. Il s'agit en ce sens d'une histoire inachevée.

Selon les activistes participant au mouvement des Tiny House Warriors, le projet d'expansion est problématique, car il traverse le territoire traditionnel des peuples salish de l'intérieur de la Colombie-Britannique, dont font partie les Secwepemc. Selon la tradition orale, le peuple secwepemc, ce qui veut dire « le peuple étalé »¹⁹, habite le Secwepemcul'ecw, le nom donné aux terres ancestrales, depuis 10 000 ans et continue aujourd'hui d'y vivre malgré des assauts coloniaux (Ignace & Ignace 2017). Au sein de ce territoire, qui compte 180 000 km carrés, il y a 17 bandes qui elles-mêmes sont réunies en conseils tribaux : le Shuswap Nation Tribal Council, le Northern Shuswap Tribal Council et le Lillooet Tribal Council (le Lillooet Tribal Council est un ensemble des gouvernements des peuples St'at'imc). Selon Statistiques Canada (2016), la population totale de Tk'emlups Te Secwepemc (la bande la plus grande sur les 17 bandes de la nation secwepemc) est de 3 020. Selon une page sur la sur le site Web de l'Université Thompson River situé à Kamloops, il y a près de 7 000 personnes s'identifiant comme secwepemc habitant leur territoire traditionnel (2010). Depuis le début du XXe siècle, ces bandes s'organisent afin d'affirmer leur titre collectif sur leurs terres face aux empiétements de plus en plus nombreux de la part des colons. En raison de la beauté naturelle de ces terres et de la plénitude de ressources naturelles, cette tâche n'a pas été facile.

¹⁹ Ma traduction de « the spread out people » (Ignace & Ignace 2017).

Comme la confédération de l'Oceti Sakowin, les Secwepemc ont connu leurs lots d'empiétements coloniaux sur leurs terres au nom de l'extraction des ressources. Pourtant, le contexte historique et institutionnel est différent. Martin Papillon (2011) décrit ces différences entre la situation aux États-Unis et celle au Canada par une intégration plus formelle des peuples autochtones dans la structure constitutionnelle au Canada, ce qui aboutit à un modèle de gouvernance plus uniforme, mais aussi une plus forte judiciarisation des conflits politiques et territoriaux. Comme il le souligne, cette intégration offre aux peuples autochtones canadiens un éventail d'outils juridiques plus large, mais elle crée aussi d'importantes limites puisque ceux-ci sont plus explicitement liés au cadre constitutionnel de l'État colonial (2011 : 291).

Pour comprendre ce contexte historique et juridique, il convient de commencer par la *Proclamation royale de 1763*, souvent présentée comme le document fondateur des politiques autochtones au Canada. La Proclamation affirme deux éléments cruciaux: « 1) la souveraineté de la Couronne britannique sur les nouveaux territoires acquis par le traité de Paris²⁰ ; et 2) la reconnaissance des droits territoriaux des nations indiennes et la protection de ces droits par la Couronne, en établissant que seul agent de la Couronne, avec l'accord des Indiens réunis en assemblée, peut acheter des terres indiennes » par la négociation d'un traité (Rodon 2019 : 34). Cette proclamation sert encore aujourd'hui de référence juridique aux peuples autochtones du Canada qui revendiquent un droit de propriété (le titre ancestral) sur leurs terres traditionnelles n'ayant pas fait l'objet de cession par un traité formel.

²⁰ En 1763, le roi de France concède la Nouvelle-France à la Grande-Bretagne, ce qui comprend également le transfert du territoire de ces alliés autochtones (Rodon 2019 : 34).

Les colons commencent à arriver sur le territoire de la nation secwepemc vers 1808. Entre 1811 et 1812, un poste de traite est établi par la Compagnie de la Baie Hudson à Kamloops. Le *Gold Rush* amène avec lui une épidémie de la petite vérole, qui tue deux tiers de la population secwepemc entre 1862 et 1863 (Ignace & Ignace 2017 : 19). Alors qu'au départ, la relation entre les colons et les Secwepemc est plutôt égalitaire, cette période est marquée par une transformation des rapports de pouvoir et ainsi une transformation des relations entre les colons et les Autochtones, ce qui introduit un nouveau paradigme dans lequel se forment ces relations. Entre 1866 et 1870, la présence croissante des colons entraîne une dépossession des Secwepemc de leurs terres. Comme l'écrivent Ignace & Ignace :

After reducing, rescinding, and denying reserves initially set out in the early 1860's, British Columbia joined Confederation, leading the federal government to enact the Indian Act on our lands, which established small reserves comprising 1 percent of Secwepemc territory and dismantled the ways that we ran our affairs over the objections of our elders and ancestors (Ignace & Ignace 2017: 19).

La Loi sur les Indiens, entrée en vigueur en 1876, est importante dans le contexte et les discours des Tiny House Warriors, en raison de son effet d'élimination des structures politiques traditionnelles et leur remplacement par des conseils de bande. En effet, les dix-sept bandes qui sont situées à l'intérieur de Secwepemcul'ecw ont été créées par la Loi sur les Indiens et tirent leur autorité de cette dernière. Cette loi a officialisé la nouvelle relation de tutelle imposée sur les Autochtones, et, selon Rodon, « [on] passe ainsi de la notion de "nation" ou de "tribu" à celle de "bande" » (2019 : 40). Nous pouvons constater les façons dont cette politique a impacté la relation que les Autochtones entretiennent avec leur territoire et leurs systèmes de gouvernance.

Entre 1871 et 1921, le gouvernement fédéral, nouvellement doté de légitimité par l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique, 1867*, reprend l'obligation de signer des traités avec les « Indiens » pour acquérir leur territoire, telle qu'elle a été décrite dans la *Proclamation royale de 1763*. L'expansion territoriale du Canada vers l'ouest se fait donc par des « traités numérotés » (Rodon 2019 : 44). Comme le mentionne Rodon, les promesses et les obligations en échange des terres délimitées dans ces traités furent rarement comblées. Les terres du peuple secwepemc ne font cependant l'objet d'aucun traité numéroté.

Cette absence de traité est cruciale. En effet, en 1973, la Cour suprême du Canada, dans l'arrêt *Calder*, concernant les Nisga'a en Colombie-Britannique, reconnaît la possibilité que le titre ancestral ait survécu l'affirmation de la souveraineté de la Couronne en l'absence de traité. Cet arrêt « bouleversera la jurisprudence canadienne et les politiques autochtones » (Rodon 2019 : 57) et ouvrira la porte à une contestation plus directe de la légitimité des institutions et de l'autorité de l'État canadien sur les « terres non cédées », comme c'est le cas du territoire traditionnel de la nation secwepemc.

Pour compliquer encore plus le contexte juridique et politique, des divisions au sein des communautés soulèvent la question de *qui* a la légitimité de négocier ou de représenter la nation secwepemc auprès des gouvernements fédéraux et provinciaux. Kiera Ladner (2014) décrit la manière dont les débats constitutionnels ont mené à un rapprochement entre certaines organisations autochtones et les autorités fédérales, et a ainsi introduit une division dans l'activisme autochtone au Canada. Comme elle l'explique, les débats constitutionnels ont créé une structure d'opportunité politique qui a divisé les communautés autochtones en fonction de leur capacité organisationnelle et de leurs ressources, et a défini la façon dont ces communautés ont établi leur relation

avec le Canada par la suite. Alors que certaines organisations acceptent le cadre constitutionnel canadien, d'autres refusent par principe de négocier à l'intérieur de ce cadre colonial imposé.

Selon les activistes qui participent à la mission des Tiny House Warriors, un enjeu majeur dans la polémique Trans Mountain est la participation des conseils de bandes aux négociations avec la province et le Canada afin d'obtenir leur consentement pour de tels projets. Ainsi, la réoccupation est une action dirigée contre l'autorité fédérale, mais aussi contre le conseil de bande, qualifié de « vendu » (sell-outs).

Les énoncés des Tiny House Warriors rejettent l'autorité du conseil de bande et réaffirment plutôt celle du système de gouvernance traditionnel de Secwepemcul'ecw. Les THW s'arrogent par le fait même une autorité sur le territoire : « nous détenons collectivement le titre et la gouvernance concernant Secwepemcul'ecw et le consentement collectif des Secwepemc est requis pour tout accès à nos terres, nos eaux et nos ressources » (site Web des THW 2019, ma traduction). Ce clivage entre des « élites institutionnelles » qui sont reconnus par le gouvernement fédéral et des organisations et des mouvements qui ne sont pas dotés du même levier pour avancer leurs revendications joue un rôle dans le choix de réoccuper le territoire comme mode d'action. Dans un ouvrage intitulé « Reconciliation Manifesto » (cité par Brake 2018), Kanahus Manuel, leader des THW, écrit :

« Secwepemc territory belongs to the Secwepemc people collectively. Band councils have jurisdiction on the postage stamp-sized lands set aside under the Indian Act, but it is the whole nation that holds collective title to our national resources » (Brake 2018).

Il est aussi intéressant de souligner que les Tiny House Warriors décrivent les droits des Autochtones régulièrement comme des droits de la personne. Les appels des Tiny House Warriors à respecter leurs droits autochtones en tant que droits universels semblent avoir attiré l'attention d'Amnistie internationale, qui a visité le site de construction en août 2019 (Tiny House Warriors Facebook, 5 août 2019). Plus récemment, un comité des Nations Unies sur l'élimination de la discrimination raciale a publié un report demandant l'arrêt de trois projets dans l'ouest du Canada en raison des inquiétudes face au manque de consentement préalable, libre et éclairé des nations autochtones concernées (Wolinsky 2020). Nous observons donc une confrontation et un chevauchement de plusieurs sources de droit sur un territoire dans le contexte du projet d'expansion de Trans Mountain.

Afin de situer la réoccupation qui se déroule présentement sur le territoire Secwepemcul'ecw dans son contexte, et pour brièvement démontrer l'importance du paysage juridique pour l'activité politique de cette communauté, il est pertinent de retourner en arrière brièvement. Comme l'indiquent Ignace & Ignace (2017), l'organisation des délégations pour revendiquer des droits et le titre du peuple secwepemc a commencé au début du XXe siècle. Des délégations ont tenté d'obtenir une audience auprès du roi Edward VII en 1904 et en 1906. Le 25 août 1910, les chefs des tribus Shuswap, Okanagan et Couteau ont présenté un document au premier ministre Sir Wilfrid Laurier. Le mémorial Laurier sert de marqueur important pour les Secwepemc. Les colons y sont décrits comme des « invités » sur leur territoire, qui initialement respectaient leurs lois.

Les Secwepemc articulent à l'époque leurs revendications en rappelant au premier ministre que le Canada a cessé de respecter les lois qui dirigent des relations entre « invités » et « hôtes » sur

leur territoire. On retrouve cette représentation des autorités canadiennes comme « hors la loi » dans le discours des Tiny House Warriors.

Le mémorial Laurier est devenu ce que Ignace & Ignace décrivent comme « le passé dans le futur » (ma traduction), une référence incontournable dans des réunions publiques, des présentations aux gouvernements, et dans les accords sur les terres et les ressources (2017 : 481). Ils écrivent :

We have shown that the Laurier memorial represents a carefully crafted text that reflects the oratory and voices of Interior Aboriginal peoples and that lays out our own view of history as it has unfolded with the arrival of newcomers since the early 1800s. Moreover, in its content and message, the Laurier memorial is rooted in our own *stsqey* (laws), which address fundamental principles of relations between nations, of land tenure and ownership, and of relations between guests and hosts. Thus the Laurier memorial is connected to our *stspékwle* (ancestors), who wrote our laws on the land, and to the *stspékwll* (stories) themselves.

For the past two decades, the Laurier memorial has given a new voice to those seeking to reunify the Secwépemc nation. Told in the words of the past chiefs and elders, it articulates the underpinnings of Indigenous nationhood, a collective sense of ownership of the nation's resources, the need for just and adequate treaties, and the injustices of the nineteenth and twentieth centuries. (Ignace & Ignace 2017 : 479)

Ce document s'inscrit donc dans une résistance à la division des peuples secwepemc en bandes et réaffirme une continuité juridique sur leur territoire. En 2012, un autre manifeste fait écho au Mémorial Laurier. Ce document plus récent affirme notamment :

- We will never cede, sell or surrender our title and rights and will uphold our sacred responsibilities as Kukukwpi7 and Tk'wenip7le; and
- We recognize Secwepemtsin and historic kinship relations as Secwepemc and honour our continuing relationship to one another within Secwepemcul'ecw; and
- We recognize, under our common laws and customs, our collective and exclusive title, rights and interests throughout Secwepemcul'ecw... (Secwepenc Nation, 2012 : 2)

Nous verrons que l'on retrouve ce même langage dans les discours des Tiny House Warriors.

4.2 Description du projet et les différent.e.s actrices et acteurs présent.e.s

Selon le site Web des Tiny House Warriors, « [d]ix petites maisons seront construites et placées stratégiquement le long du tracé du pipeline Trans Mountain de 518 km pour affirmer la loi et la juridiction des Secwepemc et bloquer l'accès à ce pipeline » (ma traduction). Le site de construction de ces maisons se situe près de Blue River en Colombie-Britannique. À date, il semble que cinq maisons sur dix ont été construites (selon la dernière mise à jour rapportant le progrès des maisons, publiée le 6 juillet 2019).

Selon le site Web du groupe, « [l]es Tiny House Warriors sont un groupe de défenseuses²¹ des terres et de l'eau des Secwepemc qui, au cours de la dernière année, se sont rassemblé dans un nouveau village de petites maisons sur le territoire des Secwepemc près de Blue River » (ma traduction). Dans un documentaire produit par le groupe (chaîne YouTube des THW, 20 septembre 2018), nous entendons des participantes provenant de nations voisines, et dans plusieurs vidéos nous sommes témoins d'activistes autochtones venus d'un peu partout rendant visite aux Tiny House Warriors. Ceci dit, les actrices dans les Tiny House Warriors s'identifient principalement comme des femmes de la nation secwepemc (il n'y a qu'un seul homme qui prend la parole dans l'ensemble de données). Qui plus est, il est nécessaire de souligner que c'est un mouvement avancé par une seule organisation (alors que l'IIYC opérait côte à côte avec d'autres organisations) et que cette organisation, contrairement à l'IIYC, est représentée plus souvent par une seule personne : Kanahus Manuel. Manuel est largement connue pour son activisme. Elle provient d'une famille étant fortement impliquée dans la lutte pour les droits autochtones (Gilpin 2018). Alors qu'elle est connue pour son activisme, le même article souligne que Kanahus Manuel s'identifie surtout en tant que mère, et que ce rôle motive Manuel dans son activisme. Elle est citée comme ceci :

"People can judge the tactics, what our people are doing, but we know what we're doing is right when we say we're standing here to protect our children's water and for those yet unborn. That's our tribal law," she tells me. "As women we know it, because we birth these babies." (Gilpin 2018)

²¹ Nous avons décidé de traduire le terme « land defenders » au féminin en raison de la critique féministe qui est souvent mobilisée par ces mouvements pour défier l'influence européenne qui a effacé le pouvoir des femmes dans leur culture politique.

