



CULTIVER LE CANADA

Réconciliation sous l'éclairage
de la diversité culturelle

SOUS LA DIRECTION DE ASHOK MATHUR,
JONATHAN DEWAR, MIKE DeGAGNÉ

CULTIVER LE CANADA

RÉCONCILIATION SOUS L'ÉCLAIRAGE DE LA DIVERSITÉ

Sous la direction de
Ashok Mathur
Jonathan Dewar
Mike DeGagné

© Fondation autochtone de guérison, 2011

Publié par :

Fondation autochtone de guérison

75, rue Albert, pièce 801, Ottawa (Ontario) K1P 5E7

Téléphone : (613) 237-4441

Sans frais : (888) 725-8886

Télécopieur : (613) 237-4442

Courriel : research@ahf.ca

Site internet : www.fadg.ca

Conception graphique et mise en page par :
Glen Lowry

Impression par :

Dollco Printing

Ottawa (Ontario)

Version imprimée :

ISBN 978-0-9876900-2-9

Version électronique :

ISBN 978-0-9876900-3-6

L'utilisation du nom « Fondation autochtone de guérison » et du logo de la Fondation est interdite.

La Fondation encourage cependant la reproduction du présent document à des fins non commerciales. Ce projet de recherche a été financé par la Fondation autochtone de guérison (FADG), cependant les opinions exprimées dans ce rapport sont les opinions personnelles de l'auteur ou des auteurs.

This document is also available in English.

Table des matières

iii Introduction | *Georges Erasmus*

1 Cultures, Terre et une politique du devenir | *Ashok Mathur*

Section 1 : Terre

13 Entretien à bâtons rompus et résistances | *Shirley Bear*

23 Napa North | *Henry Tsang et Glen Lowry*

35 Projet lié à la Terre : Une conversation entre le Canada et Israël/Palestine | *Cheryl L'Hirondelle, Joseph Naytowhow, b.h. Yael*

53 « Prêté » : Réflexions sur la force volée, sur des semences du lubestrok, semences de vérité, semences de réconciliation | *Sandra Semchuk (avec James Nicholas) et Elwood Jimmy*

69 Se réconcilier avec le Peuple et la Terre | *Dorothy Christian*

83 À quoi ressemblerait la restitution et la régénération du point de vue de l'eau? | *Rita Wong*

93 Des récits rattachés à The Little Black School House | *Sylvia D. Hamilton*

117 Beyond Imaginings : Photographies de la Ceinture de verdure | *Meera Margaret Singh*

Section 2 : À travers

139 Histoires parallèles | *Jamelie Hassan et Miriam Jordan*

167 Rencontres interraciales et vérités juridiques : (Dés)agrégation des races dans la zone de contact de la Colombie-Britannique | *Renisa Mawani*

199 Arctic Bayanihan | *Rhose Harris-Galia*

209 Aiyah! Un petit réveil dans le temps et l'espace | *Sid Chow Tan*

223 La tentative de génocide et d'ethnocide envers les Tziganes | *Ronald Lee*

- 239 Décoloniser l'antiracisme | *Bonita Lawrence et Enakshi Dua*
- 269 Les personnes de couleur et les traités | *Robinder Kaur Sehdev*
- 281 Apprendre à franchir les barrières: Un dialogue interculturel |
Srimoyee Mitra
- 295 Les peuples de couleur sont-ils aussi des colons ? | *Malissa Phung*
- 305 Promouvoir le dialogue entre les Premières Nations, les autochtones vivant
en milieu urbain et les communautés d'immigrants à Vancouver | *Henry Yu*

Section 3: Transformation

- 317 Poésie alternative: Le redressement, une transformation | *Roy Miki*
- 333 Explorer les attitudes non autochtones face à la réconciliation au Canada:
les débuts des groupes de recherche et des entretiens ciblés |
Ravi de Costa et Tom Clark
- 347 Parmi les hommes: Modernisme cruel et politiques de réconciliation |
Rinaldo Walcott
- 357 Un bien triste État | *Mitch Miyagawa*
- 371 Stimuler la responsabilité de l'auditoire: Le travail de Jayce Salloum
« en affinité avec » | *Jen Budney et Jayce Salloum*
- 389 *L'esclavage met en danger la vie des maîtres*, mais ne tirez pas sur le
messager | *Rita Shelton Deverell*
- 403 « Les Noirs autochtones »: Une identité irréconciliable? |
George Elliott Clarke
- 413 Fille: une fusion esthétique | *Diyan Achjadi*
- 427 Portraits mémoriels de la Colombie-Britannique d'après-guerre:
Un regard de reconnaissance | *Kirsten Emiko McAllister*
- 455 Conclusion: La voie de l'avenir | *Mike DeGagné et Jonathan Dewar*

Introduction

Le troisième et dernier tome de la série consacrée à la réconciliation paraît au moment où la Fondation autochtone de guérison (FADG) s'apprête à mettre fin à ses activités au bout de presque une décennie et demie d'efforts. Par ses publications, la Fondation a, au sens propre, émis le dernier mot de son programme d'activités de recherche, mais il n'en est rien au sens métaphorique pour ce qui a trait à la réconciliation. La Fondation autochtone de guérison a pendant des années accentué le message que le traumatisme historique résultant de la politique d'assimilation forcée du Canada exigerait un engagement à long terme. Ces efforts de guérison ont été amorcés bien avant l'établissement de la Fondation autochtone de guérison et il y a donc tout lieu de prévoir que le cheminement de guérison et de réconciliation se poursuivra après la fermeture de la FADG.

Le troisième tome est alimenté par les perspectives de nouveaux Canadiens et par celles provenant de l'extérieur des collectivités traditionnelles de pionniers britanniques et français. Du fait que le Canada est une nation formée de cultures diverses, sa population provient de tous les pays du monde; c'est pourquoi tout débat d'idées portant sur la réconciliation doit comprendre les perspectives des arrivants au passé encore récent et de ceux dont l'histoire des familles remonte au-delà des pays coloniaux de l'Europe occidentale. La raison en est simple. Les Autochtones ont une relation historique unique avec la Couronne, et celle-ci représente l'ensemble des Canadiens. À partir de ce point de vue, il s'ensuit que tous les Canadiens sont des bénéficiaires de traités, assumant les responsabilités liées aux engagements de la Couronne et jouissant des droits et des avantages d'être Canadiens.

À la lumière de ce simple principe, nous passons à plus de complexité. Au chapitre des préjudices historiques et des mesures de réparation, de la guérison et de la réconciliation, il y a bien des variantes locales, entre autres l'internement des Canadiens japonais pendant la Seconde Guerre mondiale et la destruction d'Africville dans les années 1960. Ceux et celles qui sont arrivés au Canada en provenance de pays de colonisation, de régions où sévit la guerre, le génocide et la dévastation, pourront sûrement apporter un éclairage très utile sur le traumatisme historique; leurs perspectives devraient aussi être prises en considération.

Nous avons bon espoir que cette manière d'aborder le sujet contribuera à mobiliser des Canadiens d'horizons divers, à les amener à participer aux échanges de vues sur la réconciliation, étant entendu qu'ils occupent vraiment une place unique et nécessaire dans le cercle. Jusqu'à maintenant une grande

partie du dialogue s'est fait dans les communautés autochtones, parmi les survivants d'abus et leur famille, étant à la fois la source et le renforcement de cette idée dominante que le régime des pensionnats indiens est « une question autochtone », une discussion à part, si ce n'est en marge de la société canadienne. Et en plus, cette perception est complexifiée par le système des réserves, du racisme au dix-neuvième siècle selon l'idée dont le Canada se faisait du « problème indien ». Dans les deux cas, il existe la présomption fautive qu'une brève période de réconciliation permettra un retour à la normale.

Il pourrait y avoir une autre façon de faire. Toutefois, pour qu'il y ait un véritable dialogue, il faut que les Autochtones s'acquittent eux aussi de leurs responsabilités. Nous devons écouter, pas uniquement parler, et aller à la rencontre des autres, franchir les frontières physiques et notionnelles qui marginalisent les Autochtones. Le présent tome aborde cette responsabilité.

L'éditeur principal Ashok Mathur est l'auteur de la présentation de la perspective globale sous laquelle s'inscrit le présent tome; il met au premier plan les nombreux thèmes développés dans cet ouvrage tout en incorporant le récit de son histoire personnelle, les détails de son immigration et ses propres réflexions. Ce volume est divisé en trois sections : *Terre*, *À travers* et *Transformation*. Dans la section intitulée *Terre*, nous commençons par le témoignage de Shirley Bear, une artiste et militante dont les œuvres ont essentiellement visé l'amélioration de la qualité de la vie s'inscrivant dans le respect des cultures, de l'ensemble des cultures. Ces échanges poétiques ouvrent la voie aux nombreux auteurs de ce recueil dont les écrits sont empreints de dynamisme, de sagesse et d'un dévouement inlassable. Dans ce sillage, Henry Tsang présente une œuvre visuelle, un prolongement de l'illustration de la couverture du tome (décrite à l'intérieur); il conceptualise le sens global de la Terre, de ses habitants, de même que le développement dans tous les sens du mot. Ces réflexions nous conduisent à un dialogue à trois entre Cheryl L'Hirondelle, Joseph Naytowhow et b.h. Yael, un exposé clair et convaincant sur des questions touchant les droits et la terre au Canada, comme en Israël/Palestine. Un autre dialogue suit, celui-ci entre Elwood Jimmy et Sandra Semchuk; ils traitent d'histoires complexes de la Saskatchewan, accompagnées de photographies prises par Sandra Semchuck et James Nicholas, son défunt mari. Et dans la continuation du thème de la Terre et la réconciliation, l'article de Dorothy Christian est un questionnement sur la façon dont on peut arriver à comprendre ces idées et idéologies complexes. En reprenant ce thème, Rita Wong traite de l'eau et nous amène à repenser la façon d'envisager nos ressources naturelles. Sylvia Hamilton nous présente des vues différentes, particulièrement en ce qui a trait à l'histoire et à la place de l'éducation des Noirs au Canada, ce qu'elle transmet en décrivant un film court qu'elle a produit pour traiter de ces histoires cachées. Et Meera Margaret Singh termine cette section en présentant un projet visuel axé sur les immigrants

contemporains qui cultivent les terres agricoles de la Ceinture de verdure canadienne.

Dans la section intitulée *À travers*, nous commençons par le déroulement chronologique d'événements marquants, conforme en quelque sorte à celui que nous avons publié dans les deux tomes précédents, établi par Jamelie Hassan et Miriam Jordan, dont le but vise à rattacher certaines histoires personnelles et culturelles vécues au Canada et au Moyen-Orient. L'article de Renisa Mawani, une reprise tirée de la revue universitaire *BC Studies*, adopte une approche théorique et historique pour traiter du contexte racial et de la rencontre de ces races différentes sur la côte ouest. Rhose Harris-Galia nous présente une réflexion personnelle inspirée d'une perspective philippine à partir d'Iqaluit. Sid Chow Tan adopte une approche créative pour présenter son histoire personnelle : il relate deux récits reprenant les mêmes faits historiques liés aux premières interactions entre les Autochtones et les Chinois en Colombie-Britannique et il explique comment on peut imaginer que de telles histoires occultées se reproduisent. Ronald Lee rapporte les détails d'une histoire mettant en scène les Tziganes, victimes de persécutions qui rappellent les sévices subis dans les pensionnats. Une réimpression importante d'un article de Bonita Laurence et Enakshi Dua suit; ces auteurs traitent dans leur article de la décolonisation des pratiques de l'antiracisme qui remet en question les fondements des mouvements progressifs et examine la façon dont elle doit être complexifiée par une vision commune des questions autochtones. Robinder Kaur Sehdev examine comment nous comprenons les notions de traité, étant d'avis que les gens de couleur doivent être conscients de la façon dont ils sont influencés par ce discours. Srimoyee Mitra montre comment les artistes autochtones et asiatiques du Sud ont collaboré et exposé ensemble récemment, ce qui a permis de mettre fin à la notion d'« Indien », de même que de produire une oeuvre en collaboration qui évoque l'art contemporain. Malissa Phung relève et dément la présomption que les gens de couleur évitent d'utiliser le terme « colonisateur » et elle recommande de réexaminer cette question relativement à toutes les complications qu'elle comporte. Et Henry Yu décrit l'oeuvre collective récente qui alimente les débats parmi les Premières nations, les Autochtones des milieux urbains et les collectivités d'immigrants à Vancouver.

La troisième section, *Transformation*, est amorcée par Roy Miki qui se sert de méthodes créatives et de moments poétiques pour se faire l'écho du mouvement de recours des Canadiens japonais. Ravi de Costa et Tom Clark partagent les données de leurs entretiens sur les attitudes des non Autochtones à propos de la réconciliation au Canada. Rinaldo Walcott conteste le principe même de la réconciliation et il propose une autre façon radicale d'envisager cette démarche collective, comme n'étant que le début d'un processus beaucoup plus profondément infléchi/assoupli. Mitch Miyagawa, dans une reprise de son texte

The Walrus, montre par son récit personnel jusqu'à quel point nous sommes pris dans un écheveau d'excuses qui souvent ne représentent qu'un geste dénué de sens. Jen Budney écrit au sujet de la pratique de l'art de Jayce Salloum dont le travail avec de jeunes autochtones permet d'explorer l'activisme dans les arènes locales et internationales. Rita Deverell étudie l'histoire médiatique la plus récente de la race au Canada, à l'instar de sa propre trajectoire sur le plan des relations entre les gens de couleur et les Autochtones. George Elliott Clarke fait valoir l'idée que les histoires partagées et les origines ancestrales communes des Noirs et des Autochtones en Nouvelle-Écosse font l'objet de peu de recherche. En donnant suite visuellement, Diyan Achjadi montre comment son oeuvre créatrice permet de faire ressortir les abus/démésures et elle réproouve les préceptes du nationalisme et du militarisme dans la façon dont ils façonnent notre identité. Finalement, Kirsten Emiko McAllister examine à fond la façon dont nous percevons, et la façon dont nous sommes mal perçus, alors qu'elle explore un lieu de mémoire touchant la Colombie-Britannique d'après-guerre.

Cultures, Terre et une politique du devenir

Au moment où mes parents ont immigré au Canada avec deux jeunes enfants dans leur sillage, c'était la promesse d'un brillant avenir sur une nouvelle terre, de se retrouver dans un endroit où ils seraient chez eux, et de s'enraciner dans un pays bien loin de leur héritage familial et de leurs droits ancestraux. Si ce n'est pas forcément le rêve que partagent l'ensemble des immigrants, du moins ces espoirs correspondent assez bien aux émotions et aux trajectoires suivies par les nouveaux venus, guidés par leur volonté ou par la force de circonstances; ils ont renoncé à leur vie passée et sont entrés dans un état, à ce qu'on veut bien croire, *tabula rasa* à tous égards. Ce n'est pas sans une pointe d'ironie que je prends acte du langage de la 'nouveauté' et de la notion de l'établissement dans un environnement intact, ce qui fait partie intégrante du pays de rêve, l'eldorado de l'immigrant. Bien sûr, une métaphore plus appropriée qu'une page blanche serait plutôt celle d'un palimpseste géographique, une terre dont l'histoire est toujours ponctuée d'évocations suscitées par des stigmates et des séquelles, et bien que ces traces soient souvent masquées ou délibérément ignorées, elles ne peuvent jamais être effacées. C'est sur cette terre que nous sommes arrivés, non sur une *terra nullius*, mais plutôt dans un pays portant le faix d'histoires officielles et non officielles, certaines qu'on fait connaître aux nouveaux immigrants et d'autres qui sont restées et restent non soulevées. Pour complexifier davantage, consécutif à la première vague des arrivants colonisateurs de l'Europe occidentale, un nombre croissant d'immigrants est venu d'Asie et d'Afrique, ce qui a constitué un groupe de plus en plus important d'immigrants non blancs. Si nous abordons la compétence ou l'autorité politique du Canada, il faut reconnaître la Couronne et, à cause d'elle, une histoire explicite d'empire, d'entreprise coloniale et d'interconnexions mondiales. Certes nous sommes trop souvent restés allègrement inconscients des histoires imprégnant la terre qui remontent à bien avant la Confédération et les incursions des Anglais et des Français sur le territoire. Et si toutefois il y a une quelconque connaissance des Premiers peuples ou des Autochtones, de leur occupation et de leur droit de propriété de ce territoire, c'est le plus souvent par l'entremise des récits coloniaux suivant les contacts, (et d'assertions anthropologiques concomitantes d'histoires pré-contact), si bien que la prise de conscience de l'« indienne » par les immigrants racialisés est presque toujours préconfigurée à travers le regard colonial. Pour rajouter une strate, les immigrants et leurs descendants ont cette connaissance intime des contextes et conditions où se sont déroulées des histoires d'oppression qu'ils ont souvent eux-mêmes vécues, qu'il s'agisse d'actes d'agression commis par des populations ou des gouvernements dominants dans leur pays d'origine ou d'autres perpétrés après leur arrivée sur ces rives — la persécution des diasporas africaines, l'internement des Canadiens japonais, la législation répressive visant les populations racialisées, pour mentionner seulement quelques-uns des cas traités de façon beaucoup plus approfondie dans les articles du présent volume.

Cela dit, je veux revenir à la toute première idée de la Terre. Étant non conscients de la nature palimpseste susmentionnée du pays où nous avons débarqué pour nous établir, ma famille s'est installée dans une banlieue de la partie sud de Calgary. Le seul trajet d'autobus conduisant au centre-ville aboutissait à plusieurs pâtés de maisons au nord de notre maison à un rond-point en gravier; et bien que notre quartier n'était pas précisément construit autour de nous, les communautés immédiatement adjacentes avaient encore bon nombre de terrains non aménagés et des peupliers nouvellement plantés. Du gazon en plaques était étendu pour couvrir des monticules de terre fraîchement retournés, les lignes de séparation entre les plaques se fondaient progressivement au fil des premiers printemps et des été chauds, produisant cette uniformité si recherchée propre aux aménagements paysagers des banlieues de la classe moyenne. Même des écoles sont apparues autour de nous en un rien de temps pour permettre d'instruire les enfants des familles de plus en plus nombreuses — ma sœur aînée a eu la chance unique à l'école secondaire de toujours se trouver dans la classe supérieure vu que l'école a ouvert ses portes tout d'abord pour accepter seulement les élèves de la dixième année et amener au cours des deux années suivantes cette première cohorte à terminer leurs études secondaires. En dépit de ces débuts semblables à ceux des banlieues en majorité peuplées presque entièrement de Blancs, l'accroissement démographique de la ville a amené des immigrants (et des Canadiens transplantés) qui ont progressivement transformé le mélange des races. Cependant, à travers les brèches ouvertes par la vie des banlieusards et leur mutation culturelle, la terre était toujours visible. Juste à quelques milles à l'ouest de cette école secondaire, la grande route albertaine devenait étroite et tortueuse, franchissant un petit ruisseau dans une région boisée, et un petit panneau en bois indiquait aux voyageurs qu'ils étaient maintenant rendus à (ce qui s'appelait à l'époque) la réserve Sarcee. Pour des excursions de fin de semaine, nous emprunions la transcanadienne jusqu'à Banff, le joyau du tourisme provincial; à peine si nous remarquions le panneau en lettres foncées à mi-chemin sur la route des montagnes indiquant que nous passions sur le territoire des Stoney. Et si l'auto avait à faire un tour de cent quatre-vingt degrés en direction est et les montagnes devenaient invisibles dans le rétroviseur, voilà qu'un édifice de briques se dressait sinistre à l'horizon dans la prairie; bien des années plus tard, j'ai appris que c'était Old Sun, le pensionnat situé sur le territoire des Pieds-Noirs. Voilà c'était ce que nous savions de Calgary, une banlieue où tout le monde semblait venir d'ailleurs — mais à courte distance de là, manifestement, il n'y avait pas de ville du tout, rien du Canada que nous connaissions, et aucun de nous n'avait certes les moyens de s'en rendre compte. Au fil des années, le langage et la nomenclature ont changé — le panneau de la réserve Sarcee a été remplacé par un autre annonçant la Nation Tsuu T'ina, alors que le pensionnat *Old Sun* était encore en place, devenu un lieu dispensant un programme universitaire à distance dans la Nation Siksika — mais la terre est restée la même.

Élevé à Calgary, dans un environnement urbain enchâssé dans le paysage des Prairies, où se situaient trois Premières nations, la complexité de cette stratification sociale m'a complètement échappé, mais par contre, j'ai été sensible à

l'identification inexacte. Cela s'est passé quelques années avant qu'il devienne pour des raisons de clarté et d'identité, géographique plus que nationaliste, une pratique acceptée de se désigner « Asiatique du sud » en référant à notre lieu de provenance du sous-continent plutôt qu'à l'État géopolitique. Pour revenir à l'environnement des Prairies, dans le milieu même des expatriés des Indes étroitement liés et de plus en plus nombreux, tous les produits allant de l'alimentation à l'habillement et aux usages de la clientèle étaient d'emblée *adjectivés* d'« indiens », ce qui s'avérait assez simple pour être bien compris par la société homogène de ces premiers arrivants. Par contre, pour les expatriés de deuxième génération formant un tout d'une grande diversité, dont les distinctions liées aux comportements, aux styles de vie, aux langues et aux accents s'étaient renchériées et bien établies sous l'influence de membres du groupe bien éclairés, ces mêmes déterminants rendaient la situation générale assez surprenante. Ici (au pays), l'enfant au teint foncé qui marchait, parlait et s'habillait comme ses compagnons de classe, s'identifiant pourtant « Indien », était effectivement une personne unique. Dérapage d'histoire et d'identité, nomenclature inadéquate qui, à vrai dire, était aussi imprécise pour les Asiatiques du sud que pour la communauté autochtone, une désignation restée bloquée à cause de méconnaissance et d'appropriation incorrecte. Et pourtant, j'étais là, un Indien à Calgary, dans un endroit et une époque où attester mon identité me mettait en opposition binaire à celle de « cowboy » et où le seul moyen à la portée du jeune que j'étais était d'essayer de corriger les gens mal renseignés en, assez curieusement, utilisant le même adjectif pour modifier le nom : « Non, pas ce type-là d'Indien; je suis un Indien indien ». C'était sans doute le point de départ me permettant de mieux comprendre en identifiant à la fois qui j'étais et qui je n'étais pas. Dans un tel état de cogitation négative, j'étais resté sans réponse devant cette question brûlante de savoir qui pouvait bien être cet Indien dont je me faisais une image et la projetais en me voyant et pourtant (dans mon voisinage, ma communauté, ma conscience) cette image était totalement absente.

Cette même inappropriation de mon identité m'est apparue encore plus nettement au moment où jeune diplômé de l'école de photojournalisme, j'ai fait la tournée des rodéos du sud de l'Alberta, une version différente, mais non moins ridicule, de la dichotomie cowboy/indien. Toujours est-il que c'est là que j'ai découvert quelque chose de vraiment concret au sujet de la notion de lieu et de terre, à savoir où les gens s'établissaient et pourquoi. J'ai appris à connaître les réserves en parlant à des gens aux pow-wows et aux bureaux de bande, des gens qui m'ont semblé bien loin de ce que j'avais appris dans les cours d'histoire au niveau secondaire où des trappeurs avaient commencé le commerce de fourrures avec leurs « contacts » et où des alliances citées dans les manuels scolaires avaient dégénéré en conflits mineurs et majeurs entre les Français et les Anglais. C'était autre chose, c'était lié à l'occupation de la terre et s'exprimait par elle. Cependant, cette réalité ne m'est pas vraiment venue à l'esprit avant d'avoir terminé mes études de maîtrise en anglais; dans les semaines précédant la soutenance de ma thèse, j'ai eu la possibilité de donner un cours (un cours complet, où pour la première fois je pouvais enseigner ce que je

voulais), hors de l'université; c'était la prestation d'un cours d'anglais transférée pour la première année à Old Sun dans la Nation Siksika. Situé à 100 kilomètres à l'est du transport coopératif de l'université où je prenais une voiture chaque semaine, Old Sun était cet endroit où j'ai mis pour la première fois les pieds, là où autrefois il y avait un pensionnat. C'était étrange comme expérience; le professeur d'anglais faisait la navette du campus universitaire (où, assez ironiquement, des étudiants de Siksika devaient se rendre une fois par semaine pour apprendre le Pieds-Noirs vu que c'était le seul endroit de prestation de cours où on donnait un crédit universitaire à Calgary) pour traiter de la façon d'apprendre la littérature en analysant un petit nombre de romans et de nouvelles écrits au cours des siècles passés. Je me rappelle bien nettement qu'un jour je suis allé chercher mes manuels dans un bureau partagé avec un autre professeur; il était fermé à clef, et c'est ainsi que je me suis tout à coup vu être réprimandé sévèrement par un autre professeur, un Blanc d'âge moyen, pour avoir essayé d'entrer dans «son» bureau. Je me suis excusé, croyant que peut-être le bureau n'était pas un espace commun, mais celui-ci continuait à me lancer un regard furieux pour essayer d'en obtenir l'accès. Ce n'est que plus tard dans la journée qu'il est passé devant ma classe, m'a vu mener les débats et est venu vers moi à la fin du cours pour se confondre en excuses: «Je suis désolé: je croyais que vous étiez un étudiant». Ces mots m'ont laissé perplexe pendant un certain temps — du fait que j'étais un étudiant j'avais droit à des reproches, alors que, comme collègue, membre du corps professoral, j'avais plutôt droit à des excuses. Encore là c'était une erreur d'identification, comme souvent des étudiants et des professeurs me prenaient pour un type différent d'Indien, ce qui ravivait ma curiosité de savoir ce que cela signifiait de faire partie de l'endroit, non quelqu'un venu d'ailleurs, et d'avoir les droits et les privilèges qui en découlent.

Des années plus tard, dans une étape différente de mon parcours, je me suis retrouvé dans le domaine des arts visuels et de la littérature, exerçant un rôle éducatif et aussi organisationnel; dans ce cadre, je me suis interrogé sur l'établissement (ou non) de liens et la conception (ou non) de rapports entre le multiculturalisme officiel et les politiques touchant les Autochtones comme le gouvernement et la population générale les perçoivent. À cette époque exaltante des politiques sur l'identité, particulièrement dans le domaine des arts où le grand défi portait sur l'expression et la visibilité, il semblait qu'il y avait ce type de barrières. Je me rappelle d'avoir même ressorti de mon enfance les termes impropres alors que j'enseignais un cours de littérature internationale à Alberta College of Art and Design et que j'explorais le contenu de romans de l'Asie du Sud et de la littérature des Premières nations dans ce cours sur les Indiens *indiens*. Or, les difficultés ont commencé à se faire sentir au moment où Minquon Panchayat s'est rassemblé en 1992 pour contester l'autocratie des Blancs relativement à la place prédominante de ceux-ci dans le paysage artistique et la gestion par les artistes au Canada; le nom même de l'association et les adhérents comprenant un mélange d'immigrants et d'Autochtones, racialisés et radicalisés *in extremis*, a constitué un exercice à la fois axé sur les alliances et sur des contestations à l'intérieur du groupe.

Tout cela, un terrain fertile (quoique parfois donnant l'impression d'être vain) qui a incité à approfondir encore plus la matrice complexe permettant de s'accepter dans la diversité, de prendre un essor, dans un pays où des histoires sont éliées, restées ignorées ou trop soulignées, en fonction de l'humeur du jour, suivant les tergiversations de ceux qui gardent le pouvoir.

Quand la Fondation autochtone de guérison m'a abordé pour me confier la direction de l'édition de ce troisième tome, dernier de la série, portant sur la complexité de la réconciliation au Canada, on m'a demandé de mettre au point une anthologie qui viserait à rassembler des voix (auteurs) non autochtones permettant d'élargir en quelque sorte l'horizon du discours actuel sur la question qui, jusqu'à maintenant, a centré surtout l'attention sur la relation binaire colonisés-colonisateurs, pionniers blancs et populations autochtones. Le principal intérêt, m'a-t-il semblé, était d'obtenir l'apport de textes provenant de divers centres de participation — les immigrants, les racialisés, les « nouveaux » Canadiens et d'autres populations minorisées — dont les histoires ont été jusqu'à maintenant exclues, soit n'ont-elles jamais été relatées, ou sont-elles passées généralement inaperçues. Comment des populations de cette nature sont-elles touchées par les subtilités de la réconciliation comme concept, non seulement celles des histoires autochtones, mais aussi des diverses trajectoires qui ont déterminé la configuration et le regroupement hétérogène actuel des habitants de ce pays? La déclaration du bilinguisme officiel, de la mosaïque multiculturelle et celle généralement énoncée sur les attributs de politesse et de compassion de la collectivité nationale surdétermine trop souvent ce que cela signifie d'être un citoyen canadien. Toutefois, notre entité et notre vie sont aussi empreintes d'invisibles (ou d'invisibilisés) témoignages qui circulent tout autour et au-dedans de nous, nous interpellant même à travers le prisme de la non-reconnaissance, ce qui nous impose l'obligation morale de résister à la quiétude, par ailleurs encouragée par des parlementaires de démocraties passives, et de réagir et de riposter en tant qu'agents dynamiques à l'esprit créateur et critique. Ce n'est pas une solution de facilité compte tenu de la conjoncture actuelle qui favorise des voies de moindre résistance, plutôt que de privilégier des analyses provocantes, dérangeantes, qui détruisent, sinon déracinent les histoires. En deux mots, notre code actuel pour la réussite préconise de laisser le passé derrière nous, d'avoir des oeillères en manoeuvrant le passage vers l'avenir, non encombrés par des réalités inopportunes qui, si on leur prêtait attention, pourraient nous déconcerter et nous faire diverger de la destinée qu'on s'est tracée. La question qu'il faut alors se poser, c'est comment peut-on éventuellement se réaliser si nous refusons les fantômes du passé, préférant les narrations officielles de l'histoire qui la veulent représentative d'une unité, une singularité, ce qui donne une fausse idée des réalités fragmentaires et discordantes qui peuvent être beaucoup plus rigoureuses, autant qu'elles peuvent être contradictoires et agressives ou amères? Peut-être s'agit-il d'une question de pure forme et sans réponse, mais il semble que le fait d'investiger ce processus est certainement le seul moyen de commencer à mieux comprendre le vecteur du passé.