Nous constatons que c'est surtout Kanahus Manuel qui parle dans les vidéos des Tiny House Warriors, ou bien ses sœurs, Mayuk Manuel et Snutetkwe Manuel, ou son beau-frère, Isha Jules. Il faut donc prendre en compte que les discours des Tiny House Warriors ne sont que quelques-uns parmi d'autres dans la nation secwepemc, et que ce discours est façonné par un nombre limité de personnes. Pourtant, il faut aussi rappeler la continuité d'un langage qui met un accent sur le caractère collectif de leurs droits et titres, et le refus de céder ces derniers qui existe chez les peuples secwepemc. Il convient également de noter que les Tiny House Warriors sont présent.e.s sur le site Web de l'Assemblée Secwepemcul'ecw. Selon un rapport sur le site Web de la fondation Catherine Donnelley, l'Assemblée Secwepemcul'ecw fut tenue du 2 au 4 juin 2017 par des membres de la nation secwepemc afin de « prendre des mesures en vertu des droits et des titres fonciers des Secwepemc contre l'expansion proposée du pipeline Trans Mountain de Kinder Morgan à travers notre territoire, Secwepemcul'ecw » (ma traduction). Il est également écrit :

With the support of the Catherine Donnelly Foundation, the Secwepemcul'ecw Assembly gave us the opportunity to come together collectively as Secwepemc to affirm that we are rightful title holders and decision-making authority for Secwepemcul'ecw lands and waters. Over the two-day gathering, we recommitted to upholding our collective and spiritual responsibility and jurisdiction to look after the land, the language, and the culture of our people.

At the conclusion of the assembly, we drafted and approved by consensus the historic Secwepemc Declaration on Protecting Our Land & Water Against the Kinder Morgan Transmountain Pipeline. The full declaration can be found at www.secwepemculecw.org. (INET 2017)

Ces descriptions suggèrent que le mouvement des Tiny House Warriors est relativement bien soutenu par des corps organisationnels de la nation secwepemc. Ceci suggère également que les discours des Tiny House Warriors font échos aux réunions tenues avec d'autres membres des communautés sur le territoire. Nous notons que d'autres entités de la nation secwepemc soulignent le caractère collectif de l'autorité et des droits sur le territoire, et donc le discours des THW est consistant avec de telles affirmations. À travers leur contenu mis en ligne, nous retrouvons des éléments discursifs qui figurent dans le mémorial Laurier, ce qui suggère que le sens de ce mouvement s'inscrit dans une tradition de résistance propre aux Secwepemc tout en répondant aux enjeux contemporains.

4.3 Les premiers pas de l'occupation et l'émergence des Tiny House Warriors

Le mouvement des Tiny House Warriors commence en septembre 2017, mais ce n'est qu'en juillet 2018 qu'il attire une attention médiatique plus importante en raison de l'occupation du parc provincial North Thompson. Selon CBC News, les « Secwepemc Land Defenders » sont arrivé.e.s au parc pour organiser un événement de tatouage traditionnel pendant trois jours entre le 6 et le 9 juillet 2018. Ces derniers ont annoncé par la suite qu'ils occuperont le parc « indéfiniment » pour protester contre le projet Trans Mountain (Dimoff 2018). Selon le *National Observer*, la leader des Tiny House Warriors, Kanahus Manuel, fut arrêtée après qu'un avis d'éviction fut ignoré par le groupe. Les Tiny House Warriors quittèrent le parc le 14 juillet 2018, suivant l'arrestation de Kanahus Manuel (Ruffolo et al. 2018).

Depuis le point de vue du matériel mis en ligne par les THW, il n'y a pas un grand campement pour réoccuper le territoire traditionnel des peuples secwepemc. Plutôt, il s'agit de construire des petites maisons afin de « fournir une solution, et ne pas simplement bloquer » (*Living Big in a Tiny House* chaîne YouTube 2017, ma traduction). Selon Kanahus Manuel, les petites maisons serviront comme modèle pour un mode de vie plus durable, d'un moyen pour les peuples secwepemc de se rapprocher à leur territoire traditionnel, et à la fois d'une réponse à une pénurie de logements dans la communauté (*Living Big in a Tiny House* chaîne YouTube 2017). Par le biais des vidéos publiés sur Facebook, nous voyons que le site de construction (autrement appelé le « village ») près de Blue River en Colombie-Britannique accueille quelques visiteurs et visiteuses d'autres communautés autochtones, pourtant il paraît que le nombre de personnes présentes sur le site fluctue avec le temps, et les chiffres sur le nombre d'activistes ne sont jamais mentionnés. Alors que le nombre de personnes présentes à Standing Rock a représenté un sujet important dans le paysage discursif sur ce mouvement, les Tiny House Warriors parlent plus de leur réseautage avec d'autres « land defenders » et l'Université de Victoria. Le nombre de personnes présentes à un seul endroit de résistance n'est pas mentionné et ne semble pas être important pour les Tiny House Warriors. Ainsi, la réoccupation territoriale semble être plus un objectif primordial du mouvement, et moins un moyen par lequel le mouvement opère.

Comme mentionné ci-dessus, nous remarquons que les Tiny House Warriors comptent davantage sur le réseautage pour réaliser une telle réoccupation que sur le rassemblement de nombreux militants en un seul endroit. Par exemple, le 1er novembre 2017, les THW publient un vidéo avec l'activiste Melina Laboucan-Massimo (Lubicon Cree), pour parler des effets des sables bitumineux de l'Alberta sur les communautés autochtones. Le 5 octobre 2018, Kanahus Manuel publie

un vidéo sur Facebook pour montrer la construction d'une petite maison sur le campus de l'Université de Victoria. Selon un article dans le *Martlet*, la petite maison est partie pour Secwepemcul'ecw le 24 octobre 2018 (Graeme 2018). Le 28 novembre, les THW publient un vidéo avec un géologue salvadorien au nom de Ricardo pour discuter de la solidarité entre les communautés autochtones dans le Nord et dans le Sud. Finalement, le 19 janvier 2019, un autre vidéo est publié avec leurs invitées du Spirit of the Buffalo Camp (une résistance contre les projets d'oléoduc organisée au Manitoba²²). L'activité de réseautage avec d'autres activistes est donc importante dans le contenu médiatique que publient les Tiny House Warriors.

Le mouvement des Tiny House Warriors ne semble pas avoir rassemblé beaucoup de personnes dans un seul lieu, pourtant ils et elles sont actifs en dehors du site de construction des maisons. Pendant l'été de 2019, les Tiny House Warriors participeront aux marches contre l'oléoduc Trans Mountain tenues à Victoria, en Colombie-Britannique. Selon un article de journal, la marche fut planifiée comme une réaction à la deuxième approbation de Justin Trudeau pour le projet Trans Mountain le 19 juillet 2018 (Bidal 2019). Plus tard dans l'année, les Tiny House Warriors publient une invitation ouverte pour participer à un camp d'action et feu de joie du 12 au 14 octobre 2019 au village des Tiny House Warriors. Dans le même mois, les Tiny House Warriors participeront à la vague de marches pour le climat menée par l'activiste environnementale suédoise, Greta Thunberg. Le 28 octobre 2019, les Tiny House Warriors publient un vidéo tourné à Vancouver intitulé « Tiny House Warriors shout out at the Climate Strike Vancouver with Greta #tinyhousewarriors #stoptmx #greta » (Tiny House Warriors Facebook, 28 octobre 2019).

²² https://www.mbenergyjustice.org/spirit_of_the_buffalo_camp

En outre, les Tiny House Warriors démontrent leurs confrontations avec les autorités, et ils et elles en parlent souvent. À plusieurs moments, nous sommes témoins des confrontations avec la GRC, et de l'arrestation des activistes. Un moment marquant dans la chronologie du mouvement est quand les Tiny House Warriors ont contesté une audience sur les ressources naturelles tenues à Thompson River University le 10 décembre 2018. Selon *Kamloops This Week*, « [on] croit que l'ancien juge de la Cour suprême du Canada Frank Iacobucci et son équipe rencontraient des groupes autochtones locaux dans le cadre d'une table ronde de préconsultation lorsque les manifestants sont arrivés » (Protestio 2018, ma traduction). L'article souligne également que les activistes avaient vandalisé le campus avec de la peinture rouge, et se sert du vidéo publié par Kanahus Manuel sur Facebook pour identifier ceux qui ont été arrêté.e.s : Mayuk Manuel, Snutetkwe Manuel, et Isha Jules.

Peu de temps avant la marche tenue à Victoria en octobre 2019, Kanahus Manuel et Isha Jules ont encore été arrêté.e.s. Selon un article d'*APTN National News*, « Manuel et Jules, qui résidaient à proximité dans un camp qu'ils ont construit pour protéger une traversée de la rivière, ont été maintenu.e.s en détention et transporté.e.s à environ 200 km au sud où il et elle ont été mis.e.s dans un fourgon de police, a indiqué le communiqué » (Martens 2019, ma traduction). Selon l'article, Kanahus Manuel fut blessée au poignet pendant son arrestation et elle et Jules furent maintenu.e.s pendant un certain temps avant de négocier avec la Couronne leur libération sous promesse de comparaître. Les Tiny House Warriors ont partagé un rapport du Comité sur l'élimination de la discrimination raciale des Nations Unies sur leur compte Facebook qui mentionne explicitement l'arrestation de Jules et Manuel le 19 octobre 2019. Selon le rapport, le Comité est « alarmé par l'escalade de la menace de violence contre les peuples autochtones, comme l'arresta-

tion et la détention d'une défenseuse Secwepemc contre le projet d'extension du pipeline Trans Mountain, le 19 octobre 2019 » (UN 2019, ma traduction).

Alors que nous limitons notre étude des Tiny House Warriors entre septembre 2017 et juin 2019, il est important de noter que les tensions se poursuivent encore aujourd'hui. En février 2020, les tensions entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien sont à leur comble en raison de l'émergence des mouvements de solidarité à travers le pays pour les Wet'suwet'en (McDougall 2020). Les Tiny House Warriors poursuivent leur action dans ce contexte encore aujourd'hui.

4.4 Quel sens donner aux actions des Tiny House Warriors?

La présente section montre l'analyse thématique du discours effectuée à partir des vidéos produits et partagés par les Tiny House Warriors. Pour le corpus, il s'agit d'une trentaine de vidéos qui ont été transcrits par moi-même, soit deux heures et cinquante-une minutes de contenu. Le corpus comprend également les sites Web des Tiny House Warriors et des déclarations écrites sur Facebook. La même procédure décrite pour l'analyse de discours de l'IYC a été utilisée pour le cas des THW. Nous présentons trois grands thèmes du discours des Tiny House Warriors : une articulation juridique du lien avec leur territoire traditionnel, un angle féministe dans la résistance à l'autorité canadienne et au racisme, et un rejet du conseil de bande et autres « vendus » (voir le tableau II). Nous passons ensuite à une section qui reprend ces thèmes pour les analyser à travers cinq modalités d'une éthique de résurgence autochtone.

Tableau II : Résultats d'analyse du discours des Tiny House Warriors

Articulation juridique du territoire (67 % des vidéos)	Angle féministe dans la résistance à l'autorité canadienne et au racisme (56 % des vidéos)	Rejet de l'autorité canadienne et les conseils de bande (46 % des vidéos)	Préoccupations environnementales (46% des vidéos)	Compréhension culturelle/spirituelle avec le territoire (36% des vidéos)
"Secwepemc" territory (23/30)	Man camps (17/30)	Solidarity with land defenders (13/30)	Protect the Earth (5/30)	"We are the environment"/ destruction of land = destruction of people (7/30)
Unceded/unsurrendered (14/30 vidéos)	Missing and murdered women and children (17/30)	Re-appropriation of traditional lands (8/30)	Protect water (6/30)	"Land is home" (4/30)
Reference to land in terms of agreements, jurisdiction, authority, sovereignty, treaties and collective rights and title (17/30 vidéos)	Racism (4/30)	Canada or Kinder Morgan infringing on law (4/30 vidéos)	Climate change (4/30)	
Speaking in name of Secwepemc nation in regards to land (6/30 vidéos)	Critique of RCMP (8/30 vidéos)	Critique of consultation process (5/30 vidéos)	Critique of gas and oil industry (7/30)	
No treaty with B.C. or Canada (4/30 vidéos)	THW getting arrested (6/30 vidéos)	Critique of sell-outs (4/30 vidéos)		
Affirmation of rights and titles as being collective (4/30 vidéos)	Speaking about intimidation of the State and police (9/30 vidéos)	Critique of reserve system (3/30)		
Pipeline is a Secwepemc issue (2/30 vidéos)		"So-called..." (12/30 vidéos)		
Mention of lack of consent and affirmation of land title (9/30 vidéos)				

4.4.1 Une articulation juridique du lien au territoire

Le mouvement des Tiny House Warriors est un mouvement de réoccupation à la fois sur les plans physique et discursif. Dans leurs discours, les porte-paroles de l'organisation insistent sur le fait qu'ils et elles sont chez eux, sur un territoire qui n'a jamais été cédé au Canada. L'objectif est de *regagner* ce qui appartient au peuple secwepemc. On retrouve des références au « Secwepemc territory » dans pas moins de 23 vidéos sur 30. Le qualificatif « unceded » ou « unsurrendered »

apparaît dans 14 de ces 23 vidéos. Au total, les mots « Secwepemc territory » figurent 41 fois dans l'ensemble des données et le mot « unceded » 35 fois. Comme nous l'avons mentionné, la réoccupation est à la fois physique et discursive, dans la mesure où l'affirmation du droit coutumier sur le territoire vise aussi à réoccuper l'espace juridique et politique, en présentant un récit alternatif au récit colonial. Cette construction juridique du lien au territoire est frappante. Environ 76 % des références des THW à leurs terres font aussi référence au statut juridique ou à la notion de territoire non cédé. Plus précisément, les THW situent leur discours dans ce que l'on peut qualifier de cadre multijuridique ou plurijuridique. En effet, ces derniers mobilisent plusieurs systèmes juridiques afin d'affirmer leur droit de dire « non » au projet : le droit coutumier secwepemc, le droit constitutionnel canadien et le droit international.

Le site Web des Tiny House Warriors décrit ainsi le lien juridique au territoire :

We, the Secwepemc, have never ceded, surrendered, or given up our sovereign title and rights over the land, waters and resources within Secwepemcul'ecw. We have lived on our land since time immemorial and have never been conquered by war. We collectively hold title and governance regarding Secwepemcul'ecw and the collective consent of the Secwepemc is required for any access to our lands, waters and resources. (Tiny House Warriors, s.d., consulté le 5 mars 2020)

On trouve sur le site Web de l'Assemblée secwepemc des références semblables, qui contrastent l'autorité traditionnelle du peuple secwepemc avec l'autorité des conseils de bande :

As stated in the Secwepemcul'ecw Assembly Declaration, the "Secwepemc collectively are the proper decision-making authority for Secwepemcul'ecw lands and waters," not individual Indians bands, whose federally-delegated authority is limited to reserves, and who cannot provide the consent of the whole Nation. (Secwepemc Assembly, s.d.)