Cultiver le Canada : Réconciliation sous l'éclairage de la diversité culturelle est une tentative en vue d'un commencement de cette nature. De par sa conception, cet ouvrage défie toute description linéaire. En fait, composer le titre même s'est avéré un exercice de longue haleine alors que nous avons eu du mal à trouver les mots permettant d'encadrer sans limiter les idées que l'ouvrage pourrait contenir. Reconnaître la centralité du *concept* de la terre voulait dire que le titre devait faire ressortir cela sans ré-inscrire les tropes simplifiés de l'appartenance et du droit de propriété, mais par contre, nous voulions aussi — avions besoin — de souligner les grandes complexités relatives à l'histoire et à la migration que comporte le fait de travailler sur, avec et à l'intérieur, de cet espace géographique. Comme c'est le cas pour d'autres éléments de cette anthologie, c'est la pratique artistique qui a éclairé la voie. En étudiant les illustrations possibles pour la couverture tirées du projet *Napa North* de Henry Tsang — offrant des images réalistes juxtaposant des paysages panoramiques, un développement urbain et l'agriculture, une évocation des complexités de l'histoire des Autochtones et de la culture post-contact — il est devenu tout à fait clair que l'essence même du sujet était de faire un examen et un ré-examen du paysage autour de nous en tant que métaphore et réalité. Alors que la lumière froide se répandant à travers les vergers de l'illustration de la page couverture pourrait éclairer en fait des cultures au sens propre du terme (avec les pour et les contre qui s'y rattachent), en examinant plus en profondeur, nous pouvons apercevoir les possibilités offertes par une terre nourricière. Un retournement de la terre du point de vue métaphorique et coopératif nous permet au moyen d'une diversité d'éclairages différents de percevoir le paysage d'un autre oeil, peut-être pour le parcourir d'un regard neuf qui nous rapprochera d'une connaissance et compréhension plus aiguë de notre passé commun et disparate, de même que de notre avenir possible et éventuel. Il a été souvent attribué à Louis Riel le mérite d'avoir fait valoir que des visionnaires novateurs parmi son peuple montreraient le chemin dans des périodes d'agitation, de bouleversements. Il parlait particulièrement des Métis de son territoire et il s'adressait aussi à eux. Alors que cette anthologie vise essentiellement à témoigner que nos réalités complexes ne peuvent que profiter de la participation des artistes qui ont la capacité de voir clair au delà des approches cliniques et analytiques, elle est certes extrêmement utile, mais peut n'être qu'une solution partielle en vue de l'avènement d'une réconciliation.

Comme bien des anthologies composées de nombreux auteurs, celle-ci bien sûr est plus que la somme de ses parties; par ailleurs, ces parties — les collaborateurs comportant des chercheurs, professeurs d'université, écrivains, artistes — de façon générale, parce qu'ils sont eux-mêmes très inspirés et stimulés ne se limitent pas à traiter d'une seule idéologie. Quoique l'ensemble des auteurs adhèrent à la notion de réconciliation, du moins de façon tacite, leurs modalités et leurs méthodes varient remarquablement. Alors que les deux premiers volumes de cette série traitent de l'histoire, des séquelles et des conséquences des pensionnats indiens et de la Commission de témoignage et réconciliation, le troisième et dernier tome est beaucoup plus vague relativement à cette question centrale et au contenu s'y

rattachant. Malgré que les collaborateurs aient reçu un énoncé contextuel lié à l'histoire de la nation articulée autour des pensionnats indiens, de la présentation des excuses et de la réconciliation, il leur a été demandé de s'inspirer de ces faits d'histoire, mais sans nécessairement les traiter directement ou même indirectement. Plus précisément, la demande consistait davantage à accorder une grande attention à ce que cela veut dire d'être en ce pays, d'y habiter, de faire partie de cet État-nation, et quelles particularités et singularités culturelles s'appliquent à cette question. Voici l'énoncé qui a été envoyé aux collaborateurs dans le but de nourrir leur réflexion :

[TRADUCTION] La question de la réconciliation dans le paysage canadien est diffusée par l'entremise d'histoires multiples qui franchissent et chevauchent les frontières de la race, de l'identité et de la culture. Au moment où le gouvernement canadien a officiellement reconnu en 1988 le mouvement des demandes de réparation des Canadiens japonais, il a été le premier à faire face à une litanie de demandes de règlement et d'efforts provenant de groupements pour remédier aux injustices passées. La notion de présentation d'excuses, de réconciliation et de mesures de réparation a pris diverses formes, déterminées par les populations touchées, mais le trait d'union primordial est la relation à la terre/au pays. Ce volume sur la réconciliation portera principalement sur les perspectives des nouveaux/émigrés canadiens, étant entendu que les points de vue débattus doivent être éclairés par la source du débat — spécifiquement, les populations autochtones et l'histoire de cette terre, ce qui est déterminé non par des définitions coloniales, mais bien par la connaissance pré-contact. Bien que l'objectif ne soit pas que chaque article fasse référence directement aux interconnexions des sociétés des Autochtones et des immigrés, ce volume dans sa totalité visera à favoriser la connaissance de ces matrices sociales et politiques.

Pour certains cet énoncé a signifié une sorte de rôle de spectateur subjectif, un regard sur une question spécifique sous l'éclairage d'une culture distinctive; pour d'autres, cela a voulu dire une récapitulation d'histoires différentes liées à la race, à la migration, à l'établissement dans ce pays (sur cette terre), afin d'assumer pleinement sa condition actuelle; par contre, d'autres auteurs ont compris que cela impliquait un engagement impératif aux niveaux pratique, théorique et esthétique. Si toutefois il y a eu une identité de vues déterminante, je dirais que c'était de reconnaître que nous devons être novateurs dans notre approche en supposant que nous ne voulions pas être écrasés par notre passé. Autrement dit, les modèles de recherche artistique offrent la possibilité d'un nouveau point d'entrée. Cela ne veut pas dire que la pratique artistique en soi est le principal intérêt ou la caractéristique du recueil; il y a dans ces pages une imagerie très puissante présentée par Henry Tsang, Roy Miki, Jamelie Hassan et Miriam Jordan, Meera Margaret Singh, Sandra Semchuk avec James Nicholas, Jayce Salloum, Shirley Bear, Sylvia Hamilton, Diyan Achjadi et d'autres — cela dit, il reste que l'imagination créatrice en bout de ligne ouvre des voies des plus productives quelle que soit la forme qu'elle emprunte.

Pour faciliter le processus, ce recueil est divisé en trois sections très liées qui servent d'ouvertures esthétiques plutôt que d'énonciations fondamentales : la première, *Terre*; la deuxième, *À travers* et la troisième *Transformation*. La section initiale *Terre* joue le rôle en quelque sorte de fondement en ce sens que les articles nous situent et nous donnent un solide ancrage pour mieux comprendre les mouvements

éventuels. Bien que l'optique initial du présent volume soit et se veuille de faire entendre des voix non autochtones, il est devenu évident qu'une telle délimitation arbitraire ne permettrait pas de bien atteindre le but visé. S'il n'est pas toujours aussi fructueux, comme certains le soutiennent, de simplement faire dialoguer différentes personnes, cette façon de faire peut tout de même apporter une grande valeur et intérêt au contexte d'échanges de vues, et cette section d'introduction est la preuve d'une telle utilité. Dans le cadre du recueil, les articles sont généralement écrits en collaboration; la section comprend aussi un certain nombre de voix autochtones, établissant une tonalité qui trouve son expression dans l'ouvrage au complet. La section du milieu, *À travers*, exploite ce sentiment d'engagement crucial par le biais d'une série d'échanges de vues entre des collectivités et entre des moments historiques, nous donnant une tribune pour mieux saisir de quelle façon des principes communs pourraient appuyer cette entreprise. En s'abstenant de donner selon l'usage habituel un titre clair, c'est-à-dire utiliser un groupe nominal pour la section, la nature même de la préposition (à travers) est attribuée comme titre. Dans ce cadre, les collaborateurs présentent des notions variées sur la façon de se définir, de nous positionner nous-mêmes alors que nous progressons à travers l'histoire et l'identité. Et la dernière section, *Transformation*, est un regroupement de possibilités créatives, fertiles en dialogues et en histoires, mais enchâssées dans un discours de changement. Malgré qu'il s'agisse d'un défi de taille, le fait de bâtir un avenir capable d'englober la réconciliation sous une myriade de formes assure un rayonnement de possibilités. Cet avenir ne manquera pas d'être rempli de difficultés, mais la perspective de changement devient un objectif à notre portée si nous décidons d'accepter cette responsabilité.

Dans son ensemble, *Cultiver le Canada* (en vue de la réconciliation) est à la fois un élan d'énergie créatrice et un réexamen de notre passé. Dans ce volume, il s'agit et il ne s'agit pas de réconciliation; en dépit du fait que ce recueil ne pourrait pas être facilement catégorisé, le principe fondamental qui sous-tend les pages suivantes repose sur l'importance d'éviter le confort intellectuel et de s'appliquer à rechercher d'autres perspectives, de voir autrement. Cette vision n'est ni à court terme ni utopique et tout changement ne s'opérera sans qu'il n'y ait des efforts redoublés de la part des travailleurs culturels, des décideurs et des citoyens d'horizons divers et de tous les cheminements. Ainsi, en s'inspirant de la diversité des éclairages à notre portée, peut-être apprendrons-nous de quelle façon nous pouvons cultiver un nouvel avenir.

Note

À titre d'éditeur-coordonnateur de cette publication, je suis redevable aux collaborateurs qui ont fourni des efforts inlassables pour la réalisation de cet ouvrage. Les membres de l'équipe de recherche de la Fondation autochtone de guérison se sont montrés très rigoureux et généreux de leur temps et de leur expertise; c'est ainsi que je remercie sincèrement Jonathan Dewar, Mike DeGagné, Flora Kallies, Jane Hubbard et Pamela Verch. Également, je témoigne toute ma gratitude à Ayumi Goto pour son travail spécialisé de révision, préparation de copies, au moment où la date d'échéance approchait à grands pas, à Glen Lowry pour avoir fait la conception de tout le volume en vue de bien présenter le contenu. Bien sûr, je remercie sincèrement tous les auteurs collaborateurs avec qui j'ai eu de nombreux entretiens; j'ai apprécié leurs avis de spécialistes pertinents et fouillés tout au long du processus d'élaboration de cet ouvrage.

Section 1 : Terre

Entretien à bâtons rompus et résistances

Ce qui suit, ce sont les paroles, les réflexions et les oeuvres d'art de Shirley Bear qui, en tant qu'artiste créatrice et militante culturelle, a inspiré tellement de gens par son empathie, sa compassion et sa capacité de voir loin. Pendant sa carrière, sa vie, Shirley a été passionnée de la pratique artistique créative, ce qui n'était égalé que par sa passion pour la justice. Forte de ses deux sources d'énergie pour la guider, elle a suivi des territoires difficiles, jamais effrayée mais souvent redoutable, refusant de se conformer à des valeurs aberrantes ou de se laisser dominer par des causes injustes. Elle a préféré suivre sa propre voie, et les personnes ayant eu la chance de la côtoyer ont appris avec elle, ont ri et ont évolué de concert, ce qui les a amenées à découvrir le monde comme un environnement ponctué de dures épreuves à surmonter, mais aussi de possibilités illimitées.

Shirley:

« J'ai appris aujourd'hui que la terre est ronde, comme un gros ballon — »

La mémoire d'un enfant, mais pourquoi c'est resté dans ma mémoire?

D'autres événements sont tout aussi mémorables.

Comme à quoi ressemblait mon frère?

Qu'est-ce qu'il aimait manger, boire, porter, discuter?

Il aimait tenir la maison de ma mère propre.

Il aimait cuisiner. Il aimait sa petite soeur, l'appelait "B" —

« *Queen Bee*, » disait-il.

J'ai grandi avec cinq frères et une soeur. Je me suis mariée et ma mère a eu un autre garçon.

Un an plus tard, j'ai eu mon premier enfant, Lance, suivi d'une petite fille, Stephanie.

Nous sommes souvent démenagés, allant vers le sud jusqu'aux E-U parce que l'homme que j'avais marié n'a jamais eu un emploi bien rétribué. Il fallait que je travaille pour compenser la somme qu'il ne pouvait gagner.

Ces premières années ont été difficiles, mais j'étais jeune et j'avais beaucoup d'énergie. Je savais dessiner et j'ai fait de l'argent supplémentaire en faisant des portraits. J'étais très sociable, mes amis étaient des amateurs d'art. En très peu de temps, j'ai gravi un à un les échelons et ai obtenu un meilleur emploi et un salaire plus élevé. La plupart

de mes amis étaient socialement engagés et nous passions des heures à discuter de problématiques dont je n’aurais jamais débattu avec mon mari ou sa famille. Ces derniers m’ont alors reproché « mes idées de grandeur ». À la suite de nombreux conflits conjugaux sérieux et du racisme manifesté par la famille de mon premier mari, je suis retournée vers le nord, au Canada.

Ashok:

En conversant avec Shirley, il devient évident qu’elle attache un très grand prix à sa famille. Et on ne met pas trop de temps avant de bien saisir que, selon Shirley, la conception de la famille est étendue et inclusive, ne se limitant certainement pas à la lignée, ni à la communauté ou à la nation. Plutôt, elle s’entoure — est entourée — d’un vaste réseau de personnes, certaines ne pouvant pas être plus différentes d’elle. À quoi peut-on attribuer les liens qui les unissent malgré tout? À leur espoir commun d’instaurer l’équité, de redresser les torts ou d’améliorer le monde en trouvant des solutions et d’explorer la créativité le plus possible. Au moment où j’ai rencontré Shirley pour la première fois, elle faisait partie d’un groupe d’artistes provenant de divers horizons culturels et à l’esprit clairvoyant; ils s’étaient regroupés au début des années 1990¹ pour protester contre les pratiques fermées au pluralisme, c’est-à-dire visant l’homogénéité raciale et restrictive, des centres auto-gérés par les artistes. Il s’agissait du groupe appelé *Minquon Panchayat*, un regroupement de cultures dissemblables. Traditionnellement, en Asie du sud, un panchayat est un conseil de village composé d’aînés qui prennent des décisions dans l’intérêt de leur collectivité. Le nom *Minqwôn Minqwôn* est en fait le nom spirituel de Shirley en Wabnaki, ce qui se traduit par « Double Rainbow »² (en français, arc-en-ciel double); elle a prêté ce nom spécial à la coalition. Ainsi, le *Minquon Panchayat* était une coalition hétérogène, mandatée en 1992 pour changer l’ Association of National Non-Profit Artists Centres/Regroupement d’artistes des centres alternatifs (ANNPAC/RACA) d’image et de direction; celui-ci était un réseau dont les membres avaient tenté de faire accepter que, pour des raisons historiques, coloniales et politiques, leur organisation était dans l’impossibilité d’appliquer l’inclusivité qu’un si grand nombre dans ses rangs souhaitait. Shirley a donné son nom au groupe d’artistes de Premières nations et d’artistes de couleur qui se sont engagés dans une longue démarche visant à opérer des changements radicaux pour en arriver au virage nécessaire.

Shirley:

J’ai appris aujourd’hui que la terre est ronde, comme un gros ballon, que la Chine est de l’autre côté, en bas, en dessous de nous, et ainsi je suis allée creuser un trou, à côté de la clôture du jardin, et j’ai creusé et creusé et creusé et creusé et j’ai pensé, « que ça sera drôle de prendre une grande échelle et de descendre en Chine, d’aller sur cette terre en-dessous de nous ».

La vie n’est pas toujours comme nous l’imaginons, pas si nette, facile, ni magique. À un moment donné dans le cheminement vers « la découverte », quelque chose ressemblant



Shirley Bear, *Wigisi Eb'esikum'ok'nsiss, (Let's play golf)* (1991)
Il s'agit d'un hommage rendu aux femmes guerrières à K'nesatkii.
Sérigraphie sur papier, 54 x 72 cm



Shirley Bear, *Geljid ahbid pqomik, (Frozen Maiden in Siberia Sea)* (2000)
Huile sur toile, sur encre sèche, 14 x 16 cm

à de la magie survient et c'est au cours de ce cheminement que j'ai trouvé mon âme soeur, Peter, nous nous sommes mariés, j'ai eu une autre fille et je l'ai appelée Ramona. Peter et moi avons décidé de lui faire l'école à la maison. Lorsque Ramona a eu sept ans, nous nous sommes établis à Negoothook, Nouveau-Brunswick.

C'est à ce moment-là que j'ai commencé à comprendre que j'avais une conscience vive de l'injustice et que j'étais fondamentalement déterminée, inébranlable, ce qui m'a aidée à prendre des décisions et à intervenir auprès du gouvernement du Canada pour dénoncer la façon dont il traitait les femmes de Premières nations de ma communauté.

Sandra Lovelace-Nicholas s'était déjà adressé au gouvernement du Canada pour contester la clause sexiste 12(1)b de la *Loi sur les Indiens*, loi qui régit la vie quotidienne des personnes autochtones vivant dans une réserve.

En 1985, les femmes de Negoothook (Tobique) ont célébré l'élimination de cette clause 12(1)b de la Loi sur les Indiens du Canada. La publication d'un livre intitulé *Enough is Enough: Aboriginal Women Speak Out*, portant sur des chroniques relatant la vie adulte de treize femmes de Negoothook, a permis de faire connaître nos histoires.³

Ashok:

Je ne connaissais pas encore Shirley personnellement avant la parution de *Enough is Enough*, mais son cri de ralliement derrière le Minquon Panchayat a clairement indiqué qu'elle s'était engagée dans le militantisme culturel en ayant pour bagage la profondeur et la sagesse qu'apporte une vaste expérience. Le Minquon Panchayat a travaillé avec le ANNPAC/RACA pendant la première année, contribuant par son dynamisme et dévouement en 1993 à Calgary à une exposition extraordinaire de talents et de possibilités à l'événement culturel *It's a Cultural Thing*. Toutefois, c'est là que beaucoup d'entre nous ont constaté qu'il n'est pas facile de vaincre par des idées/actions progressistes des pans d'histoire marqués par le conservatisme. Pendant une réunion de formation au Centre d'amitié autochtone où l'ANNPAC/RACA débattait du plan provisoire du Minquon Panchayat en vue de la réorientation, certains se sont aperçus que les actions planifiées pour opérer rapidement des changements visant à recruter de nouveaux membres étaient en fait trop expéditives, un affront pour ceux qui, selon moi, voulaient apporter des modifications plus cosmétiques que radicales. À un moment donné, un des membres de l'exécutif de l'ANNPAC/RACA, frustré, a exprimé sa dissidence d'opinion relativement aux changements proposés, en affirmant que l'organisation avait déjà fait des avancées vu qu'elle avait permis à Minquon Panchayat de présenter sa brochure. J'entends encore la voix de Shirley alors qu'elle levait d'abord les sourcils et ensuite tout son corps de son siège. «A permis?» demanda-t-elle. «Vous nous avez permis?» Et sans dire un mot de plus, Shirley marcha lentement à l'extérieur du cercle, sans autre geste qu'un regard en direction de ses collègues, assez pénétrant pour que nous nous levions tous d'un seul élan et la suivions à l'étage. Là, elle nous a conduits à un cercle de guérison et, au moment où quelques-uns d'entre nous se demandaient s'ils allaient pouvoir encore arriver à s'entendre avec les autres et

sauver quelque chose de la situation, Shirley, faisant calmement les gestes du rite de purification à l'aide des herbes sacrées, a hoché la tête. Non, nous a-t-elle dit, ce n'était pas le bon moment. Seulement cela. Et c'est tout ce qu'elle avait besoin de dire pour que nous comprenions bien.

Shirley:

Quand Annie Mae Pictou-Aquash a été assassinée à Pine Ridge, toutes les femmes du monde ont été agressées. Elle avait toujours défendu haut et fort les droits des femmes. Et de savoir ce qui lui était arrivé à Pine Ridge, le temple de certains spiritualistes ayant un parti pris pour la domination sociale des hommes ou machistes dans cette collectivité de Premières nations, a carrément été perçu comme une insulte à la condition féminine.

À l'époque de la bataille menée pour les droits des femmes autochtones, j'ai beaucoup changé par la voie de l'art. Les enseignements du passé ont reconfirmé que les femmes, ayant fonction d'enfanter, de donner la vie, détiennent une place spéciale dans la communauté et, selon moi, comme personnes décideuses au sein de la famille, de la communauté et du pays.

Dans la quarantaine, je me suis engagée dans une quête spirituelle et j'ai trouvé encore plus de règles ou de coutumes insidieuses, ainsi que des activités sexistes, contre les femmes. Et tout cela soi-disant en raison des lois de *Kisiulinaqô* (au nom de Dieu); parce que ma langue n'est pas écrite, je n'ai jamais pu lire ou entendre énoncer ces règles. J'ai jeûné pendant plusieurs années et j'ai prié pour connaître la vérité, mais à mesure que les années passaient, j'étais de plus en plus convaincue qu'il n'y avait aucune règle, que c'était en fait une tactique voilée des hommes ne voulant pas que les femmes parviennent à la connaissance spirituelle. Ces hommes-là étaient endoctrinés par l'Église catholique.

Mon art donne l'heure juste, conforme à la vérité de son créateur.

Ashok:

Des années plus tard, j'ai vu Shirley Bear sur la scène en entretien avec l'écrivaine Susan Crean. Elles jouaient une biographie d'Emily Carr (étonnamment, cela se passait dans une salle de conférence de l'école des beaux-arts de Vancouver portant le nom de cette artiste) que Susan Crean avait écrite. Cette pièce explorait divers éléments moins documentés, notamment l'amitié d'Emily Carr envers l'artiste autochtone Sophie Frank, auprès de qui, selon ce que soutenait Susan Crean, Carr a acquis beaucoup de connaissances sur les Autochtones de la côte ouest. Sur la scène, Susan Crean jouait le personnage d'Emily Carr, Shirley Bear celui de Sophie Frank, et ce récit révélateur en disait long sur les relations entre les femmes, l'art, et la culture, à travers le monde et à travers les âges. Je me rappelle de Shirley qui me disait peu de temps après qu'elle aimait vraiment lire le travail créateur de femmes de couleur plus jeunes du Canada, car elles parlent de ce qui est possible. Cela m'a



Shirley Bear, *Nil ewik'husi*, (*Self-portrait*) (2006)
Lavis à l'encre sur papier fait main, 24 x 18.5 cm

rappelé le cercle de guérison des années antérieures alors que Shirley nous disait à juste titre que le changement peut et doit se produire, mais qu'il fallait écouter notre coeur autant que notre tête.

Shirley:

[TRADUCTION LIBRE]

Cercle autour,

Belles femmes brunes

belles femmes brunes

Tambour chantant pour les femmes

Yeux de chouette hey ye hey ya

Nappe rouge

lampe jaune allumée.

esprit rouge chantant,

amour jaune brûlant

belles

Femmes brunes⁴

Notes

- 1 Se reporter à Gagnon, Monika Kin (2000:63). *Other Conundrums: Race, Culture, and Canadian Art*. Vancouver et Kamloops, C.-B.: Arsenal Pulp Press, Artspeak Gallery et Kamloops Art Gallery.
- 2 Crean, Susan (2009: 37). N'tow'wik'hegat (She Who Knows How to Make Pictures). Dans T. Graff (conservatrice), *Nekt wikuhton ehpit (Once there lived a woman): The Painting, Poetry, and Politics of Shirley Bear*. Fredericton, N.-B. : Beaverbrook Art Gallery.
- 3 Silman, Janet (éd.) (1987). *Enough is Enough: Aboriginal Women Speak Out*. Toronto, ON: The Women's Press.
- 4 Extrait du poème, "Dawn." Dans Shirley Bear (2006:20-21). *Virgin Bones: Belayak Kcikug'nas'ikn'ug*. Toronto, ON: McGilligan Books.

Napa North

[Napa North consiste en une série de photographies en couleur, d'une installation vidéo à trois voies, ainsi qu'une dégustation de vins à un bar de dégustation personnalisé, le tout accompagné d'ateliers sur la langue et la culture autochtones de la bande d'Okanagan à Kelowna Art Gallery, à Alternator Gallery et au Penticton Art Gallery. Au cours d'une année et demie, Henry Tsang a travaillé avec des fermiers, des viticulteurs, des aménagistes ou promoteurs de construction de la localité et des communautés culturelles dans la vallée de l'Okanagan en Colombie-Britannique dans le but d'explorer leurs espoirs et leurs préoccupations. Autrefois désignée le grenier de la province, cette région a vécu un développement urbain rapide en changeant son image pour devenir un milieu de vie luxueux. L'Aînée Modesta Betterton de la bande indienne Osoyoos est au cœur du projet et ses récits sont articulés autour de l'histoire et du développement économique de sa communauté; ces récits sont aussi entrelacés à des traductions directes de la langue utilisée par les industries viticoles locales, par les vendeurs d'immeubles et l'industrie du tourisme.]

Terroir / comme il se traduit¹

*Ic maý stm ank^w ulmántət t'l'a sapi t_apna? kal skəcəctət kal sənsiɥtk^wtn.
łac k^wulstm I_símʃalt łac naix^wisum i? təmtmutn. n?aip ic k^wulstm I_cic.²*

Le point de mire de *Napa North* de Henry Tsang est un vidéo sur Modesta Stelkia Betterton, l'Aînée de la bande indienne Osoyoos (OIB) et enseignante de la langue N'sylxcen (Okanagan). En progressant à travers les traductions en langue N'sylxcen d'énoncés écrits par Henry Tsang à partir de documents de promotion locaux et d'entretiens avec l'artiste (en anglais) au sujet de la participation de la bande OIB à l'industrie de viticulture moderne, Mme Betterton fait part de ses réflexions sur la transformation de la vallée d'Okanagan en Colombie-Britannique en une destination de tourisme viticole et de style de vie luxueux, son récit impromptu étant encadré par l'émergence rapide de Napa North. Rappelant le partenariat initial de la bande et Andres Wine, ainsi que la décision subséquente de mettre sur pied Nk'Mip Cellars, l'Aînée Betterton nous dit ceci: [TRADUCTION] «La culture des vignes [a] commencé parce que nous voulions que nos gens viennent travailler ici dans notre milieu plutôt que d'aller aux États-Unis». Le récit de Modesta Betterton fait l'équilibre entre le projet ambitieux du développement régional et les besoins fondamentaux des gens qui y vivent. Ses anecdotes situent le développement immobilier prolifique de grand luxe sur une échelle nettement plus humaine. Dans un contexte englobant *The Rise* (près de Vernon) et Greata Ranch (entre Kelowna et Penticton), un partenariat entre Cedar Creek Winery et le promoteur immobilier Concord Pacific, le projet d'aménagement immobilier de OIB Development Corporation d'une valeur de 25 millions de dollars — ce qui comprend deux restaurants, un spa de luxe et des



Henry Tsang, *Napa North (The Rise)* (2008)
Photographie en couleur



installations pour des conférences, un terrain de camping à l'année longue et un emplacement de véhicules de plaisance, un terrain de golf de neuf trous et un centre culturel — est une extraordinaire mise en valeur résultant d'une politique gouvernementale néolibérale et ses effets sur une population assez restreinte. Cette réussite collective des 370 membres de la bande indienne Osoyoos est un exemple d'histoires complexes, et même contradictoires, en train de se dérouler dans l'optique de la régénération des économies régionales et de la traduction — reformulation et spécialisation — de ces histoires en vue de la consommation mondiale.

À travers l'histoire, le concept de terroir est lié à un réseau de classification de la production et de la distribution des denrées comestibles — café, thé et vin; peut-être le meilleur exemple connu est-il celui de la France appelée *Appellation d'origine contrôlée* (AOC). Récemment, le terroir a toutefois entrepris un processus de traduction. Alors que les rédacteurs publicitaires se sont appropriés le terroir pour vendre les vins du Nouveau-Monde, et aussi les mordus du vin, en classant (ou cataloguant) les distinctions parmi les vins de cépage, le terroir est devenu la généralisation de caractéristiques géo-climatiques visant à positionner les producteurs émergents parmi les maîtres mondiaux. Par conséquent, le terroir exploré sous les diverses facettes de *Napa North* oscille entre la mise en valeur des références historiques et une notion abstraite moins précise ou un sens métaphorique.

Ouvrant la voie à la concertation entre la production de vins locaux et un capitalisme d'avant-garde, entre la spécificité antérieure et les tendances d'homogénéisation des goûts au niveau mondial, *Napa North* met à contribution le puissant symbolisme qui entoure le vin — son association avec l'appartenance à la terre, le commerce, la consommation et la culture; son rôle dans le développement de pratiques concrètes, effectives, et de croyances spirituelles, de même que dans la définition de valeurs sociales du raffinement et de la décadence. Caractéristique de l'engagement de Henry Tsang de préconiser la collaboration interculturelle, cet ouvrage continue la pratique d'installations et d'art public s'étendant sur deux décennies de négociations avec la subjectivité racialisée au Canada. La mobilisation que Henry Tsang a engagée avec la population d'Osoyoos et cette transformation de l'une des dernières étendues de terres désertiques les plus vastes du Canada soulèvent des questions cruciales au sujet de la fluidité de la richesse, la politique des droits fonciers [droits des Autochtones sur les biens-fonds canadiens] et des limites du fond d'émancipation qui continuent à perturber le discours nationaliste.