L'autorité traditionnelle découle de la longévité du peuple secwepemc sur leur territoire. En effet, plusieurs vidéos parlent du lien biologique entre le peuple secwepemc et le territoire de Secwepemcul'ecw qui justifie cette autorité. L'affirmation selon laquelle les personnes secwepemc *sont* l'environnement, ou qu'ils partagent de l'ADN avec cet environnement, et l'assimilation de la destruction de terres à la destruction d'un peuple figurent dans 7 vidéos. En outre, l'affirmation selon laquelle « land is home » est faite dans au moins 4 vidéos. L'ensemble du projet s'appelle en fait « Tiny House Warriors: Our Land is Home », se référant comme Kanahus Manuel le décrit ci-dessus, au lien intime que son peuple entretient avec son territoire traditionnel. Lorsqu'on lui a demandé si l'oléoduc était principalement une préoccupation environnementale, Kanahus Manuel répond en soulignant la longue relation entre le peuple secwepemc et le territoire. Elle dit :

As Secwepemc people we have been here for tens of thousands of years. We say since the beginning of time. Our people have mammoth tusks that are carved, you know, by our people. So we've been here occupying and using this land for thousands and thousands of years, and so we are the environment. Like when we talk about being environmentalists, we are the environment because we have such a close relationship with our land that we are a part of the land and what we say is that the blood and bones of our ancestors make up this land and this earth upon which we walk and that's why we have to walk with such great res-

pect, and that's why we need to defend our land from anything that's really trying to destroy it. (Tiny House Warriors Facebook, 11 septembre 2017)

Ainsi, Kanahus Manuel décrit une relation avec la Terre qui souligne la longévité du peuple secwepemc et sa relation intime avec son territoire. Donc, la manière dont les Secwepemc comprennent leur histoire et leur territoire est à la base de leur droit coutumier. Dans le même vidéo, Kanahus Manuel dit :

Yes, Secwepemc territory forever and ever. We are here in beautiful Blue River. This is a part of our territory where the federal government removed us, our people, to make way for all the resource extraction and pushed us on to all the reserves that we're currently on as indigenous people. If you add them all up, add all the Indian reserves in Canada up it equals 0.2% of land, and Canada and the Crown of England and the Crown of Canada have tried to claim our lands for their own. But it's not. It's illegal what they're doing. It's genocide. It's human rights violations. (Tiny House Warriors, 19 juin 2018)

17 vidéos sur 30 contiennent des références au territoire en termes d'accords, de traités, de droits collectifs, de titre, de juridiction, d'autorité ou de souveraineté. Les affirmations de « droits et titres collectifs » apparaissent dans 4 vidéos, et les cas où les THW semblaient parler au nom d'une nation secwepemc unifiée sont apparus dans 6 vidéos et identifient le pipeline comme une préoccupation secwepemc dans 2 vidéos. L'affirmation qu'il n'y a aucun traité ou accord avec le Canada ou la Colombie-Britannique figure en bonne place dans 4 vidéos. Dans un de ces vidéos, Kanahus Manuel déclare :

There has never been any formal agreement of us giving up our land to anybody, so really the provincial government is just assuming that they have authority and control even though legally they have no legal binding and that's why we're saying we don't give our consent for the pipeline to go through, and we're standing on the power that we have the collective right as indigenous people to say "no projects". (Tiny House Warriors Facebook, 11 septembre 2017)

Ainsi, nous pouvons voir dans les discours des THW des liens entre l'absence de traité avec le Canada, de titre collectif, de frontières territoriales traditionnelles et de la relation physique que le peuple secwepemc entretient avec son territoire. Donc, la justification pour le projet de construire dix petites maisons pour mettre sur la route de construction du projet d'expansion Trans Mountain découle d'une compréhension juridique, plus que spirituelle, du rapport avec le territoire traditionnel. Un temps considérable est consacré aux discours des Tiny House Warriors pour situer leur résistance au projet d'expansion du pipeline Trans Mountain dans un cadre qui fait appel à de multiples sources de droit, et ce faisant, qui identifie le Canada comme agissant illégalement à plusieurs niveaux. Une affirmation de Kanahus Manuel sur la page du site Web de Tiny House Warriors résume bien cette représentation du sens de l'action :

"The Trudeau government does not have the right to put a pipeline through unceded Secwepemc land," says Kanahus Manuel, a spokesperson for the Tiny House Warriors. "To try to legitimize this illegal act, Canada uses what legal scholars call its cunning misinterpretation of 'consent' which is inconsistent with Indigenous, constitutional and international law." (Tiny House Warriors, s.d.)

On voit clairement que si les THW défendent le droit coutumier *secwepemc* qui est informé par leur lien à *Secwepemcul'ecw*, elles et ils le font avec une certaine reconnaissance et un certain engagement du droit international et constitutionnel. Ainsi, un ton émerge qui suggère que les Tiny House Warriors maintiennent un esprit de respect de la primauté du droit sous ses diverses formes, contrairement au gouvernement canadien, qui est décrit comme enfreignant la loi à plusieurs niveaux.

4.4.2 La violence envers les femmes et le racisme : « man camps » et la GRC

Le deuxième thème le plus fréquent apparu dans les vidéos transcrits, les déclarations et le site Web des Tiny House Warriors concernait la violence sexiste et raciste, exprimée notamment à travers une critique des « man camps » de Kinder Morgan. « Man camps » fait référence aux camps de travailleurs temporaires qui abritent, dans le cas du camp contesté par les Tiny House Warriors près de Blue River, en Colombie-Britannique, un millier d'hommes. En effet, 17 vidéos sur 30, soit 56% des vidéos, parlent des camps de travailleurs, des enfants disparus, et des violences faites aux femmes. L'expression « man camp » apparaît au total 43 fois dans les données transcrites - c'est plus que l'expression « *Secwepemc* territory » (41 fois), « environnement » (3 fois) ou « climate » (10 fois). En effet, il semblerait qu'en comparant la façon dont les THW décrivent pourquoi le pipeline est un problème, les dangers d'une violence accrue pour les femmes et les enfants autochtones sont abordés autant ou plus fréquemment que les dangers pour le climat ou l'environnement. 5 vidéos parlent de protéger la Terre et 6 vidéos parlent de protéger l'eau. 4 vidéos parlent du changement climatique, 5 vidéos parlent de la destruction de l'environnement, 7 vidéos critiquent l'industrie pétrolière et gazière. Ces codes ne s'excluent pas mutuellement, donc, compte tenu de leur chevauchement, ces codes qui convergent vers le thème « pré-

occupations environnementales » figurent dans 14 vidéos, contre 17 qui parlent du lien du pipeline avec la violence sexiste. Nous notons également que les critiques sur le sexisme s'articulent souvent avec les critiques sur le racisme dans les discours des Tiny House Warriors. La violence est elle-même « blanche ». Ainsi, le caractère colonial de cette violence envers les femmes est souligné.

Sur la page d'accueil du site Web Tiny House Warriors, une déclaration de Kanahus Manuel se lit comme suit :

And while the United Nations is today looking into the genocidal murders of Indigenous women and girls uncovered by the MMIWG Report, we will not allow Trans Mountain pipeline to insert a man camp of a thousand white men into our territory to continue and even accelerate the genocidal rape and murders of our women and girls. (Tiny House Warriors, s.d.)

Le lien entre les projets d'extraction de ressources - notamment en raison de leurs camps de travailleurs - et la violence contre les femmes autochtones a récemment été bien documenté et est très présent dans les discours des Tiny House Warriors. Dans un vidéo, Kanahus Manuel et sa sœur se déplacent pour surveiller les étapes initiales de la mise en place d'un « man camp » près de Valemount, en Colombie-Britannique, le long du chemin de construction du pipeline. Dans les premières phrases du vidéo, nous entendons comment le Canada est à nouveau décrit comme ignorant sa propre autorité judiciaire en permettant les camps de travailleurs près de leur communauté :

Kanahus Manuel [*dans la voiture*] : No man camps in Secwepemc territory [*elle parle à travers un mégaphone*]. Hey, hello everybody. We're here, yes Tiny House Warriors are here and we're traveling. We came to monitor the Trans Mountain Valemount man camp. And since they were ordered to halt construction by the federal court of appeal it looks like Canada is actually ignoring their own ruling and they're actually constructing right now for this pipeline and they're constructing the man camp. Yes. The Trans Mountain man camp that brings and perpetuates violence against indigenous women. Yes, the same man camps that bring violence, alcohol, drugs, human trafficking into these remote locations and communities. This is very wrong, and Canada must pull out of this Trans Mountain pipeline deal. This is bad for Canada because this pipeline continues to violate indigenous rights. This pipeline violates human rights. And this pipeline violates and continues and will continue to violate indigenous women and the decision-making process. We are the title holders in our lands. As indigenous women. We are the title holders. (Tiny House Warriors Facebook, 1er mai 2018)

Plus tard dans le même vidéo, Kanahus Manuel souligne le caractère racial de cette violence sexiste :

Majority white men. It's majority white men that work in these camps, and we know that the serial killers are always males. The caucasian males, thirty years old is the average. And those are the serial rapists and serial killers. Those are the ones that frequent these camps. We are deathly concerned about our children and the women and our community. We're deathly concerned about the trans in our nation that don't have the safety to walk in their own lands because they're target because of man camps like this. (Tiny House Warriors Facebook, 1er mai 2018)

Le racisme est directement référencé dans 4 vidéos, et dans le contexte de ces vidéos, le terme s'applique autant à ceux qui s'opposent aux droits autochtones qu'il s'applique à l'État. Pourtant l'État canadien demeure le coupable principal aux yeux des THW quand il s'agit de la violence envers les femmes autochtones, car le discours sur cet enjeu est aussi lié aux critiques de la GRC. Dans un vidéo (qui n'est pas transcrit dans les données), publié le 5 septembre 2019, les Tiny House Warriors accusent la GRC de violence contre les femmes autochtones. Le titre du vidéo se lit comme suit :

ATTENTION

RCMP ARE A THREAT TO INDIGENOUS WOMEN

A new report by a respected international human rights watchdog has accused RCMP officers of sexual assaults on Indigenous women and girls in 🇨🇦 northern British Columbia aka "Deep North".

To read a recent article about the ongoing Genocide by Canada's 🇨🇦 Mounties. This is a critical issue that puts us at risk. Reports of Genocide are out & RCMP are raping & sexually assaulting Indigenous Women & Girls in the "Deep North"

Un lien vers un article sur le sujet dans le *National Post* est inclus dans le titre (Bosch 2013). Dans le vidéo, nous voyons un véhicule de la GRC. Du point de vue de la personne qui tient la caméra, nous l'entendons crier à la GRC de partir et nous voyons son majeur levé. Une voix provenant d'un mégaphone peut être entendue au loin :

You are a suspect to missing and murdered indigenous women from the countless reports of rape and indecency towards indigenous women, the genocide of the RCMP is perpetuating by harassing indigenous women... (THW Facebook, 5 septembre 2019).

Dans l'ensemble des données transcrites, la GRC est un sujet saillant dans 8 vidéos. 6 des vidéos montrent les THW en train d'être arrêté.e.s, ou parlent de leur expérience d'arrestation, et 9 vidéos parlent de la police et de l'intimidation de l'État. Lorsque l'on considère le chevauchement des codes « arrêté » et « intimidation », 12 vidéos, soit près de la moitié des données transcrites, parlent d'être arrêté et intimidé.

4.4.3 La critique des institutions canadiennes et des « sell outs »

Les THW rejettent les normes et l'autorité coloniales, notamment à travers un discours de solidarité avec d'autres mouvements d'activistes qui défendent leurs territoires traditionnels et un discours qui remet en question les institutions de gouvernance de l'État, notamment le système de réserves et les conseils des bandes (autrement appelés les « vendus »). Dans les discours des THW, nous pouvons également observer l'affirmation d'une autorité traditionnelle et féminine face à l'autorité coloniale et masculine du Canada.

Sur les 30 vidéos, 13 vidéos contiennent des expressions de solidarité envers des défenseuses des terres, ou présentent également des invité.e.s d'autres mouvements populaires et communautaires. Des thèmes importants abordés en relation avec cette solidarité sont l'idée de réappropria-

tion des terres traditionnelles (qui apparaît dans 8 vidéos) et la critique du système des réserves (3 vidéos). Le 19 janvier 2019, Kanahus Manuel commence un vidéo sur Facebook en disant :

OK we're here with my sisters and there's an important message right now that's happening all across our indigenous territories in defense of our lands. And Geraldine here has travelled all this way from her territory to stand together in the same collective fight that we're fighting right now in defense of our lands and she's right now in a very powerful, powerful place as she goes out and lives on her territory. (THW Facebook, 19 janvier 2019)

Nous pouvons voir comment Kanahus Manuel identifie distinctement les différentes luttes des peuples autochtones défendant leurs terres, et identifie les Tiny House House Warriors comme exprimant leur solidarité dans ce « combat collectif ». Diverses déclarations de Geraldine établissent un lien entre les tâches des « défenseuses des terres » et les rôles des femmes dans la confrontation avec les chefs des conseils de bande. Elle dit :

It was um, a real honour to be in this territory and I look forward to our women all talk together and discuss these issues around our environments and territory getting destroyed. There's a lot of work for all of us women to do and things that we need to discuss and talk about and enough of these sell-outs, selling all of our people out. We're um.. we're a little upset I think [*rit*]. (THW Facebook, 19 janvier 2019)

Plus loin dans le vidéo, une femme relie les luttes entre la défense des territoires traditionnels, la confrontation du leadership tribal, la violence de l'État canadien et américain, et le rôle spécifique que les femmes autochtones doivent jouer dans cette matrice :

We need to, people need to decondition our minds of border lines and separations of our tribes that our tribes need to get back together and start working together. Especially our women. Our women really need to get together and strategize and I don't like saying too much, but we need to strategize ... even our children right now that are here. We've been doing this for them and we don't need any oppositions even from our own people. And our biggest opposition right now is the (*inintelligible*) chiefs. They're selling us out left and right. We need to be vocal in every area it doesn't matter where we are. This continent is our homeland, and we need to protect it and we need to voice out loud and not be afraid because they're really putting fear in our people with all these tactics that Canada and the United States are doing to our people. Especially to the land defenders. You know they're really enforcing their martial law, and that's what they're gearing it for so you know, we need to not be afraid, and not to be stupid but to strategize and to work together and figure out how we're going to do this so we can continue to protect. (THW Facebook, 19 janvier 2019)

Il convient de noter qu'il s'agit du seul vidéo dans lequel « la prière » est mentionnée, et un instant rare où une responsabilité de protéger est exprimée — généralement, les Tiny House Warriors ne décrivent pas leur action comme une *protection* (pour tout le monde), mais plutôt une *affirmation* (de juridiction, autorité, titre, etc.). Alors que la conversation dans ce vidéo révèle un lien entre le rôle des femmes autochtones, la défense des terres traditionnelles et la résistance contre l'État colonial, d'autres détails suggèrent que les visiteuses perçoivent la « lutte collective » sous un angle différent, façonné au moins en partie par un cadre de prière et de protection versus un cadre d'affirmation et de défense.

Outre cet exemple, les THW critiquent régulièrement le système des réserves et l'autorité du conseil de bande. Par exemple, dans un vidéo publié le 21 juillet 2018, Kanahus Manuel explique son rapport avec l'ensemble du territoire de Secwepemcul'ecw en contraste avec les réserves :

This is in a really rural, isolated part of our territory in the north because the Canadian government when they established Indian reserves they forced Indigenous people, and our people, Secwepemc people, on to Indian reserves. They never established any reservations here in the northern part of our territory... All of our rights, all of our collective rights for our whole Secwepemc territory... I can rest and make a bed for my children anywhere within Secwepemcul'ecw, that's what my grandmother, all the way back to the very first mother in the Secwepemc nation, is what gives us that inherent right that we inherited all of this from our people, from our lineage. The same DNA is in the soil and the trees, as in us, and so deeply connected. (Tiny House Warriors Facebook, 21 juillet 2018)

La mention d'une absence de consentement et l'affirmation d'un titre foncier apparaissent dans 9 vidéos. L'absence de consentement peut être analysée à la lumière de la critique du processus de consultation, un sujet qui apparaît de manière significative dans 5 vidéos, ainsi que des critiques des « sell-outs » — c'est-à-dire des chefs de bande qui participent au processus de consultation reconnu — dans 4 vidéos. L'affirmation de l'autorité traditionnelle est accompagnée dans le discours par une négation de l'autorité coloniale. Cette incompatibilité entre les deux s'exprime par une remise en question de l'existence du Canada et de ses provinces. Les THW se réfèrent souvent au Canada ou à ses provinces comme « so-called Canada » ou « so-called B.C. » (« soi-disant Canada », « soi-disant C.B. » en français). Nous retrouvons des exemples où les THW re-

jettent la légitimité géographique du Canada dans 12 vidéos (près de la moitié des données transcrites). Par exemple, lors de sa présentation à l'Assemblée des peuples sur les changements climatiques tenue à Toronto le 17 novembre 2018, Kanahus Manuel ne semble pas manquer une seule occasion de décrire le Canada et ses provinces de cette façon :

People here live in so-called Ontario. OK. This is a massive area too. British Columbia, so called British Columbia, is the size of Washington State, Oregon, and California combined. And our nation, Secwepemc Nation, makes up almost two thirds of so-called British Columbia. It's a massive area, and it's a wonder why people don't hear Secwepemc in the rest of so-called Canada because there are so much resources they strip and continue to be stripped out of our territory. (Tiny House Warriors Facebook, 17 novembre 2018)

L'incompatibilité de l'autorité traditionnelle de la nation secwepemc avec l'autorité du Canada et de ses provinces s'exprime ainsi à travers les descriptions du territoire. Cette stratégie discursive révèle un fort lien entre les idées de légitimité gouvernementale et de légitimité territoriale dans la culture de résistance propre aux Tiny House Warriors. L'acte de nier l'autorité et le territoire du Canada semble essentiel pour affirmer l'autorité et le territoire traditionnel des Secwepemc, selon une logique de jeu à somme nulle.