On retrouve des aspects de l'humour et des intentions narquoises du travail de Tsang dans sa reprise du *Bar aux Folies Bergères* (1882) d'Edouard Manet. La photographie de Tsang de cette pièce maîtresse de l'histoire de l'art occidental est l'évocation d'un engagement fondamental ayant trait à l'histoire du modernisme européen et à sa reconfiguration particulière de la figure artistique. Dans la version de Tsang, par opposition à celle de Manet, le sujet féminin sourit à son tour, renvoyant notre



Henry Tsang, de *Napa North* (2008)
Images vidéos de Modesta Stelkia Betterton et Lane Stelkia,
Installation vidéo à 3 voies (triptyque), 30 minutes



Henry Tsang, *Napa North (The Rise)* (2008)
Photographie en couleur



Henry Tsang, *Napa North (Spirit Ridge)* (2008)
Photographie en couleur

regard et défiant la solennité de cette oeuvre qui fait autorité. Une illustration de la célébration, elle fait fi de tout commentaire critique — [TRADUCTION] *rappelle-moi encore qui a été tenu à l'écart de cette fête* — et formule pleine de sens — *cette phase d'expansion peut durer indéfiniment*.

Cette photographie et le vidéo sur Modesta Betterton sont quelques éléments seulement de la présentation variée de *Napa North*, qui comprend des entretiens vidéo et des images ou séquences de panoramas, des photographies de paysages régionaux, des installations de production et des aménagements immobiliers, de dégustations d'aliments et de vins (présentées conjointement avec le projet du Napa North Wine Club, napanorth.org), des causeries et des ateliers culturels (appuyés par le centre culturel de la bande OIB, Desert Cultural Centre). Ces événements, au lieu d'être addenda à la partie principale des travaux artistiques dans les galeries, sont intégrés à la pratique de l'art relationnel de Tsang. La nature évolutive de *Napa North* reste bien ancrée dans la complexité des engagements éthiques proposés dans l'ensemble de cet ouvrage.

Retournant à l'inspiration fertile des projets artistiques de ses débuts, Henry Tsang continue à développer les thèmes de spécificité linguistique, de mobilité géographique, de mémoire culturelle et de traduction. *Napa North* rappelle les travaux de Tsang relatifs au jargon chinook ou Chinook Jargon, le plus significatif *Welcome to the Land of Light* (1997), une installation d'art des lieux publics s'inspirant de traductions de publicité de promoteur immobilier et d'une série ultérieure de bannières pour World Urban Forum (2006). Il évoque également l'engagement de l'artiste en bifurquant par des photos de situations géographiques du 21^e siècle — p. ex., *Orange County* (2004), qui ressemble à Orange County, Californie, et à Orange County, Beijing (ou Pékin) et *Olympus* (2005), photographié sur des sites pour les jeux olympiques de Torino (Turin) en 2006 et de Vancouver en 2010. Ces travaux nous rappellent que de plus en plus [TRADUCTION] « nous sommes à une époque de simultanéité: nous sommes à une époque de juxtaposition, l'époque du près et du loin, du côté-à-côté, de dispersion » et que [TRADUCTION] « notre expérience du monde est moins celle d'une longue vie qui progresse au fil du temps que celle d'un réseau qui relie des endroits et croise son propre enchevêtrement ». ³

Dans l'esprit de ce réseau qui se déploie, *Napa North* nous invite à envisager un monde où les forces du marché et les réserves terrestres s'entrecroisent pour réaliser les rêves d'un avenir à peine imaginable, utopique, d'une prospérité partagée et de luxe. Engagé dans les entreprises des membres de la bande Osoyoos et leurs négociations avec un capitalisme promoteur d'avant-garde, recherchant l'exception plutôt que la norme, Henry Tsang dans le cadre de ses projets fournit un espace de réflexion sur notre participation respective au processus d'urbanisation visant à reconcevoir ou à restructurer autant la campagne que la ville. Alors que nous cueillons, échantillonnant les mélanges/coupages saisonniers d'investissements et de labeur, goûtant les fruits du climat socioéconomique de

l'année en cours, nous ferions bien de prévoir pour le millénaire suivant et de nous demander lequel des terroirs est le plus susceptible d'être rentable l'année suivante ou la saison après cela.

Notes

- 1 Il s'agit d'une réimpression de : Lowry, Glen (2008). *Terroir / as in translation*. Dans *Edges of Diversity* [catalogue]. Kelowna, C.-B. : Alternator Gallery for Contemporary Art.
- 2 Traduction de N'syilxcen est la suivante : [TRADUCTION] « Nous partageons notre histoire et nos traditions avec les personnes qui visitent notre établissement vinicole. À partir de nos premières années d'élevage en ranch, de commerce et de petites fermes, nous n'avons jamais cessé de changer avec le temps. »
- 3 Michel Foucault. *Of Other Spaces* (1967), *Heterotopias*. Extrait le 9 février 2011 de : <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>



Henry Tsang, *Napa North (Summerhill Winery Tasting Room)* (2008)
Photographie en couleur



Napa North (Spirit Ridge) (2008)
Photographie en couleur

Projet lié à la Terre: Une conversation entre le Canada et Israël/Palestine

Introductions

Cheryl: (*s'adressant à Yael*) — *tânisi — awîna kîya?* — dis-nous qui tu es.

Yael: C'est une longue histoire, mais en quelques lignes, ma mère vient d'Iraq et mon père de Pologne. Je suis née en Israël. Mes parents étaient des Juifs ayant vécu des histoires différentes.

Parce que j'ai grandi avec ma mère, je me sens beaucoup plus près de ce qu'ont vécu les Juifs iraqiens et je suis davantage sensibilisée à la façon dont les Juifs arabes ou les Mizrahi ont été victimes de racisme en Israël. J'ai beaucoup réfléchi à la politique d'Israël, vis-à-vis la Palestine, depuis les dernières années : en ce qui a trait aux questions autochtones par rapport aux Palestiniens, à ce qui est arrivé aux Juifs en Europe et aux répercussions subséquentes sur les Juifs arabes, principalement dans les pays musulmans, et également à l'exportation du racisme européen par les Juifs Ashkenazi (européens) tel qu'il est appliqué dans l'État d'Israël et dans les territoires qu'ils occupent.

Joseph: Je viens du Traité 6, de la réserve appelée Sturgeon Lake. Maintenant j'habite Saskatoon, mais je me rends à d'autres endroits, respectueusement et honorablement.

Cheryl: Je suis Indienne non inscrite visée par un traité et Métisse, une identité que bien des gens considèrent une anomalie. Il y a toutes sortes de politiques encadrant « identité » et « juridiction », c'est-à-dire qui a plein pouvoir sur ma personne. La réalité est que, si on se déclare « Métis », il faut renoncer par écrit à son statut; je n'aime pas accorder au gouvernement canadien un tel droit de regard sur moi. Il n'y a pas eu beaucoup de changements depuis l'époque des certificats [de concession de terre] offerts aux Métis. Je préfère considérer l'identité comme une chronologie historique et je suis intéressée aux strates par opposition à la façon dont les choses se présentent à un moment donné. Je suis aussi du Traité 6 et Joseph est mon frère adoptif.

Terre

Yael: Pouvez-vous m'expliquer Traité 6, ce lien?

Cheryl: Le Traité 6 est un traité lié à la terre dans ce territoire maintenant connu comme le Canada. Il y a des clauses à l'infini, dont l'une a été appelée la clause relative aux médicaments (*Medicine Chest Clause*), en matière de santé, et d'autres concernaient l'éducation et les droits miniers, etc. J'ai entendu dire que les pionniers venus s'installer ne pouvaient pas détenir des droits miniers, mais

par contre, ils pouvaient avoir une grosse part des terres — en réalité, ils ont pu revendiquer comme les leurs autant de terres qu'ils pouvaient défricher et labourer. Yael, pouvez-vous récapituler le thème principal de cette discussion?

Yael: Ce projet est en partie un témoignage sur les histoires de traumatismes qui ont découlé de l'expérience des pensionnats et un examen des répercussions sur les générations subséquentes. D'après ce que je comprends, ce troisième volume a été inspiré par l'idée d'élargir le débat au-delà du contexte autochtone au Canada afin de tenir compte des politiques d'autres peuples et d'autres pays, ainsi que des liens ou correspondances avec le type de logique ou de raisonnement sous-tendant la façon dont les gouvernements ont opéré et la façon dont les gens ont été influencés par ces politiques.

Cheryl: Donc le thème s'articule autour des problématiques liées à la terre?

Yael: La terre/le territoire constitue un gros problème comme le démontre la façon dont cela se joue en Palestine et en Israël. Ces questions territoriales et l'expérience des pensionnats laissent transparaître la perspective eurocolonialiste. Ces problèmes éveillent en moi des résonances, notamment l'exemple de ce que les Juifs irakiens incluant ma famille ont vécu dans l'État d'Israël nouvellement formé. Ils étaient considérés inférieurs. Ma mère et mon frère aîné ont été amenés au kibbutz, loin de leur famille; ils n'étaient pas autorisés à parler leur langue maternelle qui était l'arabe. On leur a donné un nouveau nom. Ma mère s'appelait Nadra et elle est devenue Noga, un nom hébreu. Les enfants de la communauté yéménite ont été séparés de leur famille et mis en adoption; leur famille n'a jamais su ce qui était arrivé aux enfants. Ils ont été adoptés par des familles européennes.

Cheryl: Ouah! et quel serait le motif justifiant cela?

Yael: Les Arabes, incluant les Juifs arabes, étaient considérés comme non civilisés, non instruits, non suffisamment évolués ou développés, ce qui était manifestement faux pour un grand nombre, particulièrement les gens qui venaient des centres urbains. Il s'agit d'une mesure adoptée dans le cadre d'une stratégie visant à préconiser et à accélérer l'assimilation, à *judéiser* le territoire.

Cheryl: Voulez-vous laisser entendre qu'au commencement de l'époque moderne d'Israël, l'Europe a imposé un ordre social/politique qui a dominé l'établissement de l'État?

Yael: Absolument. C'est précisément ce qui explique qu'il y a un lien entre ce qui s'est passé au Canada et à de nombreux endroits dans le monde, déterminé par la mentalité eurocolonialiste. En Israël, il s'agissait davantage de mobiles euro-sionistes, la volonté de fonder un État juif réservé exclusivement aux Juifs, mais là encore, appliquant une politique dominée par une élite européenne.

Cheryl: Je pense que nous devons bien comprendre cette distinction parce qu'on ne peut pas dire que le système des réserves se compare aux îlots palestiniens que nous avons vus dans votre vidéo *Palestine Trilogy*. Par contre, ce qu'on peut dire, c'est que les répercussions que la *Loi sur les Indiens* a eues sur les Autochtones, ainsi que la façon dont les Autochtones établis sur un même territoire se traitent entre eux, sont similaires. Une des choses que j'ai ressortie de votre œuvre, c'est qu'il s'agit d'un territoire où les gens, qu'ils soient Juifs ou Arabes ou Palestiniens, ont en commun une histoire ou une lignée dont ils sont les descendants.

Yael: Bien sûr, il y a beaucoup de différences entre l'occupation de la Palestine et le système des réserves en Amérique du Nord, mais il y a aussi des similitudes émergeant du colonialisme, la tentative de dominer les terres et les ressources de même que les populations. Que les Juifs aient raison d'invoquer un droit à l'occupation du territoire est contesté. Je pense que ce qui est clair, c'est que les Palestiniens sont les personnes indigènes sur ce territoire; cette partie de l'histoire a été effacée par Israël, comme l'a été leur droit. La création de l'État d'Israël est un projet colonial.

Cheryl: Neal McLeod explique brièvement que nous avons été tous colonisateurs à un moment ou l'autre dans son livre *Cree Narrative Memory*.¹ Même nous les Autochtones habitant ce grand continent, nous sommes tous entrés dans un « territoire ennemi » — ou à un endroit quelconque d'où nous n'étions pas originaires. Dans le passé, si on s'engageait dans une escarmouche et qu'on gagnait, ou nos efforts réussissaient, le droit nous était acquis d'obtenir certaines ressources. En cas d'échec, il fallait soit quitter les terres ou vivre selon le bon vouloir de quelqu'un d'autre.

Joseph: Dans certains endroits, il y avait établissement d'alliances comme cela a été le cas entre les Cris et les Métis du Traité 6 d'où je viens. Il y a des situations où des gens en sont venus à un accord et à ce moment-là le territoire est devenu tant bien que mal la patrie ou celui-ci a été partagé par deux groupes territoriaux. Les Pieds-Noirs et les Cris du Traité 4 ont conclu un traité de paix sous l'initiative du Chef Maskipiton et il n'y a jamais vraiment eu de bataille après cela; cela est resté le territoire des Cris. Les Cris ont poussé les Dénés vers le nord et les Pieds-Noirs encore plus vers l'ouest en direction de l'Alberta; ainsi en ce sens-là nous avons été colonisateurs.

Cheryl: On nous a toujours dit que les Cris avaient volé les femmes Pieds-Noirs et les Pieds-Noirs avaient volé les chevaux des Cris (rires) même si les Cris d'où je viens — *amiskwaciya* ou « les collines des castors » — avaient montré à leurs chevaux comment revenir chez eux. Il y a une autre histoire que j'ai apprise de Sherry Farrell Racette au sujet des Métis et des Dakota dans son récit intitulé *The Battle of Bear Butte* ou *The Bare Naked Lady Battle*. C'est une longue

histoire, et donc je ne vous la raconterai pas ici, mais en deux mots, cela s'est passé chez les Métis dans les environs de ce qui était Fort Garry et la chasse au bison. Ils avaient toujours besoin d'aller dans le territoire de quelqu'un d'autre et d'obtenir le droit d'aller là où la chasse au bison avait lieu cette saison-là. Nous ne vivons plus de cette façon; maintenant il y a le gouvernement canadien et des lois comme la *Loi sur les Indiens* qui uniformisent l'identité et dressent plutôt les gens les uns contre les autres. De nos jours, on constate des polarités et des ententes/traités qui ont été oubliés; c'est devenu une question d'inscription, c'est-à-dire être inscrit, ou non-inscrit ou Métis. Autrefois, comme Joseph l'indiquait, il y avait des escarmouches et ensuite on concluait une entente.

Yael: Je pense, en écoutant ce que vous racontez, qu'il y a une différence entre les conflits tribaux, les solutions établies dans le cadre d'ententes très spécifiques et appliquées localement, et le colonialisme. Des luttes tribales sont survenues dans bien des endroits du monde; les gens se marient entre eux, on doute de la pureté native, que ce soit par des agissements, ou par le sang, ou quoi que ce soit d'autre. Je pense que cela mérite d'être remis en question. Cela dit, ce qui se passe au Canada depuis quelques siècles, c'est la domination, tant de la part des colonisateurs que la complicité des cultures immigrantes, et cela a eu des répercussions énormes sur les Premières nations. Ces effets ont introduit tout un système différent.

Territorialité

Joseph: Une des expériences ressorties des pensionnats, c'est que cela a rassemblé des gens qui en d'autres circonstances auraient été ennemis. C'est ce que j'ai observé tout au long de ma vie. Il y a toujours une territorialité, malgré qu'on ne s'en rend pas compte, à moins d'être allé à l'université. Il faut s'informer et, si on a la chance de pouvoir encore parler sa langue, nous pouvons acquérir des connaissances auprès des Aînés qui sont encore vivants, auprès de ceux qui connaissent bien l'histoire. Toutes les populations tribales de cette région, les Cris, les Pieds-Noirs et les Dénés, ont été réprimées et tellement opprimées que nous en sommes venus à nous entendre relativement bien, mais il y a encore aussi des conflits entre nous. Si les Blancs ne nous oppriment pas par des politiques et des lois, nous le faisons quant même entre nous.

Cheryl: C'est ce qu'on dit être le cadeau qui continue d'avoir un effet — ce que la colonisation a fait aux Autochtones dans ce pays. Des notions d'un nouvel ordre social ont surgi, des hiérarchies où le statut social équivalait à la richesse et creuse un gouffre entre les favorisés et les défavorisés. Il y a un mot en cri pour des gens qui sont à prendre en pitié —

Joseph: *kitimâkisiw*

Cheryl: Oui, *kitimàkisiw*. Dans la vision du monde des Cris, nous savons que, si quelqu'un n'a rien, on se doit de partager nos ressources. Les Autochtones partout en ce pays ont créé de la richesse en *partageant* la richesse. Nous avons changé, et c'était une partie du cadeau ou des «générosités» de la colonisation. Maintenant, nous disons que de conclure des traités avec le gouvernement est plus important que la façon dont nous nous traitons entre nous. La compassion semble avoir été remplacée par un nouveau territorialisme. L'identité repose maintenant sur des aspects comme la quantité de sang indien ou degré d'indienneté et l'arbre généalogique du gouvernement sans le sens de la loi naturelle de l'équilibre.

Joseph: Cheryl a raison de dire que parfois les gens, s'ils s'établissent à un certain endroit, veulent sauvegarder leurs droits, parce que tout cela est lié à leurs cérémonies, à leurs herbes curatives et à leurs lieux sacrés — les gens vont se battre pour cela. En remontant à l'époque de la signature des traités, les situations se sont immédiatement envenimées. Maintenant je pense que nous composons avec l'injustice en nous en remettant au niveau spirituel.

Yael: Les conflits de territoire en Israël/Palestine sont encore très fondamentaux. Bien que les gens invoquent le fait que le conflit en Israël et en Palestine se passe entre les Juifs et les Musulmans, ce qui en fait une lutte religieuse, cela ne reflète pas toute sa complexité; c'est beaucoup plus un conflit politique. Une des citations dans le premier tome de la série de la Fondation autochtone de guérison au sujet de l'histoire de l'occupation par les Autochtones des territoires et des terres traditionnelles mentionne «la doctrine de *terra nullius*, c'est-à-dire la prétention que l'Amérique du Nord au moment de sa découverte par les Européens était une terre inoccupée, libre d'accès, que les populations civilisées pouvaient occuper et cultiver»². La chrétienté avait l'habitude de dominer; ainsi, les Européens ont considéré l'Amérique du Nord comme une contrée qu'ils pouvaient conquérir. Il y avait des peuples autochtones ici, une source de complications; ils n'ont pas été perçus comme des propriétaires ou titulaires légitimes ou les héritiers légitimes de cette terre. Pareillement, l'histoire sioniste montre que la Palestine était déserte et en attente d'acquérir son identité ou sa destinée juive. «Une terre sans peuple pour un peuple sans terre». C'est ce qu'on a dit aux colons potentiels, et cette histoire a été perpétuée dans la culture israélienne. Il y a des parallèles à faire tant du côté colonialiste que politique.

D'une nation à l'autre

Cheryl: Je comprends ce que vous dites: la similarité réside dans le fait que les Arabes, qu'ils soient Palestiniens ou Juifs arabes, sont considérés comme inférieurs. Cela fait partie de la mentalité impérialiste — «si tu ne partages pas notre vision du monde, alors tu n'es pas notre égal».

Yael : Il s'agissait principalement d'une question de suprématie raciale, ayant aussi une hiérarchie. Bien sûr, les Juifs arabes, étant nécessaires sur le plan démographique, étaient davantage acceptés que les Palestiniens.

Cheryl : Oui, c'est beaucoup ce qui est arrivé ici. Je ne crois pas que, dans le cas des Autochtones, d'une nation à l'autre, il soit arrivé de nous considérer supérieurs à moins de l'avoir mérité. Je ne crois pas qu'il y ait eu une supposition de supériorité raciale. Seulement nous savions par le biais des histoires et des témoignages que nous étions supérieurs en savoir, en nombre, en capacités sous certains aspects et dans le contexte des combats.

Yael : Parmi les indicateurs de la discrimination dont nous sommes témoins actuellement en Israël/Palestine, semblables à ceux d'ici, il y a le taux élevé d'incarcération ou de pauvreté ou les entraves à la scolarisation ou à l'accessibilité à un poste supérieur, professoral/universitaire ou de quelque domaine que ce soit. En Israël, le haut pourcentage de Juifs arabes qui sont incarcérés, moins scolarisés ou qui écotent en général d'une sentence plus sévère est une indication de racisme systémique. Pour les Palestiniens, c'est encore plus marqué parce qu'ils ont été expropriés de leurs terres, ont été sujets à des incarcérations illégales sans aucun recours, à l'occupation et à l'exclusion des leviers du pouvoir.

Cheryl : Ce que je perçois de vos documentaires, c'est l'idée que les Palestiniens ayant été déplacés étaient vraiment titulaires originaires de ce territoire où ils vivaient. Ils ne se considéraient pas comme « des partisans d'un vieux régime », une position stratégique ou un poste de domination, mais plutôt comme un endroit où leurs moutons broutent. Joseph, pouvez-vous nous parler de quelques-unes de ces sociétés d'hommes, de la façon de décrire ces factions par un autre mot que guerrier qui ne correspond pas adéquatement aux rôles? Comment les désigne-t-on encore?

Joseph : *Okihcitâw* — cela signifie, un valeureux jeune homme. Ces hommes ne sont pas allés à l'extérieur pour se battre, mais ils sont restés au sein de leur communauté à travailler et à subvenir aux besoins et à protéger le campement de l'intérieur. Les autres qui sont partis ont été appelés *nâpêhkâsow—iyiniwak* qui se traduit par « agir comme un homme ». Les *okihcitâw* avaient peut-être aussi un rôle spécial, nécessitant une préparation aux rituels sacrés. Leur préparation dans cette société était unique du fait qu'ils étaient vus comme des protecteurs.

Cheryl : Joseph, vous m'avez expliqué une fois que ces hommes étaient des pourvoyeurs, qu'ils s'assuraient toujours que tout le monde au campement mangeait à sa faim et qu'ils faisaient preuve de prouesse en chassant les chevreuils. Qu'ils aient été protecteurs ou guerriers, les récits que j'ai lus ou entendus évoquaient le fait que, dès leur jeune âge, ils apprenaient à être forts

et souples. C'était plus en vue de pouvoir survivre pendant les intempéries, de pouvoir se débrouiller et de bien connaître le territoire. Yael, c'est ce que j'ai aussi constaté en regardant vos films — les Palestiniens ayant été déplacés — et pourtant je perçois qu'il y a malgré tout cela une résilience (quelque chose de durable). Je pense que c'était cette forme d'humour, comment peut-on toujours rire et être heureux. C'est très semblable aux Autochtones, des temps difficiles surviennent, mais on trouve toujours de l'humour pour continuer.

Résistance passive

Joseph: Ce que j'ai apprécié au sujet du documentaire, c'est cette revendication dans la non-violence en ayant recours à la loi, de trouver des solutions pour que ce territoire reste intact. Nous avons dû faire cela ici parce qu'on s'est approprié des parties de nos terres pour les cultiver, les couvrir de foin ou d'arbres, pour s'en emparer illégalement. Le gouvernement ou des entreprises de mentalité européenne ont éliminé les poteaux de démarcation fixés par traité qui délimitaient les terres des réserves. Certaines situations faisant l'objet de demandes de compensation, là où des fermiers/colons canadiens ont pris les terres des Autochtones pour bûcher du bois ou faire les foins, peuvent prendre des années avant d'en arriver à un règlement. Il y a de nombreux cas partout dans le Traité 6 qui ne sont pas encore réglés.

Yael: En Israël et en Palestine, le recours au système judiciaire est une histoire très complexe, voire problématique. Il apparaît toujours injuste que les gens opprimés ou ceux à qui les terres ont été enlevées soient ceux ayant à se charger des coûts rattachés aux poursuites devant les tribunaux. Dans les quelques cas où les tribunaux en Israël ont accueilli les appels et en sont venus à une conclusion favorable pour des collectivités palestiniennes, il n'y a pas eu de suite donnée à cette décision judiciaire. Il y a beaucoup d'endroits en Israël ayant eu une réponse favorable, par exemple dans le Negev ou dans la région supérieure de la Galilée; par l'entremise des tribunaux, il y a eu une conclusion favorable pour ce village, mais ils n'ont jamais permis le retour des gens. Or, en Cisjordanie, un grand nombre de villages comme Bil' où un mur divisait le village, Israël a pris 60 pour cent des terres du village; les gens n'ont pas accès à leur oliveraie et à leurs terres agricoles.³

Cheryl: C'est pourquoi je suis une Indienne non inscrite visée par un traité. Si le gouvernement voulait une étendue de terrain, l'autre méthode était de la considérer « abandonnée ou cédée ». La réserve — en cri l'appellation est *iskonikan askiy* — signifie la terre restante, c'est-à-dire qu'on fait référence à une bande de terrain qui avait peut-être moins de valeur, mais qui avait fait partie d'un plus vaste territoire où à l'origine une bande vivait pendant tout le cycle des saisons. De quelle façon déclarait-on l'abandon du terrain? — c'est que les agents du gouvernement sont allés dans la réserve pendant le temps

de l'année où les gens étaient partis chasser et/ou à la cueillette. Comme tout ce qu'ils avaient trouvé étaient quelques personnes laissées dans une enclave, ils auraient déclaré «il n'y a plus personne sur ce terrain, alors nous allons le reprendre» et c'est ce qu'ils ont appelé «une terre cédée». Il y a encore beaucoup de cas devant les tribunaux et encore plus qui se manifestent, étant donné que cette pratique était fréquente depuis la signature des traités et jusque dans les années 1900. Un grand nombre de ces personnes déplacées par ce procédé déménageaient dans d'autres réserves ou acceptaient des certificats de concession de terre et devenaient Métis.

Semer la division pour conquérir

Yael: C'est intéressant. Il doit y avoir eu des stratégies similaires. Mais il y a eu aussi des attaques très violentes. En 1947, dans le cadre de son mandat, l'Organisation des Nations Unies a donné au nouvel État juif 56 pour cent de la Palestine historique,⁴ les Juifs qui voulaient agrandir leur territoire ont eu recours à la force militaire. Des groupes juifs, tels que l'Irgun et le Stern, ont été considérés à ce moment-là comme des groupes terroristes. Le vidéo *Deir Yassin Remembered*, que vous aurez peut-être visionné dans *Palestine Trilogy*,⁵ rapporte un exemple de cela; cependant, il y a eu bon nombre de massacres dans les autres villages de Palestine. En raison de cette violence, beaucoup de Palestiniens sont partis. Si je parlais à ma mère de tout ce qui s'était passé, elle me disait que les dirigeants arabes avaient averti tout le monde de partir. En réalité disait-elle ce n'est pas la faute d'Israël s'il y avait des réfugiés. Les dirigeants arabes ont créé ce vacuum et ils ont vidé le territoire. C'est une sorte de désistement de responsabilité que cette dépossession palestinienne et cette prise en charge des Juifs des maisons et des terres. En bout de ligne, Israël a abouti avec 78 pour cent de la Palestine historique et la Cisjordanie et Gaza n'étaient plus que 22 pour cent de ce territoire-là. Il y avait une lutte à gagner, comme cela se fait actuellement dans ce qui reste des 22 pour cent, à savoir combien d'étendue du territoire pourrait-on obtenir avant qu'on proclame officiellement les frontières.

Cheryl: Le gouvernement canadien a privé de nourriture/biens les populations indiennes pendant la période précédant la signature des traités — l'une de ces nombreuses méthodes visant à semer la division pour conquérir. Il a créé une scission entre les bandes et il a rendu extrêmement difficile pour certains grands chefs comme Big Bear de négocier des modalités avantageuses pour tout le monde du Traité 6. Mais il y avait d'autres stratégies qu'on a adoptées au fil du temps. Alors que nous étions conteurs à Meadow Lake Tribal Council dans le nord de la Saskatchewan, nous avons entendu le récit d'Alfred Bekkattla expliquant comment le gouvernement s'était finalement infiltré dans les communautés des Dénés du Nord, dans le cadre du Traité 10.⁶ Les Dénés se distinguaient des Cris, du fait qu'ils vivaient dans de petites enclaves familiales sur des terres non propices à l'agriculture, et par conséquent, non

aussi enviables pour les repeupler avec des colons. Le traité n'a pas été conclu avant le début des années 1900 et le gouvernement a pris un certain temps avant d'arriver à comprendre comment les asservir. Les agents sont allés dans leurs communautés pendant l'hiver, encore une fois pendant que les hommes étaient à la chasse, dans les maisons où les femmes ayant de nombreux enfants étaient généralement laissées avec très peu de nourriture parce qu'elles attendaient le retour de leur mari. Ils leur disaient «votre mari vous a laissée mourir de faim alors qu'il devrait être là pour subvenir à vos besoins», et ils assuraient à la femme que le gouvernement prendrait soin d'elle et qu'elle aurait toujours de la nourriture dans la maison, mais pour cela elle devait obéir au gouvernement comme à un nouveau mari. C'est de cette façon que l'aide sociale a été introduite dans ces communautés et a commencé à désagréger la structure des familles. Marie Campbell nous a dit que les Cris avaient ces bouées de protection au sein de la bande et que la priorité était les enfants. Le gouvernement s'est introduit et il a corrodé progressivement tous ces réseaux de protection par la famine, la maladie, l'emprisonnement, l'alcool, et ainsi de suite, pour finalement s'attaquer aux enfants. Cela a été le début du [60's] *scoop* des pensionnats — réduire les enfants et les déposséder de leur langue. Une fois cela accompli, se débarrasser de leur conception du monde. N'est-ce pas sur cela que le Livre blanc de Trudeau portait?⁸

Yael: Eh bien! il semble que «diviser pour conquérir» ait toujours fait partie de la stratégie coloniale: aux Indes, dans la lutte entre les Hindous et les Musulmans et certainement en Palestine. Mais c'est étrange d'entendre que cela se passait dans les communautés autochtones, comment cela est arrivé au niveau des familles, pas seulement dans les groupes tribaux ou ethniques et c'est réellement surprenant.

Cheryl: Joseph, quel est ce terme que je vous ai entendu utiliser quand cela tourne mal?