La critique du Canada en tant qu'entité illégitime passe également par une critique du processus de consultation. Deux vidéos publiés le 10 décembre 2018, lorsque des THW ont été arrêté.e.s à l'Université Thompson River, illustrent ceci :

We have some breaking news right now. I have two of my sisters and my brother locked up right now in an RCMP station in Kamloops, BC. Today was a day here in Secwepemc Territory where the federal government, the government of Canada had hired a man by the name of Frank Iacobucci, and this man is a retired Supreme Court justice. They hired this man to push through Indigenous consultation for this pipeline, to show that there is Indigenous consultation, to show that there's phase three of this Indigenous consultation that is happening here in so-called BC around the Trans Mountain pipeline. What they did is they invented certain bodies, brought in people willing to sell out and compromise our lands. And my sisters today and others from the Tiny House Warriors went to Kamloops to the Thompson River University where a round table meeting is scheduled and it's taking place right now December 10th all day from 8 to 4 at the Thompson River's University. (Tiny House Warriors Facebook, 10 décembre 2018)

Le 4 mars 2019, lorsque Isha Jules comparaisait devant le tribunal suite à son arrestation du 10 décembre 2018, il identifie le caractère racial et colonial des systèmes qui sapent les procédures décisionnelles traditionnelles de la nation secwepemc :

On Dec 10th I was able to get inside that meeting, and Mr. Frank was there the retired Supreme Court, and about a hundred other people, supporters and others who do not want the pipeline. The energy I brought in there, I felt it was the people's energy. In no way did I assault anybody, and in no way did I create the things they said I did. I believe this is again a colonization, coming over here and using their white Eurocentric thoughts to put on the Secwepemc people. As a Secwepemc member I had every right to go in there and to speak freely like the way I did. The consultation thing was completely an insult to the Secwepemc

Nation and the Secwepemc people from the oldest elder to the child that has yet to be born.

(Tiny House Warriors Facebook, 4 mars 2019)

Dans un deuxième vidéo affiché le 10 décembre 2018, une des sœurs de Kanahus Manuel raconte :

So if you wanna know what was going on in Thompson Rivers University at the campus activity centre today with the Trans Mountain pipeline in that secret room, Isha will tell you. ... and just to let everyone know one chief that went against us when we were fighting for our title and rights up at Secwepemcul'ecw, this Nathan Mathews and he is now the chancellor at GRU. So shame on him, he doesn't support title and rights, he actually went against women, children, elders, and our defensive of our homelands up on by our sacred mountains. And another note, this is International Human Rights day, and attorney general over ten years ago ordered the removal of my house and they bulldozed it to the ground up there at Sun Peaks Ski Resort. And this is International Human Rights day. This is serious violation against indigenous rights, our title and rights to our land. Basic, Indigenous human rights is our title to our land and this is violating it. (Tiny House Warriors Facebook, 10 décembre 2018)

L'affirmation selon laquelle le Canada viole les droits internationaux de la personne sert non seulement à affirmer le droit coutumier des Secwepemc, elle sert à souligner la manière dont le Canada lui-même agit en dehors du droit reconnu — le sien (si l'on considère qu'il est censé mettre en œuvre la Déclaration sur les droits des peuples autochtones), et le droit international. Nous constatons que les chefs secwepemc qui ont présenté le mémorial Laurier ont également utilisé cette tactique afin de réoccuper de l'espace discursif juridique en affirmant leur droit.

D'autres affirmations selon lesquelles le Canada ou Kinder Morgan violent les lois et les processus constitutionnels, fédéraux et provinciaux apparaissent dans 4 autres vidéos. Les Tiny House Warriors soulignent notamment l'illégalité des permis accordés aux projets d'extraction des ressources et aux entreprises qui les réalisent :

Kinder Morgan, Ian Anderson, has applied for BC Parks use permits to transport bitumen through numerous so-called BC parks along the proposed pipeline corridor, Mount Robson is one of them. Mount Robson is a Sacred Secwepemc Mountain, it is also an UNESCO heritage site, this area has become world-renowned for its snowcapped glacier mountains and pristine rivers and creek, and glacier lakes. BC Parks have granted illegal permits, without the indigenous secwepemc consent, for the old 1953 Kinder Morgan pipeline currently running conventional oil, nor do they give consent for the proposed Trans Mountain threatening to transport a total of 890,000 barrels of bitumen per day through mountains, valleys, wetlands, glacier creeks and sacred headwaters. (Tiny House Warriors Facebook, 20 septembre 2018)

Pour résumer cette discussion, nous observons dans le discours des Tiny House Warriors une insistance sur l'illégitimité des processus de consultation et des processus d'autorisation de l'État en leur donnant un caractère blanc, masculin, et surtout colonial. Cette critique est couplée à une dénonciation des « vendus » au sein de leur propre communauté. Les normes coloniales sont aussi mises en opposition face à l'autorité traditionnelle et légitime des Secwepemc (associée aux femmes autochtones). Le lien attachant la légitimité territoriale à la légitimité juridique est aussi important, d'où l'insistance sur la notion de « so-called Canada » ou « so-called BC ». Ce choix

de noms pour décrire les entités politiques contre qui les THW n'est pas innocent ; il renvoie à une critique décoloniale des prémisses d'autorité étatique.

4.4.4 Une éthique de la résurgence ?

De quelles manières, le cas échéant, le discours des Tiny House Warriors résonne-t-il avec une éthique de la résurgence ? Nous avons vu que le discours des THW est axé sur l'affirmation de l'autorité territoriale, la vulnérabilité des femmes autochtones et la remise en question des institutions et processus étatiques, y compris les conseils de bandes. L'analyse suivante reprend les grands thèmes présentés ci-haut et tente de les comprendre à travers les cinq modalités de la résurgence autochtone que nous avons identifiées au premier chapitre, soit l'affirmation identitaire, la continuité historique, le lien au territoire, le rejet des institutions coloniales et la volonté de transformer celles-ci.

L'affirmation identitaire est particulièrement saillante chez les THW. Ce n'est pas tant le nom du groupe, Tiny House Warriors, qui sert de marqueur identitaire que les très nombreuses références à la nation secwepemc dans son ensemble. Le nom de la nation fait à la fois référence à l'étendue du territoire traditionnel à l'identité de la nation. Ainsi, le nom de la nation et le nom du territoire de cette nation (Secwepemcul'ecw) servent d'éléments primordiaux dans les revendications des Tiny House Warriors sans lesquels les actions du groupe perdent toute justification et tout sens. La théorisation de Jane Jenson (1993) qui souligne l'importance du nom d'une nation pour se tailler une place dans l'espace discursif, ainsi que celle d'Alfred (1999), qui promeut l'importance pour les personnes autochtones à s'identifier avec leurs organisations et leurs noms traditionnels

(et non pas avec les rapports politiques façonnés par le colon) résonnent toutes deux solidement avec ce cas.

Les références à la nation secwepemc (contrairement aux bandes) permettent un travail identitaire externe (qui sommes-nous ? au nom de qui parlons-nous ?), mais aussi interne, en permettant aux membres du groupe de parler au nom du peuple secwepemc. Il s'agit aussi de marquer les frontières physiques de cette identité - le territoire ancestral de la nation – qui transcende les limites juridiques des réserves. Ainsi, la réoccupation physique du territoire traditionnel devient une finalité en soi, au-delà de l'opposition à l'oléoduc.

L'articulation de ce lien entre l'identité et le territoire est fondamentale au mouvement des THW, et c'est ainsi que nous avons observé un deuxième élément clé des théories de la résurgence dans leur discours. Selon les Tiny House Warriors, ce lien entre le fait d'être Secwepemc et ce territoire justifie leurs actions et donne un sens de leur résistance au projet d'expansion de Trans Mountain. Le peuple secwepemc n'a jamais cédé ses droits sur son territoire, et son autorité coutumière n'a jamais été éteinte (malgré l'imposition des conseils de bande). Comme le dit Kanahus Manuel dans un vidéo qui parle du harcèlement des militant.e.s par la police, « These are indigenous people that are standing up for our rights, asserting rights and title to our land and it's not illegal. We're actually asserting our own jurisdiction and our own Secwepemc laws » (THW Facebook, 24 août 2018).

L'ancrage du mouvement dans l'histoire, le troisième élément associé à la résurgence, est aussi important. Comme nous avons vu, cet ancrage s'exprime à travers un discours qui insiste sur la

longévité et la continuité de l'autorité du peuple secwepemc sur Secwepemcul'ecw. Dans une entrevue, Kanahus Manuel se fait demander si l'opposition à l'oléoduc est une question environnementale. Elle répond : « It's an Indigenous Secwepemc concern. As Secwepemc people we have been here for tens of thousands of years. We say since the beginning of time » (*Living Big in a Tiny House* chaîne YouTube, 11 septembre 2017). Plus loin, elle continue ainsi :

Like when we talk about being environmentalists, we are the environment because we have such a close relationship with our land that we are a part of the land and what we say is that the blood and bones of our ancestors make up this land and this earth upon which we walk, and that's why we have to walk with such great respect, and that's why we need to defend our land from anything that's really trying to destroy it. (*Living Big in a Tiny House* chaîne YouTube, 11 septembre 2017)

Nous pouvons aussi observer la similitude du discours des Tiny House Warriors, fortement juridique et axée sur l'autorité continue sur le territoire, et le mémorial Laurier dont nous avons discuté en début de ce chapitre. Le mouvement s'inscrit ainsi dans un héritage de résistance et dans la continuité, surtout dans la façon dont les THW rappellent au Canada ses engagements afin d'avancer la légitimité de leurs revendications.

Quant à la quatrième modalité d'une éthique de la résurgence, nous avons démontré comment les Tiny House Warriors rejettent les normes coloniales dans plusieurs façons : elles rejettent la légitimité territoriale et juridique du Canada et ses provinces ; elles rejettent l'autorité des conseils de bande, qui sont perçus comme n'étant rien de moins que des employés du gouvernement fédéral et des « vendus » ; et elles rejettent le processus de consultation que le Canada a mené avec les

conseils de bande. Ces rejets sont couplés aux affirmations du titre traditionnel des femmes autochtones, suggérant ainsi un caractère colonial et masculin au système canadien dans son ensemble. Cette dichotomie est la plus claire dans la critique de la part des THW de la GRC. Par exemple, Kanahus Manuel déclare le suivant dans un vidéo intitulé « SKODEN » :

No Canadian white man law can remove a Secwepemc woman from her home land (*le mot « Skoden » clignote sur l'écran*). We are the title holders. We are. No, the people are the title holders... This is what the legacy of RCMP is. They covered up the missing and murdered Indigenous women, they support the genocide that is happening in Canada. (THW Facebook, 18 juillet 2018)

Nous observerons ici et dans d'autres vidéos comment les THW assimilent la GRC et la loi canadienne à « l'autre » colonisateur, blanc et masculin. Ainsi, le rejet des normes coloniales s'exprime par une critique des processus de consultation et de légitimité juridique et territoriale, mais aussi par une critique de la violence systémique menée envers les femmes autochtones au Canada. Le rejet de l'autorité canadienne est donc couplé à un rejet du patriarcat.

En dernier lieu, nous réfléchissons à la manière dont les THW visent à communiquer des philosophies et valeurs autochtones à la société non autochtone. Cela apparaît moins évident. En effet, contrairement à l'IIYC, le discours des THW est fondé sur une dichotomie radicale entre les systèmes d'autorités autochtones et le monde colonial. Il ne s'agit pas tant de changer les institutions ou les valeurs coloniales que de les rejeter. Pourtant, les Tiny House Warriors semblent essayer de changer la conscience canadienne dans la mesure où ils et elles invitent les autorités étatiques et la population de manière générale à reconnaître le pluralisme juridique sur le « soi-di-

sant » sol canadien. Les THW ne parlent cependant aucunement de participation politique dans le système canadien, bien au contraire. Les Tiny House Warriors ne semblent donc vouloir transformer la conscience canadienne que dans la mesure où ce pays (nous supposons que les téléspectateurs ou les téléspectatrices visé.e.s sont les politicien.ne.s et les citoyen.ne.s canadien.ne.s) peut tenir compte de sa nature coloniale et de son présent violent et oppressant. Le caractère conciliateur de la résurgence, ou l'invitation à la coexistence et au dialogue sont peu présents ici.

4.5 Conclusions

Pourquoi (ré)occuper le territoire pour contester un projet d'oléoduc ? En fait, nous voyons bien que comme dans le cas de l'IYC, c'est la réoccupation elle-même, plutôt que l'oléoduc, qui est au cœur de l'action. Le projet d'expansion de Trans Mountain est en fait un élément déclencheur, un catalyseur, pour une action plus large portant sur l'affirmation identitaire, la violence coloniale et l'autorité territoriale. En analysant le discours des Tiny House Warriors, il est évident que l'affirmation de l'autorité coutumière du peuple secwepemc sur leur territoire traditionnel est la principale préoccupation de ce mouvement. Qui plus est, la violence envers les femmes autochtones qu'entraînent de tels projets d'extraction est plus saillante comme sujet que l'oléoduc lui-même et ses impacts. Ces observations nous amènent à la conclusion que le principal problème que pose le projet d'expansion de l'oléoduc pour les Tiny House Warriors n'est pas le risque environnemental, mais bien ce qu'il représente au plan politique : l'imposition, la reproduction et la continuation d'un système plus large de violence envers les peuples (surtout envers les femmes)

autochtones. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la force symbolique des « petites maisons » - ce sont autant d'actes de résistances contre cette violence.

Les Tiny House Warriors ont adopté une manière originale et distincte de réaffirmer leurs valeurs et de combattre le colonialisme. L'analyse de ce mouvement à travers le prisme de la résurgence nous permet de mieux saisir le sens de l'action. Le lien entre l'identité, le territoire et les formes d'autorité traditionnelles est un thème central des discours analysés. À ce discours d'affirmation s'ajoutent aussi un rejet des institutions coloniales et une critique féministe et antiraciste qui vise principalement la GRC et les camps des travailleurs pour l'oléoduc. Les THW insistent sur le respect par le Canada de l'autorité secwepemc sur le territoire, mais elles ne cherchent pas une plus grande reconnaissance au sein des institutions canadiennes. En ce sens, il ne s'agit pas tant de changer la société canadienne que de s'en distinguer.

5. Un regard comparatif

Les cas des Water Protectors et des Tiny House Warriors sont similaires, dans la mesure où il s'agit de deux exemples de réoccupation territoriale par des groupes autochtones pour contester des projets d'oléoduc. Nous avons démontré le sens que les organisations donnent à ce mode d'action dans leurs contextes spécifiques. Nous avançons que ces mouvements peuvent être décrits comme des mouvements de résurgence autochtone, mais que les modalités de cette résurgence opèrent différemment en fonction du contexte. Autrement dit, l'idée de réanimer les cultures autochtones et de résister au colonialisme est semblable, mais l'action est située et ancrée dans une réalité bien spécifique à chaque cas. C'est ce que nous faisons ressortir dans ce dernier chapitre.

5.1 Un travail identitaire distinct : panautochtonisme et nationalisme

Comme nous l'avons démontré dans les chapitres précédents, les mouvements contestant les projets d'oléoducs Dakota Access et Trans Mountain ne peuvent être réduits à l'opposition aux pipelines eux-mêmes. Pour saisir le sens de ces mouvements, il faut les comprendre comme des mouvements de *réoccupation* qui s'inscrivent dans la continuité des luttes contre la colonisation de peuplement. Cette réoccupation se fait sur le territoire physique, mais aussi dans les espaces discursifs, notamment par le travail identitaire effectué par les leaders des mouvements (Jenson 1993).

Nous avons vu dans le chapitre théorique l'importance du choix du nom dans la structuration du mouvement, pour son positionnement stratégique (cadrage), mais aussi pour le processus de production de sens. L'un n'exclut pas l'autre ; néanmoins, nous constatons des façons dont le travail identitaire est producteur de sens pour les participant.e.s au-delà de la dimension de cadrage stratégique. Le contraste entre les deux mouvements est ici intéressant.

L'IIYC et le mouvement #NoDAPL en général favorisent le nom « Water Protectors ». Se définir comme Water Protector transmet une idée bien spécifique – ceci cadre le mouvement comme un mouvement de défense d'un bien commun, sur la base de valeurs et de philosophies, mais aussi d'une spiritualité basée sur la réciprocité et le respect mutuel. On fait ici appel à ce qu'on peut nommer une sphère culturelle panautochtone (un ensemble de croyances spirituelles et culturelles qui est partagé entre plusieurs groupes nationaux et ethniques). Cela peut expliquer en partie l'attrait largement répandu de ce mouvement auprès des participant.e.s non autochtones, qui peuvent accepter le nom de Water Protector comme signifiant résister sans revendiquer le patrimoine autochtone. On reprend l'affirmation de Gongaware, qui dit que le concept de travail identitaire devrait être élaboré pour prendre en compte *les types d'interactions* qui font partie de ce travail (2012 : 9). Ainsi, nous pouvons considérer comment l'identité panautochtone est retravaillée dans son orientation vers l'extérieur (Crowly 2008, cité par Gongaware 2012 : 9) pour que le mouvement arrive à parler aux écologistes, à Black Lives Matter, aux immigrant.e.s et aux membres de la communauté LGBTQ +. La résistance au colonialisme sous toutes ses formes, guidée par une philosophie autochtone, mais non dominée par une seule nation, semble décrire le plus adéquatement comment l'IIYC s'identifie à ses actions. Ce choix non nationaliste de nom doit aussi être considéré dans le contexte de la résistance aux États-Unis, qui historiquement a

tendance à être plus panautochtone (on pense par exemple à la Danse des esprits, l'occupation d'Alcatraz par le groupe Indians of All Tribes, et l'American Indian Movement). Bref, le choix d'un tel nom permet d'élargir les frontières identitaires du mouvement, dans une logique de coalition des luttes autochtones. Les militant.e.s du mouvement ne proviennent pas d'une seule communauté et ne prétendent pas parler au nom d'une nation en particulier.

Néanmoins, il ne faut pas négliger les interactions entre les activistes, qui constituent le travail identitaire orienté vers l'intérieur, et qui est sûrement plus difficile à qualifier comme étant stratégique. Nous pensons surtout au rapportage de Saul Elbein (2017), qui parle de la signifiante du camp pour les jeunes qui fuyaient les difficultés sur les réserves. Pour eux et elles, l'activisme représentait un moyen de se protéger de l'abus et de la négligence, et un endroit où c'était possible de guérir. Dans les données nous observons comment les membres de l'IYC se servent d'un langage familial pour se référer à l'un et l'autre (dans 7 vidéos sur 25). Alors que ces types d'interactions sont plus difficiles à mesurer ou comprendre sans parler directement avec les activistes, il est observable qu'un sentiment de parenté parmi les jeunes autochtones, de toutes les nations, est important pour les membres. Quand il s'agit de l'identité panautochtone, il y a donc une dimension orientée vers l'intérieur pour les jeunes. Cette dimension est plutôt privée, comme l'explique Eryn Wise dans un vidéo qui parle de la réaction de l'IYC à l'élection de Donald Trump :

Last night, the International Indigenous Youth Council sat around our fire at camp, introducing ourselves as we do at every meeting. Typically we speak our names, where we're from, something special about us, and something that we're grateful for. Um last night I asked the

group to speak about something that they were hopeful for. I won't repeat the sacred hopes spoken in the safety of our circle last night, but I will tell you this: the youth of America are growing. (IIYC Facebook, 9 novembre 2016)

Malgré le fait que ce type de travail identitaire est moins observable dans les vidéos, nous notons comment les activistes décrivent leur propre guérison comme un corollaire de leur activisme. Thomas Dominguez-Lopez, par exemple, résume son expérience ainsi :

The past couple of months have been a painfully beautiful experience. What goes through my head, is how much we as a people have grown. Regained our voice. How much we as a people now have the power to influence other tribal people and begin to bring back that hope, bring back that pride. We are a people that has a voice and can use that voice to make change. (Simon 2017)

L'identification de la jeunesse autochtone comme les protecteurs et protectrices des déviations d'hégémonie sert, peut-être, d'élargir les paramètres de leur mouvement, pourtant la guérison dont ils et elles parlent ressemble plutôt à un changement d'identité comme un résultat du mouvement (Polletta & Jasper 2001), ou ce que Teske (1997 : 121) appelle « un moyen de construire un soi désirable » (cité par Polletta & Jasper 2001, ma traduction). Dans ce cas-ci, il s'agit d'un type de travail identitaire qui n'a pas de motivation stratégique préalable, mais qui constitue une transformation des individus par leur participation dans le mouvement (Polletta & Jasper 2001).

En revanche, les Tiny House Warriors ancrent leur mouvement plus explicitement dans la continuité des luttes secwepemc et parlent au nom de la nation, contre les autorités coloniales, mais

aussi contre les conseils de bande ou les « sell outs ». Ici, le discours est plus nationaliste, mais aussi plus exclusif. S'il y a solidarité panautochtone, celle-ci n'est pas au cœur du mouvement, qui est plus axé sur la défense du territoire et des femmes de la nation secwepemc. Le nom « Tiny House Warrior » est quant à lui moins mobilisé comme marqueur identitaire que comme « branding » afin d'identifier l'action elle-même et la notion de défense du territoire. Ce choix de nom plus explicitement nationaliste doit aussi être considéré dans le contexte canadien de la résistance autochtone, qui semble historiquement être plus localisée qu'aux États-Unis (bien que ce soit moins le cas depuis #IdleNoMore en 2014). Il y a historiquement moins d'activisme panautochtone au Canada.

Si on reprend l'idée de Gongaware (2012) de nous concentrer sur les types d'interactions qui font partie du travail identitaire, nous pouvons identifier trois interactions importantes pour les THW : les confrontations avec les autorités canadiennes, le mépris envers les « sell outs », et les liens de solidarité avec d'autres mouvements autochtones qui défendent la Terre. La première interaction s'oriente vers l'extérieur, est dotée d'un caractère juridique, et s'inscrit dans la compétition pour l'espace discursif avec le Canada (Jenson 1993 : 350). Il y a également la critique féministe et antiraciste que les THW font de la GRC, qui met au centre l'expérience des femmes autochtones dans l'histoire du colonialisme contemporaine. Il s'agit d'une certaine façon d'écrire cette histoire (Jenson 1993). L'orientation du mépris envers les « sell outs » est pourtant plus compliquée à déterminer. Il s'agit d'une critique des processus de consultation et des conseils de bande, donc orientée vers l'extérieur au Canada, mais aussi un appel aux communautés secwepemc de revenir à leurs façons traditionnelles de se gouverner, donc un appel orienté vers l'intérieur à la nation secwepemc. Cette deuxième orientation est renforcée par la solidarité avec d'autres mouvements

des *Land Defenders*. On pense par exemple à la rencontre avec Geraldine du Spirit of the Buffalo Camp. Dans un vidéo publié sur Facebook le 19 janvier 2019, Geraldine et Kanahus Manuel parlent de leurs problèmes avec les conseils de bandes et les « sell outs », et Geraldine souligne qu'il est surtout les femmes qui défendent les valeurs traditionnelles dans leurs communautés. Nous notons que le « travail » qu'elles décrivent est surtout un travail opérant au sein de leurs communautés ou nations. Ce travail est peut-être doté d'un caractère féminin, mais il ne nous semble pas que l'objectif ou le résultat du mouvement est de construire un sens de l'identité des femmes autochtones. Dans le discours des THW, l'affirmation d'une identité en tant que femme et en tant que membre de la nation secwepemc qui reconnaît leurs traditions vont quasiment de pair. Ainsi il s'agit d'un travail identitaire orienté vers l'intérieur de leurs communautés pour rappeler aux individus de leur loi coutumière et leurs manières traditionnelles de s'identifier et de se gouverner.

La production identitaire est importante dans les deux cas, mais elle opère à des niveaux différents. Alors que l'IYC fait appel à une identité panautochtone et au lien spirituel de ces derniers à la Terre, les THW cadrent les revendications et le « qui nous sommes » dans une perspective plus locale et plus explicitement nationaliste – le mouvement parle au nom de la nation secwepemc et construit son identité autour de référents historiques, la tradition et des enjeux plus spécifiques à cette nation. On observe donc un type de production identitaire qui se rapproche davantage à ce que décrit Jenson quand elle parle de « *naming nations* » (1993). Pour les THW, l'orientation vers l'extérieur de leur travail identitaire vise le Canada, et l'orientation vers l'intérieur vise les membres des communautés secwepemc pour avancer une certaine façon de penser la nation. Pour l'IYC, nous trouvons que le type de travail que fait cette organisation pourrait

ressembler à du cadrage (Benson & Snow 2000) pour élargir les paramètres de leur mouvement. Pourtant, nous trouvons que les orientations vers l'intérieur de leur travail témoignent d'une transformation individuelle et collective non stratégique. L'identité panautochtone est ici moins un objectif qu'un fait sociologique qui rassemble surtout des jeunes cherchant la guérison et transformation dans l'activisme. Quant à la compréhension prophétique du rôle des jeunes autochtones pour rétablir l'équilibre de la Terre, nous pouvons considérer qu'elle constitue une certaine façon d'écrire l'histoire qui est prise en compte en avance. Cependant, la décision de soutenir Black Lives Matter, ainsi que des immigrant.e.s et la communauté LGBTQ+, représente une construction de cette identité collective qui se fait à travers la participation, et qui donne un sens à l'identité panautochtone qui correspond mieux avec les valeurs des jeunes membres de l'IYYC. Il est donc plus approprié de parler de ce travail comme ayant le résultat (plutôt que l'objectif) de changer des identités individuelles et l'identité panautochtone aux États-Unis (Polletta & Jasper 2001).

5.2 Lien au territoire : protection et affirmation

Nous observons aussi de fortes différences dans la manière dont les activistes des deux mouvements décrivent leur relation avec le territoire. Une comparaison de la manière dont le terme de « *protector* » est mobilisé par l'IYYC par rapport aux notions de « *defender* » ou de « *warrior* » utilisées par les THW nous aide à illuminer ces différences. Les deux mouvements expriment un lien de réciprocité avec la Terre. Toutefois, le mot « *protector* » est mobilisé pour exprimer une volonté de protéger l'eau pour tout le monde, alors que le mot « *defender* » est mobilisé d'une manière qui semble exprimer un positionnement plus exclusif et plus territorialisé.

La relation que l'IYC entretient avec la Terre est plus spirituelle et moins spécifique au territoire lui-même. Il s'agit surtout de défendre une idée, une philosophie des relations plutôt que d'affirmer que « ce territoire nous appartient ». La réoccupation du territoire dans le cadre de #NoDAPL représenterait ainsi surtout un lieu pour pratiquer une vision de ce que le monde pourrait être. C'est l'action en soi qui est exercée dans l'espace réoccupé, et non pas le territoire en soi qui est le plus important. En revanche, la relation que les THW maintiennent avec leur territoire est plus juridique, au sens où elle relève de l'exercice de droits et d'une autorité inhérente et exclusive sur ce dernier. La réoccupation du territoire chez les Tiny House Warriors est un geste politique de réappropriation du territoire en soi.

La logique spirituelle du lien au territoire qui est exprimée par l'IYC fait en sorte que la portée du mouvement s'étend à tous les êtres animés comme inanimés, car cette vision l'exige. Ainsi, cette compréhension du lien au territoire façonne la manière dont les activistes parlent de leur identité autochtone en relation avec d'autres identités non autochtones aux États-Unis. Nous pouvons penser, par exemple, à l'énoncé de Eryn Wise disant qu'ils et elles défendaient même l'eau de Donald Trump. La logique juridique du lien au territoire exprimée par les Tiny House Warriors communique un message très différent. Alors que les activistes parlent des conséquences environnementales de l'industrie pétrolière, l'accent est mis sur les conséquences vécues par les communautés autochtones. Il ne s'agit pas dans ce cas de « protéger l'eau pour tout le monde ». Il s'agit de défendre les personnes vulnérables de leurs communautés, surtout les femmes et les enfants, contre la violence sexuelle qui est entraînée par l'économie pétrolière à travers les « man camps » et la GRC.

Donc, la façon dont ces groupes abordent le lien au territoire façonne les discours sur les projets d'oléoduc, à la fois sur la nature même de la problématique et sur les groupes affectés. Dans les deux cas, ce lien est façonné par une certaine compréhension de l'identité autochtone. Nous suggérons que le caractère spirituel du lien au territoire va de pair avec une expression plus ouverte de l'identité autochtone, parce que la prémisse de cette logique exige un respect de toutes formes de vie. Le caractère juridique du lien au territoire chez les THW va de pair avec une expression plus spécifique de l'identité autochtone parce que la prémisse de cette logique exige un respect de la coutume et du récit d'un peuple spécifique.

5.3 La réappropriation des traditions de résistance et leur réarticulation dans le présent

Nous avons démontré que les membres de l'IIYC parlent de leur mouvement à travers un cadre spirituel, et que les THW parlent de leur mouvement à travers un cadre multijuridique. Dans les deux cas, il s'agit d'une modalité de la résurgence où l'action est ancrée dans la continuité de leur lutte contre la colonisation. Les deux mouvements revitalisent des éléments d'idéologie et de pratique qui ont été employés par leurs communautés dans le passé, mais adaptent ces éléments à leurs réalités contemporaines.

Dans un cas, des jeunes se sont réapproprié la tradition spirituelle des mouvements autochtones de résistance du *Midwest* américain dans le contexte de #NoDAPL. Dans l'autre, ce sont des femmes qui se revendiquent d'une autorité légale et politique sur le territoire, dans la lignée de la résistance historique du peuple secwepemc. Comme le souligne Leanne Simpson (2017), cet ancrage dans le passé ne vise pas un retour en arrière, il s'agit en fait, comme elle le souligne, d'affirmer un « présent autochtone » qui est propre à ces groupes — c'est-à-dire de se réapproprier

une identité autochtone contemporaine en lien avec ce passé. Bien que nous n'analysons pas ici comment les participant.e.s à ces mouvements vivent dans leurs vies quotidiennes cette affirmation identitaire (ce qui est le principal sujet de Simpson), nous pouvons déceler dans les représentations de ces mouvements une affirmation d'un mode de vie, de valeurs et de manières d'être *en tant qu'individus faisant partie* de collectivités autochtones. Simpson souligne la nécessité de vivre les politiques décoloniales dans la vie quotidienne, et décrit la reconnaissance du passé comme une manière de nourrir une identité autochtone contemporaine.