Joseph: *Mâyipayiwin*.

Cheryl: Les Cris emploieront ce terme en échangeant sur ce qui s'est passé à l'époque de la signature du Traité 6 — par exemple, lorsqu'on a visionné votre film qui traite de ce sujet-là —

Yael: Deir Yassin.

Cheryl: On a fait mention de quelque chose semblable — cela s'appelait —

Yael: Le *Nakba*.

Cheryl: Je pense que c'est le même concept. Il y a eu des promesses de faites et puis, cela a très mal tourné.

Yael: Oui, le Nakba pour les Palestiniens a été très important. Cela signifie « le désastre »; c'est le moment où ils ont perdu leurs terres et où beaucoup d'entre eux sont devenus des réfugiés, exilés de leurs terres. Alors que parallèlement Israël célèbre son indépendance du fait qu'elle a obtenu ce même territoire. Israël ne veut pas reconnaître les premiers habitants. Ce qui est arrivé au cours des dernières années, c'est que l'État a adopté des lois empêchant les Palestiniens de commémorer le Nakba à l'intérieur d'Israël; c'est une tentative visant à criminaliser le fait de se souvenir et de commémorer. Cela est devenu une disposition juridiquement établie : hisser le drapeau palestinien, ou parler du traumatisme et de la rupture que les Palestiniens ont vécus, est maintenant illégal. Bien évidemment, les gens dérogent à cette loi, incluant les Israéliens. L'organisation Israélienne *Zochrot* (c'est un terme féminin désignant la souvenance) parle ouvertement de Nakba aux Israéliens. C'est important que les Israéliens reconnaissent ce qui s'est passé — que ce Désastre fait partie de notre histoire, et qu'ils soient informés au sujet des nombreux villages détruits et disparus et au sujet des populations qui habitaient auparavant ces terres.

Joseph: Cela se passe encore ici, il y a encore des gens qui restent muets parce qu'ils ne peuvent pas protester véritablement. Cela prend une infrastructure et de la planification pour essayer d'obtenir une entente sur les droits et nous n'avons pas cela. La perception est que les gouvernements indiens sont déstitués ou se laissent manoeuvrer par le gouvernement canadien.

Cheryl: Il y a bien de petits groupes d'Indiens qui pratiquent le droit international, essayant de faire respecter les us et coutumes. Ils se débarrassent de leur carte d'Indien inscrit et squattent les terres de la Couronne, suivent les enseignements de personnes comme Peter O'Chiese (chef héréditaire d'Alberta). On a entendu raconter que leurs maisons modestes prennent feu mystérieusement, les forçant à se relocaliser. Toutefois, il s'agit de personnes au comportement de résistance excessive et ce n'est pas tout le monde qui a cette détermination ou peut prendre de tels risques pour faire respecter leurs droits.

Joseph: Bon nombre de nos chefs et de nos dirigeants essaient de tenir compte de la législation canadienne; ils en ont besoin pour assurer un bon fonctionnement et pouvoir aux nécessités de leur bande.

Yael: Ce système favorise le gouvernement canadien et fait en sorte que les Premières nations sont limitées dans l'exercice de la souveraineté. En Palestine, il y a des efforts en vue d'une entente, et plus récemment les *Accords d'Oslo* en 1993,⁹ qui a instauré l'Autorité palestinienne, ce qui permet aux Palestiniens d'exercer un soi-disant niveau de gouvernance, un contrôle sur leurs terres et propriétés. Cependant, dans la réalité, ces ententes et cette Autorité ont été très compromises. Les Palestiniens ont vraiment perdu tout espoir en la possibilité pour l'Autorité palestinienne d'accéder à une quelconque indépendance parce

qu'Israël contrôle tout. Israël a toujours eu la main haute sur notamment l'autorisation accordée à des gens d'aller à Jérusalem ou bien de bâtir un édifice ou pour quelqu'un de quitter le pays et, à plus forte raison, il assure le contrôle des ressources comme les droits relatifs à l'eau, à l'agriculture ou l'accès aux ports.

Joseph: Même histoire qu'ici, une situation analogue, parce que cela se passera sans que nous soyions informés. Alors que nous sommes en négociation avec la bureaucratie, les entreprises vont sur les terres, font de l'exploitation minière, abattent des arbres, polluent et font breveter des médicaments.

Yael: Il y a quelques années j'ai lu cette analogie de la sandwich qui faisait référence à la revendication territoriale¹⁰ et, tout particulièrement aux *Accords d'Oslo*, apportée par l'auteur et intellectuel palestinien Edward Said — vous et moi sommes assis en face à face et nous discutons comment nous allons partager un sandwich et moi tout ce temps-là je suis en train de manger le sandwich en question.

Joseph: Voilà une bonne analogie. Un dirigeant très important du grand nord parle bien sa langue maternelle; ainsi par son leadership, il suscite chez son peuple un solide sentiment d'identité. Il oeuvre selon les fondements du droit naturel, rien d'artificiel.

Cheryl: Nous avons visité des chefs héréditaires dans des communautés où nous avons passé du temps; ils étaient tenus en haute estime par leurs gens parce qu'ils n'avaient pas seulement la connaissance de l'histoire, mais ils comprenaient bien aussi ce qui se passait au niveau spirituel et écologique. Bien qu'ils ne soient pas tous actuellement des chefs élus, ils incarnent l'essence même de la responsabilité qui transcende l'espace et le temps.

Joseph: Oui, exactement. Cheryl a déjà fait mention du chef héréditaire Peter O'Chiese, et nous en connaissons un autre venant du nord-ouest de Saskatoon en Saskatchewan qui vit encore selon les principes traditionnels cris fondés sur le droit naturel.

Des réserves (indiennes) à l'apartheid

Yael: Il y a un autre lien que je voulais faire parce que j'ai lu à plusieurs endroits que tout le système des réserves implanté en Amérique du Nord a en fait influé sur la façon dont l'apartheid a évolué en Afrique du Sud.

Cheryl: Moi aussi j'ai entendu dire que les Sud-Africains faisaient des recherches et sont tombés sur le système canadien; ils sont revenus sur ce point et ils ont établi des municipalités (les *townships*) selon ce qu'ils avaient remarqué.

Yael: Par extension — en Israël et en Palestine — ce système en Afrique du Sud a eu une incidence sur *Hafradah* (ce qui veut dire en Hébreu « séparation »), ce

qui correspond à la politique officielle israélienne. Il y a des gens qui s'objectent à l'utilisation du terme « apartheid » appliqué à l'occupation par Israël de la Cisjordanie et de Gaza en disant « ce n'est pas la même chose »; bien sûr, aucune de ces séparations, ni ces génocides culturels, mais peu importe les termes mentionnés, aucun n'est jamais exactement équivalent. Par contre, cela ne veut pas dire que le terme n'est pas applicable, et en tout cas, il correspond à la définition que l'Organisation des Nations Unies a donnée à l'apartheid. Il est quand même utile de réfléchir à la généalogie suivante : la politique appliquée aux Premières nations au Canada s'est transposée en Afrique du Sud et ensuite en Israël/Palestine, et ces régimes politiques sont maintenant liés.

Cheryl: C'est comme si nous avions été forcés de vivre constamment dans une boîte de Petri sous un regard scrutateur et dans un environnement figé, afin que nos particularités soient surveillées et observées, connues. Ensuite on a ajouté des facteurs et des éléments afin d'évaluer une réaction ou réponse. Les résultats de cette expérience ont été par la suite vendus au reste du monde.

Faits d'histoire

Joseph: Il y a une époque ici, au cours des années 1950, où on ne pouvait se rassembler; ils nous séparaient.

Cheryl: Et les cérémonies étaient interdites.

Joseph: À un moment donné, le gouvernement a essayé de reprendre toutes les médailles de traité qui avaient été accordées à l'origine [à l'occasion de la signature d'un traité]; il voulait effacer ou répudier ce que ces insignes représentaient,¹¹ c'est-à-dire une entente canadienne d'après le droit international. Il y a eu des époques où ils voulaient déshonorer les gens — une pratique où ils mettaient les Aînés en rang et leur confisquaient leur pipe sacrée qu'ils détruisaient en les jetant au feu. Un geste comparable à celui de profaner le Saint-Graal.

Cheryl: Joseph s'est trouvé associé au bureau de la Commission d'étude des traités en Saskatchewan et il a produit un livre très intéressant intitulé *Treaty Elders of Saskatchewan*.¹² L'intérêt de ce livre, selon moi, c'est l'importance accordée à la présentation des traités à partir d'une perspective autochtone encore enracinée dans le passé et à l'explication portant sur la générosité, la bonté et bienveillance des gens. Je pense de la même façon que vous, Yael, qui êtes juive, ce sentiment de responsabilité concernant toute cette question articulée autour de la terre et de l'identité, d'en traiter de manière honorable — c'est vraiment inclusif. Ainsi, il y a un concept auquel les gens plus âgés font référence qui est essentiellement l'époque pré-traité.

Joseph: C'est *wêtaskêwin* et cela signifie « vivre en harmonie les uns avec les autres ». Par exemple, je viens de Sturgeon Lake et personne ne possède

individuellement la terre, c'est un terrain communautaire que tout le monde possède. Il n'y a pas dans les réserves un droit de propriété ou l'idée de possession d'un terrain, mais il y a des rôles, des responsabilités et des ententes. Nous partageons les ressources de la terre.

Yael: Il m'a semblé incroyable d'apprendre qu'il y avait plus de neuf cents traités non conclus au Canada.

Joseph: Encore actuellement, les Canadiens ressentent beaucoup de honte. À l'école secondaire, ils n'apprennent rien au sujet des Premières nations, des Inuits ou des Métis. Ils vont à l'université et, en faisant des études (sur nous), soudainement ils sont sensibilisés à leur histoire. C'est une honte d'être un citoyen dans ce pays, le Canada. Les traités sont maintenant enseignés à l'école primaire à un certain degré, de même qu'à l'école secondaire, mais ce n'est pas encore un cours obligatoire pour aller à l'université.

Yael: La raison fondamentale et l'aspect politique qui prédominent aux deux endroits sont les suivants : vous avez perdu, alors avez perdu et taisez-vous. Les faits d'histoire sont effacés. Cela va à l'encontre de ce que les gens ont vraiment besoin — être éclairés, bien comprendre leur propre histoire et poser des gestes en s'inspirant de cette connaissance.

Joseph: C'est difficile de regarder votre documentaire. Cela vient me chercher et me rappelle ce que j'ai vécu au pensionnat. Sur le plan émotionnel et psychologique, ce que vous représentez, c'est que, pour le moment, nous sommes tranquilles (en sécurité) et qu'en ayant conclu un traité, nous essayons maintenant d'être cohérents dans nos efforts pour appliquer à partir de maintenant un traitement juste à toutes les étapes du respect des droits issus des traités que nous devons aux Premières nations.

Cheryl: Cela est vraiment lié à la progression de la paix dans le monde, à ce qui se passe dans les pays dont votre documentaire traite. Si on commence à chasser les gens ayant un lien profond avec la terre, la cérémonie de communion avec la terre est perturbée et il s'agit là d'un des tout premiers rituels qui aident à garder le monde sur son axe.

Yael: Rester en contact avec la terre et la cultiver, avoir ce rapport étroit, apporte à la personne une grande force. Cela a été perdu, certainement dans mon cas. Je peux contribuer à l'analyse de la dislocation (d'un pays) et de la transplantation, mais je n'ai pas de lien ou d'appui émanant d'un lieu particulier. Je pense que c'est nécessaire d'avoir une sorte de système différent, d'être capable d'écouter, de comprendre et d'interagir avec les communautés et les Aînés des Premières nations, et parallèlement connaître les [autres] histoires et vécus qui existent autour de nous et les analyser.

Joseph: Rester calme et pacifique, tout en se conformant aux principes fondamentaux de la bienveillance, de l'amour, du respect et du partage; continuer à pratiquer nos rituels et à réciter nos prières, c'est pour moi la seule et unique façon d'être. C'est une question d'équilibre.

Notes

- 1 McLeod, N. (2007). *Cree Narrative Memory: From Treaties to Contemporary Times*. Saskatoon, SK: Purich Publishing.
- 2 Se reporter à: Castellano, Marlene Brant, Linda Archibald et Mike DeGagné (2008:1). Introduction: Les Autochtones et la vérité sur les faits de l'histoire du Canada. Dans Marlene Brant Castellano, Linda Archibald et Mike DeGagné (éds.), *De la vérité à la réconciliation - Transformer l'héritage des pensionnats*. Ottawa, ON: Fondation autochtone de guérison.
- 3 FTP/HGL (2010, 30 octobre). Israël attacks anti-apartheid wall demo. PressTV [en ligne]. Extrait le 4 novembre 2010 de: <http://www.presstv.ir/detail/148838.html>
- 4 Parrott, R. (1995). Opinion: Dividing Palestine [letter to the editor]. *The New York Times*, le 23 juillet 1995. Extrait le 10 février 2011 de: <http://www.nytimes.com/1995/07/23/opinion/1-dividing-palestine-184795.html?src=pm>
- 5 Yael, b.h. (Director/Filmmaker) (2006). *The Palestine Trilogy: Documentations in History, Land and Hope* [Film]. Canada: b.h. Yael. Disponible à: <http://www.vtape.org>
- 6 Quand Joseph et moi avons été conteurs au service du Meadow Lake Tribal Council (MLTC) (Joseph tout seul de 1995-1997 et ensemble de 1997-2001), nous avons organisé de nombreux événements. Cette information provient de l'événement 1995/1996 appelé *Pê-Âcimow/Ho-ne: Come and tell a Story*, qui a rassemblé des Aînés des neuf Premières nations du MLTC au gymnase Flying Dust Gymnasium pour une soirée partage de récits. Ce récit et information ont été obtenus de M. Bekkattla venu à cet événement.
- 7 En 1998, Maria Campbell a reçu sur ses terres à Gabriel's Crossing la troupe de théâtre en plein air *4th Line Theatre*, ainsi que de nombreux comédiens, conteurs et artistes de scène, pour échanger en atelier sur un scénario de Bruce Sinclair (remplacé par Greg Daniels en 2000) et Robert Winslow appelé *The Bell of Batoche*. Pendant la soirée, Maria venait s'asseoir près de nous autour du feu et partageait ses récits. Cette information vient de l'une de ces soirées.
- 8 Gouvernement du Canada (1969). Déclaration sur la politique indienne du gouvernement du Canada, 1969, présentée à la première session du 28^e parlement par l'honorable Jean Chrétien, ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien. Ottawa, ON: Affaires indiennes et du Nord canadien.
- 9 United Nations Relief and Works Agency for Palestine (13 septembre 1993). Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements ("Oslo Agreement"), A/RES/50/28. Extrait le 4 novembre 2010 de: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3de5e96e4.html>
- 10 Cette métaphore s'est transformée de sandwich à pizza, transmettant la même idée du refus de négocier de bonne foi. Se reporter à l'entrée de blog d'Avi Schlaim, *The Dishonest Broker*. Disponible à: <http://newsgroups.derkeiler.com/Archive/Soc/soc.retirement/2010-10/msg01999.html>
- 11 Se reporter à: Federation of Saskatchewan Indian Nations. Disponible à: <http://www.fsin.com/index.php/component/content/article/1-latest-news/489-fsin-communiqueseptember-24-2010.html>
- 12 Cardinal, Harold et Walter Hildebrandt (2000). *Treaty Elders of Saskatchewan: Our Dream Is That Our Peoples Will One Day Be Clearly Recognized As Nations*. Calgary, AB: University of Calgary Press.