Ceci est frappant lorsqu'on considère le travail discursif de l'IYC. Le vidéo publié par le Conseil de jeunesse pour annoncer un mois de prière (IYC Facebook, 1er décembre 2016) est un bon exemple de la manière dont ces jeunes activistes se sont réapproprié l'idée de faire un acte collectif de spiritualité pour engendrer un futur décolonial. Les membres de l'IYC y invitent tout le monde à participer à distance à l'esprit de leur mouvement : « Peu importe d'où vous venez, qui vous êtes, comment vous priez ou quelle langue vous parlez, nous vous invitons à prier à votre manière » (ma traduction). Nous pouvons interpréter cette invitation envers des Autochtones et non-Autochtones comme une manière de revitaliser, de manière contemporaine, le mouvement de la Danse des esprits. Comme le souligne Jasilyn Charger « ce n'est pas notre problème, c'est aussi votre problème. C'est le problème des humains. Mais nous, nous sommes une génération » (ma traduction). Ici, elle identifie un enjeu universel, mais souligne le rôle particulier de sa génération, en écho aux prophéties de la Danse des esprits. La pratique de faire un acte collectif de spiritualité, tel que la Danse des esprits, ancre le mouvement dans la continuité de l'héritage de résistance des Autochtones dans cette région, mais elle est transformée pour s'adapter à la façon dont les jeunes perçoivent le besoin de se joindre à d'autres groupes et personnes

qui veulent voir le monde colonial transformé. Ainsi, l'action de l'organisation rappelle le passé, mais le mobilise pour créer une certaine manière d'être pour la jeunesse autochtone aux États-Unis. Selon une interprétation du « présent autochtone » articulé par l'IYYC, leur lutte est similaire à celle d'autres minorités, leur communauté autochtone est internationale, et le monde décolonial se réalisera à travers la protection de la Terre et le démantèlement des structures d'oppression en se joignant à tout le monde... y compris à des non-Autochtones.

Dans le cas des Tiny House Warriors, nous constatons la manière dont l'identité féminine des activistes façonne la réappropriation du territoire et l'affirmation de la loi coutumière des Secwepemc. Le « présent autochtone » féminin est aussi mis en relation avec le passé, notamment en écho au langage utilisé dans le mémorial Laurier. On pense par exemple à la citation de Kanahus Manuel dans un vidéo publié le 1er mai 2018 : « Ce pipeline viole les droits de l'homme. Et ce pipeline viole et continue et continuera de violer les femmes autochtones et le processus de prise de décision. Nous sommes les détentrices de titres sur nos terres. En tant que femmes autochtones. Nous sommes les détentrices du titre » (ma traduction). Cette citation, dont la teneur rappelle le mémorial Laurier, fait valoir que la construction du pipeline brime les droits des femmes autochtones et le processus traditionnel de prises de décisions dans la communauté.

Pour résumer, nous voyons que les deux mouvements reprennent des idées et des pratiques héritées du passé, tout en les adaptant à leurs circonstances présentes. L'acte collectif de spiritualité associé à la *Ghost Dance* est réapproprié par les jeunes à Standing Rock pour être partagé avec tous ceux et celles qui pourraient ou voudraient participer à engendrer un monde décolonial. L'affirmation juridique du titre ancestral et la demande que le Canada respecte ses propres enga-

gements (des thèmes centraux du mémoriel Laurier) sont reprises par des femmes secwepemc afin de souligner les conséquences directes que le non-respect de ce titre entraîne pour la sécurité des femmes et des filles dans leurs communautés. Simplement dit, il y a, à l'évidence, dans les discours de ces activistes un héritage de résistance qui a été adapté aux réalités contemporaines de ces groupes spécifiques lors de leurs mouvements de réoccupation contre des projets d'oléoduc.

5.4 Le rejet des normes coloniales

Comme nous l'avons avancé au premier chapitre, nous pouvons comprendre l'éthique de la résurgence autochtone comme une façon de refuser l'hégémonie normative de l'État. Encore une fois, nos deux cas diffèrent dans leur manière de remettre en question l'ordre dominant et de proposer une alternative. L'IYC s'inscrit surtout dans un rejet des pratiques capitalistes et de l'instrumentalisation de l'environnement et de la Terre (et de l'eau) et propose une alternative reposant sur une connexion spirituelle à la Terre. Il est intéressant de noter que les membres de l'IYC parlent de leur mouvement et de leur participation dans l'arène politique des États-Unis comme pouvant être bénéfiques pour tout le monde. En faisant avancer leurs revendications et leurs valeurs, l'IYC tente non seulement de « sortir » du colonialisme, mais de proposer aussi une vision globale d'un monde décolonial.

Les THW articulent le rejet des normes coloniales de manière beaucoup plus radicale. Le rôle du territoire dans leurs discours en est particulièrement révélateur. Nous avons vu la manière dont les THW délégitiment le Canada sur le plan géographique et légal (« so-called Canada »), et la manière dont les THW affirment leur titre ancestral de manière unilatérale et sans compromis.

Nous rappelons également que les Tiny House Warriors décrivent le Canada, ses lois et la GRC comme étant intrinsèquement « blancs » (et souvent masculins). Cette dichotomie laisse peu de place à la réconciliation ou à la cohabitation territoriale des systèmes juridiques ou de valeurs. Une distinction nette opère entre la société secwepemc et la société canadienne, qui rend saillante une certaine méfiance envers cette dernière. La communication ne peut être possible que sur la base d'une relation de nation-à-nation et d'une réciprocité de reconnaissance des souverainetés.

Si la résurgence autochtone cherche, en partie, à changer la base des relations avec l'État colonial, nous voyons que les Water Protectors et les Tiny House Warriors décrivent différentes formes que ces changements peuvent prendre. Si notre interprétation des données est juste, les membres de l'IYYC semblent demander que les États-Unis écoutent les nations souveraines autochtones comme des acteurs primordiaux au sein de la société américaine. Il s'agit de démanteler certains systèmes de pouvoir qui sont issus de la colonisation de peuplement, pour protéger tous ceux et celles qui sont présent.e.s sur le territoire américain (des minorités visibles, des femmes et des personnes issues de la communauté LGBTQ+, des immigrant.e.s, entre autres). En revanche, les Tiny House Warriors ne décrivent pas leur vision décoloniale comme pouvant s'opérer au sein du système canadien ; elles proposent un ordre politique, social, juridique et économique qui existe complètement en dehors de ce dernier. Le projet Trans Mountain, qui entraîne la menace des « man camps », représente une imposition coloniale de plus, un manque de respect envers la nation secwepemc. Plus encore, ce projet représente un danger pour les femmes et filles autochtones. Le site de construction des petites maisons, près d'un site proposé pour un «

man camp », met en relief le rejet non seulement du colonialisme, mais aussi de son caractère violent et sexiste.

5.5 Conclusions

Pour conclure ce chapitre, nous avons démontré que bien que ces deux mouvements d'opposition aux oléoducs soient en apparence très semblables, le sens donné à la réoccupation territoriale est très différent d'un cas à l'autre. Ces différences sont enracinées dans des traditions de résistance différentes, mais aussi liées à des enjeux contemporains propres aux mouvements. Ainsi, quelques modalités de la résurgence autochtone, dont l'affirmation identitaire, le rôle de protection de la Terre, l'ancrage dans la continuité, les rejets des normes coloniales et la communication des valeurs autochtones avec la société dominante sont peut-être semblables entre les cas, mais ils opèrent différemment dans le discours et dans l'action. La résurgence n'obéit en ce sens pas à une formule ou à un discours unique, le lieu compte, la culture compte, le contexte politique compte, et surtout, les choix qui sont faits au sein d'une structure donnée avec l'objectif de changer cette structure comptent quand on parle des mouvements de réoccupation autochtone. Ces deux cas nous démontrent que la résurgence autochtone, largement débattue sur le plan théorique, n'est pas du tout « *one size fits all* » sur le plan pratique. Les jeunes Water Protectors et les Tiny House Warriors représentent des incarnations très différentes du « présent autochtone », de la relation avec la Terre et leur territoire traditionnel, de la réappropriation de la tradition et des bases de communication changeantes avec l'État colonial.

6. Conclusions

L'argument principal de ce mémoire est que les mouvements de réoccupation territoriale entourant l'opposition aux oléoducs reposent en fait sur des enjeux beaucoup plus larges et complexes que l'objection à ces projets pétroliers. Pour comprendre ces mouvements, il faut les situer dans le contexte des luttes décoloniales associées à l'éthique de la résurgence. Ces actions de résurgence visent à réaffirmer la présence et les identités autochtones face aux institutions coloniales. Ce processus de réaffirmation et de lutte décoloniale se retrouve au coeur des deux mouvements ayant fait l'objet de notre analyse. Au-delà de cette importante convergence, nous avons cependant établi que les THW et l'IYC diffèrent dans leur représentation des enjeux, leur articulation de l'identité collective de leur mouvement ainsi de ses finalités. En d'autres mots, les modalités de la résurgence opèrent toutes de manière singulière en fonction du contexte.

À travers leurs actions, les Water Protectors et les Tiny House Warriors réoccupent à la fois l'espace physique et politique, voire juridique. Il s'agit d'une *ré*occupation puisque ces luttes sont en fait des moments d'une perpétuelle bataille contre la colonisation de peuplement, dont les oléoducs sont un symbole puissant. Les oléoducs Dakota Access et Trans Mountain sont en ce sens des catalyseurs, mais la finalité de ces mouvements se trouve dans le travail identitaire, à la fois interne, afin de donner un sens à l'action pour les protagonistes, et externe, qui vise à donner à l'action une légitimité malgré son illégalité, du moins au sens du droit canadien et américain. Pour étudier ce travail identitaire, nous avons analysé des vidéos et contenus en ligne publiés par ces deux groupes. Nous avons effectué une analyse de discours afin d'identifier les thèmes les

plus saillants dans les deux cas. Ces thèmes furent ensuite comparés et analysés à la lumière des éléments théoriques que nous avons tirés de la littérature sur la résurgence, mais aussi à la lumière des exemples de résistance passés pour les deux groupes - la Danse des esprits pour l'IIYC, et le mémorial Laurier pour les THW.

Cette analyse nous a permis de souligner des différences dans la façon dont ces militant.e.s parlent du sens de leur action, de leur identité et de leur relation avec la Terre et leur territoire traditionnel. Dans le cas de l'IIYC, l'identité mobilisée est panautochtone et le lien à la Terre en est un de responsabilité, en lien avec la dimension spirituelle du mouvement, un héritage direct de la Danse des esprits, un mouvement de résistance autochtone de la fin du XIXe siècle. Les THW articulent leur identité de manière fort différente, en se référant spécifiquement à la nation secwepemc, à son territoire traditionnel et à l'autorité du peuple secwepemc sur ce territoire. Les THW affirment que leur titre, leur autorité et leur juridiction émanent de leur présence depuis des temps immémoriaux sur le territoire de Secwepemcul'ecw et décrivent le Canada comme enfreignant la loi secwepemc. Cette affirmation de la loi secwepemc et l'affirmation selon laquelle le Canada agit illégalement sont des tactiques discursives utilisées par les chefs secwepemc dans le mémorial Laurier de 1910. Ainsi, alors que les deux mouvements parlent de la Terre comme faisant partie d'un système de relations réciproques, ils demeurent différents dans la façon dont cette relation est décrite et mobilisée.

Nos résultats montrent que le langage qui façonne la majorité des revendications de l'IIYC est un langage spirituel. Autrement dit, l'action militante est associée à la prière et le mouvement lui-même est décrit comme une cérémonie. Cela contraste nettement avec les Tiny House Warriors

qui utilisent un langage juridique pour articuler leurs revendications. Nous notons également comment cette différence affecte la façon dont le lien à la Terre est articulé. Pour les membres de l'IYYC, le devoir de protéger l'eau et la Terre est exprimé comme un moyen de protéger les peuples autochtones, les minorités visibles, les femmes, la communauté LGBTQ +, les immigrant.e.s, etc. Essentiellement, ils et elles protègent l'eau pour toutes et tous, et donc nous sommes toutes et tous invité.e.s à participer à un moment spirituel collectif mené par l'IYYC. Pour les THW, la protection de la Terre se fait par l'affirmation de leur titre ancestral, et vise principalement à protéger les femmes et les enfants autochtones des dangers des camps temporaires de travail amenés par la construction du pipeline, ainsi que des agents de la GRC. La façon dont les THW revendiquent cette protection passe par l'affirmation de l'autorité dont sont dotées les femmes secwepemc de refuser le pipeline et la présence de la GRC sur leurs terres. Nous notons également la manière dont ces discours sont façonnés, à la fois par un héritage spécifique de résistance (le cadre de prière issu de la *Ghost Dance*, le cadre juridique issu du mémorial Laurier), et par des réalités contemporaines spécifiques (violence policière systémique contre les minorités visibles aux États-Unis, violence systémique contre les femmes autochtones au Canada).

Bien que cela ne peut être vérifié dans le cadre de ce mémoire en raison des choix méthodologiques qui ont été faits, il est possible que les choix discursifs de ces mouvements soient aussi en partie guidés par le contexte institutionnel dans lequel ils se trouvent. Au Canada, les Autochtones articulent leurs revendications en termes juridiques notamment en raison des ouvertures en droit canadien pour la reconnaissance de leurs droits, surtout depuis l'enchéassement des droits ancestraux et issus de traités dans la constitution en 1982. Aux États-Unis, l'espace juridique est plus restreint et les revendications autochtones s'inscrivent dans un contexte sociopolitique diffé-

rent, marqué par les luttes antiracistes et l'activisme de Black Lives Matter. En ce sens, la structure d'opportunité de ces deux mouvements diffère. Afin de vérifier l'importance du contexte structurel sur le choix de stratégie et sur la représentation du mouvement, une analyse plus poussée comprenant des entretiens avec les protagonistes aurait été nécessaire. Il s'agit d'une limite du présent travail et d'une hypothèse à explorer à l'avenir. Nous croyons néanmoins que nos conclusions quant aux différences dans la représentation de l'action et de son ancrage historique demeurent valides. En effet, ce ne sont pas des mécanismes explicatifs mutuellement exclusifs.

Il est aussi intéressant de souligner la manière dont différentes représentations de l'identité et du lien à la Terre et au territoire entraînent différentes conceptions de la relation avec l'État colonial. L'IIYC milite pour une transformation radicale de la vie politique américaine, dans laquelle la participation des nations autochtones souveraines pourrait conduire au démantèlement de divers systèmes d'oppression pour différents groupes. Leur solidarité avec Black Lives Matter, les immigrant.e.s, et leur description du mouvement comme étant « pour le peuple » est en nette rupture avec le discours nationaliste des THW, pour qui l'avenir décolonial repose avant tout sur l'affirmation de l'autorité territoriale des peuples autochtones. Ainsi, pour les THW, la décolonisation implique une séparation avec la société coloniale. Encore une fois, ces orientations ne sont certainement pas étrangères au contexte historique et contemporain au sein duquel ces deux mouvements opèrent. L'IIYC semble demander aux États-Unis de reconnaître la participation politique autochtone sur un pied d'égalité. Les THW semblent demander au Canada de reconnaître la légitimité de l'autorité souveraine de la nation secwepemc, de ses normes et ses traditions. Dans un cas comme dans l'autre, on peut sans doute parler des visions radicales et idéalistes, mais elles résonnent néanmoins avec le contexte et la situation de ces peuples opprimés.

En fait, ces mouvements poursuivent, à leur manière, le long héritage de résistance à la fois physique et symbolique face au colonialisme en proposant une vision alternative. Cette vision est nourrie par le passé, mais elle s'articule dans le présent. Cette représentation s'inscrit aussi dans une sorte de dialectique avec le colonisateur, sans qui cette identité ancrée dans la résistance perdrait son sens. Ces mouvements réveillent également les fantômes qui hantent le désir de l'État de transcender son statut colonial. À cet égard, la réoccupation territoriale autochtone nous rappelle que la construction des oléoducs sans le consentement des peuples autochtones s'inscrit dans la continuité d'une logique coloniale qui fait partie non seulement du passé, mais aussi du présent.

Les États coloniaux auraient en ce sens avantage à écouter ce que nous disent ces mouvements de réoccupation territoriale. Plutôt que de balayer du revers de la main cette opposition au nom de l'intérêt national ou de réduire les préoccupations de ces groupes à des considérations environnementales, le Canada et les États-Unis pourraient tirer des leçons de ces contestations. Notamment en ce qui concerne la réarticulation du lien entre l'économie, l'écologie et la citoyenneté dans leurs propres projets nationaux.

Bibliographie

- Associated Press. "28 Arrested as Officers in Riot Gear Clash with North Dakota Pipeline Protesters Blocking Trains | CBC News." *CBC News*, CBC/Radio-Canada. 16 nov. 2016. www.cbc.ca/news/world/standing-rock-dakota-access-pipeline-trains-blocked-protesters-arrested-1.3852183.
- Associated Press. "A Timeline of the Dakota Access Oil Pipeline." *National Post*. 12 oct. 2017. nationalpost.com/pmn/news-pmn/a-timeline-of-the-dakota-access-oil-pipeline.
- Centre de la Collaboration Nationale de la Santé Autochtone. 2009. "Aboriginal and non-Aboriginal Children in Child Protective Services." <https://www.nccah-Ccnsa.ca/>, National Collaborating Centre for Aboriginal Health, 2010, https://www.nccah-ccnsa.ca/docs/fact%20sheets/child%20and%20youth/NCCAH_fs_childhealth_EN.pdf
- Alfred, Taiaiake. *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Alfred, Taiaiake, and Jeff Corntassel. "Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism." *Government and Opposition* 40, no. 4 (2005): 597–614. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2005.00166.x>.
- Anderson, John. "Respect the Feathers': Who Tells Standing Rock's Story?" *The New York Times*. The New York Times, December 16, 2016. <https://www.nytimes.com/2016/12/16/movies/standing-rock-sioux-tribe-filmmakers.html>.
- Battell Lowman, E. et Barker, A. J. (2015). *Settler: Identity and colonialism in 21st century / Canada*. Blackpoint, NS & Winnipeg, MB: Fernwood Publishing
- Beaudet, Jean-François. "Idle No More Et L'héritage De L'été 1990." *CRNV*, July 28, 2016. <http://nonviolence.ca/index.php/idle-no-more-lheritage-lete-1990/>.
- Belanger, Yale D, and Whitney P Lackenbauer. *Blockades or Breakthroughs?: Aboriginal Peoples Confront the Canadian State*. McGill-Queen's University Press, 2015.
- Bell, Robert A. "The Fort Laramie Treaty of 1868 and the Sioux: Is the United States Honoring the Agreements It Made?" *Indigenous Policy Journal* , XVIII, no. 3, (2018): 1-13. <http://www.indigenouspolicy.org/index.php/ipj/article/view/452/520>
- Benford, Robert D., and David A. Snow. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment." *Annual Review of Sociology* 26, no. 1 (2000): 611–39. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611>.

- Bengal, Rebecca, and Alessandra Sanguinetti. "Standing Rock Rising: Inside the Movement to Stop the Dakota Access Pipeline." *Vogue*. Vogue, November 22, 2016. <https://www.vogue.com/projects/13505511/standing-rock-movement-dakota-access-pipeline/>.
- Bengtsson, Mariette. "How to Plan and Perform a Qualitative Study Using Content Analysis." *NursingPlus Open*, vol. 2 (2016): pp. 8–14., doi:10.1016/j.npls.2016.01.001.
- Bidal, Devon. "Pipeline Protestors Plan March as Trudeau Gives Trans Mountain the Go-Ahead." *Victoria News*. Victoria News, 18 June 2019. www.vicnews.com/news/pipeline-protestors-plan-march-as-trudeau-gives-trans-mountain-the-go-ahead/.
- Brake, Justin. "Tiny House Warriors Establish New Village to Resist Pipeline, Assert Secwepemc Sovereignty." *APTN News*, July 19, 2018. <https://www.aptnnews.ca/national-news/tiny-house-warriors-establish-new-village-to-resist-pipeline-assert-secwepemc-sovereignty/>.
- Cagle, Susie. "'Protesters as Terrorists': Growing Number of States Turn Anti-Pipeline Activism into a Crime." *The Guardian*. Guardian News and Media, 8 July 2019. www.theguardian.com/environment/2019/jul/08/wave-of-new-laws-aim-to-stifle-anti-pipeline-protests-activists-say.
- Braun, Virginia, and Victoria Clarke. "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology*, vol. 3, no. 2 (2008): pp. 77–101., doi:10.1191/1478088706-qp063oa.1.
- Brown, Dee. *Bury My Heart at Wounded Knee (by) Dee Brown: an Indian History of the American West*. London: Barrie and Jenkins, 1971.
- Buck, Stephanie. "These Native Americans Were Murdered Just for Dancing." *Medium*. Timeline, 6 Jan. 2017. timeline.com/ghost-dance-wounded-knee-71926e23cf3b.
- Coleman, William D, and Theresa McCarthy. "Critical Mass, Global Mobilities, and the Haudenosaunee: Struggles for Cultural Autonomy." *Mobilities, Knowledge, and Social Justice*, by Suzan Ilcan, McGill-Queen's University Press (2013): pp. 277–299.
- Corntassel, Jeff, and Richard C. Witmer. *Forced Federalism: Contemporary Challenges to Indigenous Nationhood*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011.
- Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Langara College, 2017.
- Daly, Matthew. "Donald Trump Issues New Permit for Keystone Pipeline." *Global News*. Global News, 29 mar. 2019. globalnews.ca/news/5111993/donald-trump-keystone-pipeline/.
- Danielle Delaney, *Under Coyote's Mask: Environmental Law, Indigenous Identity, and #NoDAPL*, 24 Mich. J. Race & L. 299 (2019). <https://repository.law.umich.edu/mjrl/vol24/iss2/4>
- Deloria, Vine. *God Is Red: a Native View of Religion*. North American Press, 1994.

- Dhillon, Jaskiran, and Nick Estes. *Standing with Standing Rock: Voices from the #NoDAPL Movement*. University of Minnesota Press, 2019.
- Dimoff, Anna. "Secwepemc First Nation's 'Tiny House Warriors' Occupy Provincial Park in Trans Mountain Protest | CBC News." CBCnews. CBC/Radio-Canada, July 12, 2018. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/secwepemc-first-nation-s-tiny-house-warriors-occupy-provincial-park-in-trans-mountain-protest-1.4743261>.
- Elbein, Saul. "The Youth Group That Launched a Movement at Standing Rock." *The New York Times*. The New York Times, 31 jan. 2017. www.nytimes.com/2017/01/31/magazine/the-youth-group-that-launched-a-movement-at-standing-rock.html.
- Erlingsson, Christen, and Petra Brysiewicz. "A Hands-on Guide to Doing Content Analysis." *African Journal of Emergency Medicine* 7, no. 3 (2017): pp. 93–99., doi:10.1016/j.afjem.2017.08.001.
- Estes, Nick. *Our History is the Future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long... Tradition of Indigenous Resistance*. VERSO, 2020.
- Earthjustice, 2020. "FAQ: Standing Rock Litigation." *Earthjustice*, 30 avr. 2020, earthjustice.org/features/faq-standing-rock-litigation.
- Fillieule, Olivier. "Sociologie Des Mouvements Sociaux ." *Politique comparée*, by Déloye Yves and Jean-Michel De Waele, Bruylant, 2018, pp. 709–753.
- Gee, James Paul. *How to Do Discourse Analysis: a Toolkit*. London: Routledge, 2014.
- George, Alexander L., et Andrew Bennett. *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. MIT Press, 2005.
- Gibbon, Guy E. *The Sioux: the Dakota and Lakota Nations*. Blackwell, 2003.
- Gilpin, Emilee. "In Conversation with Kanahus Manuel - a Woman of Many Names." *National Observer*, 27 août 2018. www.nationalobserver.com/2018/08/24/conversation-kanahus-manuel-woman-many-names.
- Gongaware, Timothy B. "Subcultural Identity Work in Social Movements: Barriers to Collective Identity Changes and Overcoming Them." Wiley Online Library. John Wiley & Sons, Ltd, 2 fév. 2012. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/symb.3?casa_token=xwWTC1ysaOEAAAAA%253A43Tt_Iam2IdxC-KfSNDIviphG-Rx3P-Qy78cnJUAUkYpnbQPZZdj9RCFn6sWTe4QvLJWtVcKQVMjsjdTHw
- Gover, Kirsty. "Genealogy as Continuity: Explaining the Growing Tribal Preference for Descent Rules in Membership Governance in the United States." *American Indian Law Review* 33, no. 1 (2008): pp. 243–309. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20455382. Accessed 30 Apr. 2020.

- Graeme, Mike. "UVic Tiny House Build Completed, but Leaves Campus Early." –, 5 novembre 2018. <https://www.martlet.ca/uvic-tiny-house-build-completed-but-leaves-campus-early/>.
- Gray-Hildenbrand, Jenna Dawn. "Negotiating Authority: the Criminalization of Religious Practice in the United States." University of California, Santa Barbara. University of California, Santa Barbara, 2012.
- "Proclamation Royale De 1763." Proclamation royale de 1763 | l'Encyclopédie Canadienne. Accédé 29 juin 2020. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/proclamation-royale-de-1763>.
- Hersher, Rebecca. "Key Moments In The Dakota Access Pipeline Fight." NPR. NPR, 22 fév. 2017. www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/02/22/514988040/key-moments-in-the-dakota-access-pipeline-fight.
- Herrera, Allison. "Standing Rock Activists: Don't Call Us Protesters. We're Water Protectors." Public Radio International, 31 oct. 2016. www.pri.org/stories/2016-10-31/standing-rock-activists-dont-call-us-protesters-were-water-protectors.
- "Our Land Is Home." TINY HOUSE WARRIORS. Accédé 29 juin, 2020. <http://www.tinyhousewarriors.com/>.
- Ignace, Marianne, et al. *Secwépemc People, Land, and Laws Yeri7 Re Stsq'ey's-Kucw*. MQUP, 2017.
- Ignace, Ron, et al. "The Memorial to Sir Wilfrid Laurier." Kanakar Band, 2010. www.kanaka-barband.ca/downloads/memorial-to-sir-wilfred-laurier.pdf.
- INET. "Project: Indigenous Network on Economies & Trade." Environment, 2017. catherine-donnelyfoundation.org/wp/project-indigenous-network-on-economies-trade/.
- Indian Country Today. "Native Youth Run 2,000 Miles to Washington DC to Protest Dakota Access Pipeline." IndianCountryToday.com. Indian Country Today, 5 août 2016. indian-countrytoday.com/archive/native-youth-run-2-000-miles-to-washington-dc-to-protest-dakota-access-pipeline-HLDytSIvxEmkKoeaD3JwgQ.
- Indigenous Youth Council. 2020. "About." Indigenous Youth Council. <https://indigenouslyouth.org/about>
- Jacobs-Shaw, Ramon. "What Standing Rock Teaches Us About Environmental Racism And Justice." *What Standing Rock Teaches Us About Environmental Racism And Justice* | Health Affairs, 17 avr. 2017. www.healthaffairs.org/doi/10.1377/hblog20170417.059659/full/.
- Jenson, Jane. "Naming Nations: Making Nationalist Claims in Canadian Public Discourse." *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne De Sociologie* 30, no. 3 (1993): pp. 337–358., doi:10.1111/j.1755-618x.1993.tb00941.x.

- Jordan, Sarah-Claire. "Top 10 Indigenous Languages of the U.S." Alpha Omega Translations, 25 avr. 2017. alphaomegatranslations.com/foreign-language/top-10-indigenous-languages-of-the-u-s/.
- Juris, Jeffrey S. "Networking Futures: The Movements Against Corporate Globalization." 2008, doi:10.1215/9780822389170.
- Ladner, Kiera. "Aysaka'Paykinit: Contesting the Rope Around the Nations' Neck." *Group Politics and Social Movements in Canada 2nd Edition*, édité par M Smith, University of Toronto Press (2014): pp. 227–249.
- Ladue, Robin A. "The Treaty of Fort Laramie." *Tribal Business Journal*, 2020. tribalbusinessjournal.com/news/treaty-fort-laramie/.
- Langston, Bryce, director. *Tiny House Warriors: La Construction De Maisons Minuscules Pour Se Défendre Contre L'oléoduc*. Living Big in a Tiny House YouTube Channel, 2017. www.YouTube.com/watch?v=-lgusPqMILI&t=544s.
- Lasalle, Geneviève. "L'appel Au Dialogue Peut-Il Dénouer Une Crise Aux Positions Bien Campées?" Radio. Radio-Canada, 15 fév. 2020. ici.radio-canada.ca/nouvelle/1521415/conflit-coastal-gaslink-wetsuweten-colombie-britannique-horgan-grc.
- Lone Hill, Dana. "The Sioux Campaign to Buy Back the Black Hills That Belong to Them | Dana Lone Hill." *The Guardian*. Guardian News and Media, 16 août 2012. www.the-guardian.com/commentisfree/2012/aug/16/sioux-campaign-buy-back-black-hills.
- Martens, Kathleen. "Kanahus Manuel Arrested, Injured during Pipeline Protest Say Tiny House Warriors." *APTN News*, 22 oct. 2019. aptnnews.ca/2019/10/21/arrest/.
- McAdam, Doug, et al. *Dynamics of Contention*. Cambridge Univ. Press, 2001.
- McCarthy, Theresa. *In Divided Unity: Haudenosaunee Reclamation at Grand River*. UNIV OF ARIZONA Press, 2017.
- Mccarthy, John D., et Mayer N. Zald. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82, no. 6 (1977): pp. 1212–1241., doi: 10.1086/226464.
- McDougall, Allana. "Wet'suwet'en Solidarity Demonstration Disrupts Ontario Rail Yard." *APTN News*, 16 fév. 2020. aptnnews.ca/2020/02/16/wetsuweten-solidarity-demonstration-disrupts-ontario-rail-yard/.
- Melucci, Alberto. "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements." *Social Research* 52, no. 4 (1985): pp. 789–816. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40970398. Accessed 9 May 2020.

- Monet, Jenni. "What the Movement at Standing Rock Gave the World." *Indianz*. Indianz-
Www.indianz.com/Z.png, 16 mar. 2018. www.indianz.com/News/2018/03/16/jenni-monet-what-the-movement-at-standin.asp.
- National Center for Education Statistics. "Status and Trends in the Education of American Indians and Alaska Natives: 2008." *National Center for Education Statistics (NCES) Home Page, a Part of the U.S. Department of Education*, 2000, nces.ed.gov/pubs2008/native-trends/tables/table_1_3.asp.
- Norris, Tina, et al. "The American Indian and Alaska Native Population: 2010." *US Census*, jan. 2012. www.census.gov/history/pdf/c2010br-10.pdf.
- Opp, Karl-Dieter. "Rational Choice Theory and Social Movements." *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013. doi: 10.1002/9780470674871.wbepm176.
- "Our Land Is Home." *TINY HOUSE WARRIORS*, www.tinyhousewarriors.com/. Consulté le 30 juillet 2020.
- Papillon, Martin. "Adapting Federalism: Indigenous Multilevel Governance in Canada and the United States." *Publius: The Journal of Federalism* 42, no. 2 (2011): pp. 289–312., doi: 10.1093/publius/pjr032.
- Papillon, Martin, et Thierry Rodon. "Proponent-Indigenous Agreements and the Implementation of the Right to Free, Prior, and Informed Consent in Canada." *Environmental Impact Assessment Review* 62 (2017): pp. 216–224., doi:10.1016/j.eiar.2016.06.009.
- Pasternak, Shiri. *Grounded Authority: the Algonquins of Barriere Lake against the State*. University of Minnesota Press, 2017.
- Pasternak, Shiri, et al. "The Financing Problem of Colonialism: How Indigenous Jurisdiction Is Valued in Pipeline Politics." *Standing with Standing Rock: Voices from the #NoDAPL Movement*, par Jaskiran Dhillon et Nick Estes, University of Minnesota Press (2019): pp. 222–234.
- Patel, Raisa. "RCMP Close Outpost on Wet'suwet'en Territory While Continuing Patrols | CBC News." *CBCnews*. CBC/Radio-Canada, 23 fév. 2020. www.cbc.ca/news/politics/rcmp-close-outpost-on-wet-suwet-en-territory-1.5473292.
- Pesantubbee, Michelene E. "Wounded Knee: Site of Resistance and Recovery." *Religion, Violence, Memory, and Place*, par Oren Baruch Stier et J. Shawn Landres, Indiana University Press, 2007.
- Petruk, Tim. "Judge Rejects Tiny House Warrior's Request to Attend TRU Campus." *Kamloops This Week*, 12 mar. 2020. www.kamloopsthisweek.com/news/judge-rejects-tiny-house-warrior-s-request-to-attend-tru-campus-1.24096394.

- Pierce, Daniel. "25 Years after the War in the Woods: Why B.C.'s Forests Are Still in Crisis." *The Narwhal*, 14 mai 2018. thenarwhal.ca/25-years-after-clayoquot-sound-blockades-the-war-in-the-woods-never-ended-and-its-heating-back-up/.
- Pityard, Jane. "A Journey to the Centre of Self: Positioning the Researcher in Autoethnography." *Forum: Qualitative Social Research* 18, no. 3 (2017): doi: <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-18.3.2764>.
- Planchou, Céline. "Les Mobilisations Autochtones Dans l'Amérique d'Obama : L'Exemple Des Luttes Anti-Oléoduc." *Revue Française d'Etudes Américaines* 152, no. 3 (2017): pp. 27., doi:10.3917/rfea.152.0027.
- Polletta, Francesca, et James M. Jasper. "Collective Identity and Social Movements." *Annual Review of Sociology*, 27, no. 1 (2001): pp. 283–305., doi:10.1146/annurev.soc.27.1.283.
- Potestio, Michael. "Pipeline Protesters Arrested after TRU Property Vandalized with Red Paint." *Kamloops This Week*, 12 déc. 2018. www.kamloopsthisweek.com/news/pipeline-protesters-arrested-after-tru-property-vandalized-with-red-paint-1.23526866.
- Rabson, Mia. "Supreme Court Dismisses Appeal of Trans Mountain Pipeline Approval." *Financial Post*, *The Canadian Press*, 2 July 2020, financialpost.com/commodities/energy/newsalert-supreme-court-dismisses-indigenous-appeal-of-trans-mountain-approval. (retrieved July 29, 2020).
- Radio-Canada. "Donald Trump Approuve La Construction De Keystone XL Sur Les Terres Fédérales." *Radio-Canada*, 23 jan. 2020. ici.radio-canada.ca/nouvelle/1487086/trump-keystone-xl-pipeline-oleoduc-montana-tc-energy.
- Radio-Canada. "Ottawa a Payé Le Gros Prix Pour Le Pipeline Trans Mountain." *Radio-Canada*, 1 fév. 2019. ici.radio-canada.ca/nouvelle/1150195/ottawa-prix-pipeline-trans-mountain
- Robertson, Iain J. M. *Heritage from Below*. Ashgate Publishing , 2012.
- Rodon, Thierry. *Les Apories Des Politiques Autochtones Au Canada*. Presses De L'Université Du Québec, 2019.
- Reinhardt, Akim D. *Ruling Pine Ridge: Oglala Lakota Politics from the IRA to Wounded Knee*. Texas Tech University Press, 2009.
- Richardson, Valerie. "Dakota Access Protest Camps Cleared after \$1.1 Million Federal Cleanup; Four More Dogs Rescued." *The Washington Times*. *The Washington Times*, 13 mar. 2017. www.washingtontimes.com/news/2017/mar/13/dakota-access-case-army-finishes-11-million-cleanu/.

- Rickert, Levi, et al. "Rosebud Sioux Tribe Hosting Spirit Camp to Oppose Keystone XL Pipeline." Native News Online, 30 mai 2014. nativenewsonline.net/currents/rosebud-sioux-tribe-hosting-spirit-camp-fight-keystone-xl-pipeline-msnbc-ed-schultz-attend/.
- Ruffolo, Michael, et al. "Indigenous Activist Kanahus Manuel Arrested after Trans Mountain Protest in B.C." National Observer, 15 juillet 2018. www.nationalobserver.com/2018/07/15/news/indigenous-activist-kanahus-manuel-arrested-after-trans-mountain-protest-bc.
- Shuswap Nation Tribal Council office et le NStq, 2012. "Secwepemc Nation Unity Declaration 2012." Adams Lake Band, 2012. adamslakeband.org/wordpress/wp-content/uploads/2016/09/Secwepemc-Nation-Unity-Declaration-June-22-2012.pdf.
- (n.d.). "Shuswap Nation Tribal Council." Province of British Columbia, Province of British Columbia, 15 Aug. Consulté le 30 juillet 2020. www2.gov.bc.ca/gov/content/environment/natural-resource-stewardship/consulting-with-first-nations/first-nations-negotiations/first-nations-a-z-listing/shuswap-nation-tribal-council.
- Skalicky, Sue, and Monica Davey. "Tension Between Police and Standing Rock Protesters Reaches Boiling Point." The New York Times. The New York Times, 28 oct. 2016. www.nytimes.com/2016/10/29/us/dakota-access-pipeline-protest.html.
- Standing Rock Sioux Tribe. "Statistics." Standing Rock Sioux Tribe, 11 jan. 2017. www.standingrock.org/content/statistics.
- Simon, Evan. "Meet the Youths at the Heart of the Standing Rock Protests against the Dakota Access Pipeline." ABC News. ABC News Network, 25 fév. 2017. abcnews.go.com/US/meet-youth-heart-standing-rock-protests-dakota-access/story?id=45719115.
- Simpson, Leanne Betasamosake. *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. W. Ross MacDonald School Resource Services Library, 2017.
- "Skoden." *Urban Dictionary*, www.urbandictionary.com/define.php?term=Skoden.
- Snow, David A., et Leon Anderson. "Identity Work Among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities." *American Journal of Sociology* 92, no. 6 (1987): pp. 1336–1371., doi:10.1086/228668.
- Sullivan, Kevin. "Buried in the American Heartland, This Oil Pipeline Represents Something Deeper." The Washington Post. WP Company, 2 déc. 2016. www.washingtonpost.com/sf/national/2016/12/02/voices-from-standing-rock/?utm_term=.0e2b2b0581ce.
- Tasker, John Paul. "Trudeau Cabinet Approves Trans Mountain Expansion Project | CBC News." CBCnews. CBC/Radio-Canada, 19 juin 2019. www.cbc.ca/news/politics/tasker-trans-mountain-trudeau-cabinet-decision-1.5180269.

Thompson Rivers University. “About Secwepemc Nation.” *Thompson Rivers University*, www.tru.ca/indigenous/indigenous-education-team/resources/history-culture/about_sec_nation.html.

Thorbecke, Catherine. “Why a Previously Proposed Route for the Dakota Access Pipeline Was Rejected.” ABC News. ABC News Network, 2016. abcnews.go.com/US/previously-proposed-route-dakota-access-pipeline-rejected/story?id=43274356.

Tilly, Charles. *Contentious Performances*. Cambridge University Press, 2013.

Tiny House Warriors, « Chopper Flying over Tiny House Warriors Village in Blue River, We Are Here Stopping the Trans Mountain Man Camp Proposed for This Site! Harassment like This in Our Sovereign Airspace Is Not Acceptable and in Violation of Secwepemc Law. Our Land Is Home and Home to so Many Animals and Plants, Water and All Living Species, Currently There Is Risk to the Mountain Caribou Herds in This Immediate Area and There Should Be No Flying This Low to OUR HOMES! » Vidéo *Facebook*, 2:05. 12 septembre 2019. www.facebook.com/170223323539497/videos/438449396770914.

U.S. Census Bureau. “American Indian and Alaska Native Household Population by Tribal Group: 2004.” Harvard University Native American Program. Native American Statistics Project, 2004. www.hunapstatisticsproject.info/AmericanIndiansTribes/Sioux/Population,%20Family,%20Births%20and%20Deaths/2004%20U.S.%20Census%20Bureau%20American%20Community%20Survey%20Report/American%20Indian%20and%20Alaska%20Native%20Household%20Population%20by%20Tribal%20Group.pdf.

Utley, Robert M. *The Last Days of the Sioux Nation*. Yale Univ. Press, 2004.

Valandra, Edward. “Mni Wiconi: Water Is [More than] Life.” *Standing with Standing Rock: Voices from the #NoDAPL Movement*, by Jaskiran Dhillon and Nick Estes, University of Minnesota Press (2019): pp. 71–89.

Waziyatawin. “The Paradox of Indigenous Resurgence at the End of Empire.” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, no. 1 (2012): pp. 68–85.

Weiser, Kathy. “Lakota, Dakota, Nakota – The Great Sioux Nation.” *Legends of America*, 2020. www.legendsofamerica.com/na-sioux/.

“What Is a Modern Treaty?” Land Claims Coalition. Accédé le jun 29, 2020. <https://landclaim-scoalition.ca/modern-treaty/>.

Wherry, Aaron. “Trudeau Has His Pipeline. Will He Get Any Credit for It? | CBC News.” CBC-news. CBC/Radio-Canada, 19 juin 2019. www.cbc.ca/news/politics/trudeau-trans-mountain-pipeline-wherry-1.5179626.

Wildcat, Matthew, et McDonald, Mande, et Irlbacher-Fox, Stephanie, et Coulthard, Glen. *Learning from the Land: Indigenous Land Based Pedagogy and Decolonization*. Decolo-

nization: Indigeneity, Education & Society , 2014. nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/wildcat-et-al-2014.pdf.

Wolfe, Patrick. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research* 8, no. 4 (2006): pp. 387–409., doi:10.1080/14623520601056240.

Wong, Julia Carrie, et Sam Levin. "Standing Rock Protesters Hold out against Extraordinary Police Violence." *The Guardian*. Guardian News and Media, 29 nov. 2016. www.theguardian.com/us-news/2016/nov/29/standing-rock-protest-north-dakota-shutdown-evacuation.

 Annexe A

<i>Video</i>	<i>Time</i>	<i>Date</i>	<i>Link</i>
Why You Should Come to Standing Rock	00:03	11/09/2016	https://www.
Standing Rock Indigenous Youth Council - Message to Obama Eryn Wise	00:03	12/12/2016	https://www.
The Seventh Generation: Youth at the Heart of the Standing Rock Protests /	00:48:04	2/28/2017	https://www.
Live from a beautiful sunny day in Bismarck!	00:01	10/15/2016	https://www.
HELP US President Obama.	00:04	10/23/2016	https://www.
Peaceful water protectors met with dogs and pepper spray	00:01	03-sept-16	https://www.
Protect the sacred. End environmental racism. End colonial violence. #nodap	00:00	04-sept-16	https://www.
Always Protect	00:00	05-sept-16	https://www.
Sacred	00:00	06-sept-16	https://www.
Senator Barrasso hold hearing NOW #nodapl#standwithstandingrock	00:04	20-sept-16	https://www.
As indigenous youth we stand in solidarity with our extended family suffering	00:00	22-sept-16	https://www.
Here's a sneak peek into the life of the youth council on a rainy day.	00:10	23-sept-16	https://www.
The IYIC stands in solidarity and strength with our brothers and sisters that w	00:01	28-sept-16	https://www.
What Water Means to Me	00:03	31 dec 2016	https://www.
Live from a beautiful sunny day in Bismarck	00:01	15-oct-16	https://www.
Update on Today's Happenings	00:08	27-oct-16	https://www.
No title	00:04	27-oct-16	https://www.
IYIC - Praying on the front lines	00:01	28-oct-16	https://www.
For the month of December we ask you to join us in prayer and ceremony...	00:01	1 dec 2016	https://www.
USACE DENIES EASEMENT	00:01	4 dec 2016	https://www.
Post-election update	00:06	09-nov-16	https://www.
One Year at Standing Rock	00:05	10 april 2017	https://www.
A Day of Rest	00:05	20-nov-16	https://www.
Murdered and Missing Indigenous Women Candle Light Vigil - Rapid City,	00:24:37	04-nov-17	https://www.
May Day... International Immigrant March Chicago there's no such things as	00:11	1 May 2017	https://www.
May Day... Part II	00:22	1 MAy 2017	https://www.
IYIC in Action on Indigenous Peoples' Day	00:00	10-oct-16	https://www.
Total time: 2 hours, 55 minutes	02:55		
Total videos	26		

<https://indigenouyouth.org/>

<https://www.water-protectors.com/>

<https://www.facebook.com/IYICFamily/>

 Annexe B

<i>Facebook videos</i>	<i>Time</i>	<i>Date</i>	<i>Link</i>
#WaterisLife, #LandisHome: This pipeline will not pass. #TinyHouseWarriors	00:00	06/09/2017	https://www.
Living Big in a Tiny House Youtube Channel Visits Tiny House	00:11	11/09/2017	https://www.
No Kinder Morgan Pipeline- NO SECWEPEMC CONSENT	00:01	03/10/2017	https://www.
10 Tiny Homes to Stop Kinder Morgan	00:02	24/10/2017	https://www.
LIVE: TinyHouse Warriors UPDATE ANTI-SPAWNING	00:06	31/10/2017	https://www.
Update Nov 28/2018 from Tiny House Warriors. North and...	00:08	28/11/2018	https://www.
Breaking news: Tiny House Warriors arrested in Kamloops BC Secwepemc	00:02	10/12/2018	https://www.
3 Tiny House Warriors Were Arrested Political Prisoners...	00:05	10/12/2018	https://www.
Tiny House Warriors / 16 min. Documentary	00:16	20/09/2018	https://www.
Tiny House Warriors occupy unceded Secwepemc Territory	00:01	18/07/2018	https://www.
THE TINY HOUSE WARRIORS SKODEN	00:06	18/07/2018	https://www.
A message from Arthur Manuel & the Tiny House Warriors ...	00:01	21/07/2018	https://www.
The first marked RCMP vehicle just rolled by here in Blue...	00:05	21/07/2018	https://www.
Untitled	00:06	21/07/2018	https://www.
Tattoo medicine continues. We will continue our responsibility to our ancest...	00:11	21/07/2018	https://www.
Untitled	00:09	10/08/2018	https://www.
Untitled	00:07	24/08/2018	https://www.
Secwepemc Protect Sacred Headwaters from Canada's...	00:01	20/09/2018	https://www.
Please WATCH & SHARE: Take a tour of the Tiny House...	00:03	10/10/2018	https://www.
LIVE: Tiny House Warriors #5 build site at University of...	00:04	18/10/2018	https://www.
Win Awesome art & other beautiful creations Tiny House...	00:04	25/10/2018	https://www.
Untitled	00:03	02/11/2018	https://www.
LIVE: Women Warriors Song @ Blue River, unceded...	00:02	07/11/2018	https://www.
Tiny House Warriors presenting at the Peoples Assembly on...	00:10	17/11/2018	https://www.
Beautiful Secwepemc song at the site of the proposed Trans...	00:01	10/06/2018	https://www.
Tiny House Warriors, OUR LAND IS HOME Blue River Unceded...	00:00	15/01/2019	https://www.
Tiny House Warriors and the Spirit of the Buffalo Camp...	00:15	19/01/2019	https://www.
Criminalizing Secwepemc	00:04	04/03/2019	https://www.
Tiny House Warriors LIVE @ Blue River unceded...	00:02	19/06/2019	https://www.
Untitled	00:09	10/05/2019	https://www.
Sacred Earth Solar & Tiny House Warriors	00:02	25/04/2019	https://www.
Total video time	2 hours, 51 minutes		
30 videos			02:51

<http://tinyhousewarriors.com/>

<https://www.secwepemculecw.org/>