«Prêté»: Réflexions sur la force volée, sur des semences de lubestrok, semences de vérité, semences de réconciliation

Une conversation sur l'oeuvre en collaboration de Sandra Semchuk et de James Nicholas¹

Bien avant l'arrivée des Européens, papâmihâw asiniy est tombé sur la terre; il est vénéré comme un don, un signe, une protection, « une médecine », envoyé par le Créateur aux Premières nations des Plaines.

En 1821, George Millward McDougall est né. À titre de président nouvellement nommé de Western Methodist Missionary District en 1860, il a établi et encadré des missions partout dans cette région que nous désignons actuellement le Manitoba, la Saskatchewan et l'Alberta, incluant la Victoria Mission située sur les berges nord de la rivière Saskatchewan Nord.

En 1866, McDougall a fait la rencontre de *papâmihâw asiniy*.

Effrontément et promptement, il a volé *papâmihâw asiniy* en l'enlevant de son site initial pour essayer d'éliminer tous les vestiges de culture et de conception du monde des Autochtones. Il l'a installé à la ferme de Victoria Mission. McDougall croyait en volant et en faisant disparaître *papâmihâw asiniy* que les peuples autochtones allaient embrasser l'Église; cela a provoqué une réaction contraire. Craignant de susciter plus de dispute, McDougall a apporté *papâmihâw asiniy* à Winnipeg; de là celui-ci a été réinstallé à Victoria College à Toronto, ensuite conservé dans la chambre forte du Musée royal de l'Ontario.

Je ne connais pas la vérité au sujet de cette roche de fer, de ce météorite ayant atteint la terre, comme mon défunt mari Pau was stik, James Nicholas, ou vous Elwood, ou votre mère la connaissait. J'ai été témoin que les prières de James étaient d'une grande humilité. Grâce à elles, il partageait la prise de conscience de Big Bear, qu'au moment où ils ont volé et enlevé papâmihâw asiniy l'intention des nouveaux arrivants était malveillante. Cela a été un point tournant dans les relations entre ceux détenant les droits inhérents des terres, ton peuple Elwood, et ceux qui les voulaient.

Ma compréhension de la façon dont le passé s'inscrit dans le présent est et n'est pas vécu à travers le regard de mon défunt mari, ni n'émane de l'éclairage que vous m'apportez Elwood, de votre compassion, de votre histoire et de votre lutte constante pour venir en aide à votre peuple. Je n'ai pas tiré mes connaissances en parlant le Cri, mais bien en conversant avec James, et avec vous, j'ai appris quelque chose de la profondeur de la langue et des usages et de la sagesse enfouis en elle, inspirés par la résistance à la colonisation.



floor



Having a tube
like yours attached
to the inside of your
chest provides
protection to the lungs and
other organs.
You can breathe
by the tube when
needed.
A tube like yours

floor



J'ai été témoin des emblèmes des cultures et des civilisations détruites à New York et à Baghdad pour essayer d'écraser et de briser la volonté d'un peuple, mais ce vol dont vous parlez est différent. Papâmhâw asiniy n'est pas un emblème, une icône... ni même un symbole. « Il est pim ma tis i win, la vie même, » comme disait James, « c'est à la fois animé et inanimé ». Comment puis-je, la petite-fille d'immigrants ukrainiens et polonais, comprendre cela comme vous le comprenez? Comment puis-je entendre ces prophéties sans que j'aie les idées embrumées par la culpabilité? Ou par le déni et le scepticisme? Comment me protéger contre le fait de voir clair, de connaître la vérité, de savoir comment cette page sombre de l'histoire des Blancs m'a trompée, m'a rendue complice de ce que sont des préjugés historiques terribles?

Les hommes-médecine (chamans) et les Aînés ont eu des visions prémonitoires d'épidémie, de perte de troupeaux de bisons, de famine et de guerre en raison de l'enlèvement *papâmhâw asiniy*.

Toutes ces visions des hommes-médecine et des Aînés se sont concrétisées pendant la décennie.

Une grande partie des travaux que James et moi avons réalisés ensemble au moyen du dialogue, nous l'avons fait ici à Murray Lake en Saskatchewan. Quand il est survenu une sécheresse, les ossements et les dents de bison ont mis en évidence qu'il y avait ici un précipice à bisons. James a restitué soigneusement les ossements au lac. Il a alors fait un rêve explicatif. Cette maison est située en face de l'endroit où Big Bear est né, sur le Jackfish Lake. Nous sommes allés en canot pour rendre hommage à sa mémoire. Une grande plume s'est élevée dans le ciel. James m'a dit ce jour-là que Big Bear, un visionnaire et un orateur, l'un des principaux chefs parmi les Cris-des-Plaines chasseurs de bisons des plaines septentrionales, puisait son savoir des prophéties; il savait donc que le bison disparaîtrait si le papâmhâw asiniy était enlevé. Selon James, Big Bear n'ignorait pas ce à quoi ses gens seraient confrontés. Même si les chaînes n'entouraient pas encore ses pieds, ni ses poignets — même s'il n'avait pas encore été accusé de trahison envers une nation qui n'était pas la sienne — Big Bear savait que les Blancs forceraient sa nation crie à évacuer leurs terres. Jusqu'à maintenant, son peuple n'a rien obtenu, même pas une réserve.

Elwood, je sais qu'il n'y a eu aucun règlement pacifique. L'évocation de « terra nullius » à propos de Prince Rupert a été un piège, une imposture. Ton peuple était ici. Les traités ont été conclus sous la menace d'une extinction possible.

Tout au long du vingtième siècle, l'expansion occidentale intensive s'est poursuivie en déplaçant et en désorganisant des collectivités de Premières nations restées intactes, rompant leur lien avec leur terre, leur esprit, leur culture et leur pouvoir.

Les pratiques se rattachant à la migration et à l'agriculture des non-Autochtones transforment les terres et son utilisation.

Mon père, Martin Semchuk, m'a demandé «Peux-tu t'imaginer ce que ce pays serait si nous n'étions pas arrivés?» Il s'en souciait et il a fait ce qu'il a pu pour contrecarrer la colonisation même s'il y participait. Comme Ukrainiens, nous sommes venus en tant que les pions des Britanniques pour occuper les terres, pour poser les fondements d'une nation en morcelant le territoire. Nous avons pris possession des terres en les rendant semblables à celles des vieux pays, fécondes par l'agriculture en éliminant « la laine ou scribe » des Prairies et en défrichant la terre. Nous avons amené nos animaux, nos plantes, nos croyances, nos craintes et nos espoirs d'un nouveau départ, une chance de survivre et d'exister. À cette époque, l'existence de l'Ukraine était reniée. C'est tout juste si nous avons apprécié ce qu'il y avait ici tellement nous étions centrés sur ce que nous avons perdu et sur tout ce que nous continuerions sans cesse à perdre pendant des siècles. Nous avons essayé de recréer notre patrie d'origine parce que c'était ce que nous connaissions, ce que nous désirions, ce qui avait subvenu à nos besoins, nous avait nourris. C'était ce pourquoi nous nous étions battus, avions perdu notre vie, avions souffert... été violés, torturés et étions morts. En 1885, quand Poundmaker a paré au massacre de son peuple, mis en déroute la milice d'Otters et a forcé les soldats à s'enfuir, l'Empire austro-hongrois a aboli le servage des Ukrainiens. Malgré cela, nous étions encore liés par contrat à la terre, les pionniers (pions) d'autres nations qui se sont emparés du blé que nous produisions comme paiements des petits arpents de terre qui pouvaient à peine subvenir aux besoins de nos enfants, de nos petits-enfants et de nos arrière-petits-enfants, leur bâtir un avenir. Nous étions encore esclaves. Il nous fallait racheter notre propre terre des conquérants.

Ici nous avons pris de l'essor. Il m'a été dit que vos gens étaient forcés de se replier dans des réserves et d'avoir à utiliser des laissez-passer pour aller à l'extérieur. Dans votre réserve, accordé par le Traité 6, Thunderchild Reserve, le territoire a été repris et vendu à des acheteurs étrangers alors que vos populations étaient à nouveau chassées, transplantées sur des terres moins fertiles. Quels ont été les effets de cela sur la vie de ta mère, ta vie à toi Elwood?

Il y a peu d'écologies au monde aussi complètement transformées qu'en Saskatchewan — à notre époque par la charrue. Nous avons inscrit notre nom sur ces terres avec les semences que nous avons apportées. Le blé a généré un monopole, il s'est étendu au détriment de la flore, de la faune et du savoir du pays.

Nous ne savions pas que nous étions comme les Écossais qui avaient connu en Écosse la dépossession paysanne et étaient venus au Canada pour se bâtir une vie nouvelle; nous étions aussi complices en recréant les échos des violences de jadis ici dans ce nouveau pays. Après tout, nous étions invités, attirés par les promesses d'un pays libre.

À qui les terres?

En 1972, *papâmihâw asiniy* — un lien entre la terre et le ciel, entre le Créateur et ses créatures — fait un retour dans la région des Plaines, cette fois grâce à un prêt au Royal Alberta Museum venant de l'Église Unie du Canada.

Elwood, je sais que vous aimiez James. Vous avez été une des dernières personnes à lui parler avant qu'il ne décède. Il vous respectait et il vous était reconnaissant de la façon dont vous avez apprécié notre travail.

James et moi avons vu papâmihâw asiniy et avons attesté de son confinement forcé au Royal Alberta Museum. On faisait des offrandes là — tabac et herbes sacrées, sauge et des insignes (en tissu). Les personnes de Premières nations n'ont pas à payer pour l'admission. Moi, oui. James mettait ses mains sur papâmihâw asiniy et il restait là longtemps. Donnait-il ou recevait-il? Nous avons appris ce que nous pouvions de l'endroit où papâmihâw asiniy était tombé. Pouvions-nous trouver ce lieu sacré? James était fatigué, las de faire la lutte et de la non-reconnaissance. Il s'est effondré d'épuisement à Rib Rocks. Je me suis reposée. Nous avons trouvé ce que nous pensions être l'endroit de la chute de papâmihâw asiniy, au sommet d'une colline. La sauge des Prairies pousse là.

Nous ne le montrons pas en photographie.

*James a prié et fait des offrandes. Je me suis jointe à lui. Nous sommes retournés vivre à Murray Lake. Il a irrigué les plantes, le lubestrok arrivé au pays sous forme de petites graines sorties de la poche de mon arrière-grand-mère de l'Ukraine. Chacune de ces graines s'est multipliée, a grossi et est devenue forte. Nous nous sommes nourris de cette plante et à l'automne nous en avons cueilli les graines pour les replanter au printemps. Chaque semence représente un choix, une action, un geste de plantation, un mouvement d'inclinaison vers la terre. James a écrit l'histoire de mon arrière-grand-mère. Il a mis le mot *Ka kiss is kach e whak*,² Saskatchewan, dans sa bouche, un repas fait d'une rivière au courant rapide, un détour, un repas fait de la terre, une province.*

Je reconnais devant vous, Elwood, que la réimplantation de ma famille a démembré le territoire des Premières nations tout comme nous avons été nous-même déplacés de notre pays au cours de tous ces siècles. Je reconnais que la prise de conscience de ces faits engendre la responsabilité. En n'acceptant pas la responsabilité des privilèges dont je jouis et l'action commise par mes grands-parents, je deviens moi aussi complice dans la continuation des effets systémiques de la colonisation, du racisme et de la non-reconnaissance des droits inhérents et de l'extraordinaire savoir des Premières nations, des lois spécifiquement adressées à leurs nations et à la diversité des personnes.

Selon de nombreux témoignages propagés pendant des siècles, *papâmihâw asiniy* a pris de l'expansion/est devenu plus lourd au fil du temps — plus lourd à la ferme de McDougall, plus lourd à Winnipeg, plus lourd à Toronto.

Plus lourd du fait qu'il est devenu un fardeau à cause du vol par les gens qui prétendent en être propriétaires et présument qu'ils peuvent le « prêter »?

Plus lourd du fait qu'il est le pouvoir et la force d'un peuple, un pouvoir et une force — comme *papâmihiâw asiniy* — provisoirement prêtés et un jour restitués?

Le fait d'être venus au Canada a ouvert toutes sortes de possibilités de réussite aux membres de ma famille, de se diversifier et de devenir plus complexe et novateur dans le choix que chaque membre pouvait faire pour se bâtir une belle vie. Comme les immigrants en sont venus à dominer l'Indigène, ces possibilités vous ont coûté cher à vous originaires des Premières nations, vu que nous avons éliminé les plantes et les animaux ou nous les avons écartés. C'est ainsi que les choix des Premières nations ont été tronqués, que celles-ci se sont trouvées coincées dans les limites de paradigmes qui n'étaient pas les leurs.

Ces actions ont volé la force. Ces actions ont volé l'identité. Marshall Forchuk est un descendant d'un Ukrainien fait prisonnier au Canada pendant la Première Guerre mondiale. Les Ukrainiens, les Serbes, les Croates et d'autres ayant des passeports austro-hongrois ou allemands ont été emprisonnés derrière des clôtures de barbelés comme des animaux; ils ont été appelés des étrangers ennemis et ils ont été condamnés aux travaux forcés pour aucune autre raison si ce n'est l'endroit d'où ils venaient. Forchuk a dit avoir tiré une leçon d'expérience de son père qui s'était évadé des camps, [TRADUCTION] « On peut voler ma maison, on peut voler mon auto et alors on ne m'a rien pris. Mais si on vole mon identité comme ce qu'ils ont fait aux enfants autochtones dans les pensionnats, alors là on a réellement volé quelque chose. » Les Ukrainiens ne sont devenus que récemment des Blancs par assimilation, une autre perte de culture. Pendant tous ces siècles où nous étions sous la contrainte, nous avons réussi à garder notre culture sacrée. À cause de la richesse et de la sécurité, nous aussi perdons notre culture et notre langue — et, comme James dirait, notre sac sacré de médecine.

Le privilège s'est finalement soldé par un coût trop élevé. Des Ukrainiens au Canada sont devenus des dirigeants politiques respectés et des professionnels dans tous les domaines. Pourtant notre silence au sujet des injustices qu'on nous a fait subir remédie trop souvent à notre silence devant les effets persistants de la colonisation sur les Premières nations et les Métis. Ressentons-nous encore de ces anciennes terreurs de parler contre l'autorité et leurs abus? Redoutons-nous inconsciemment des représailles, de subir des préjudices de façon moins manifeste? Est-il devenu normal de devenir auteurs de violence en refusant d'admettre la vérité, en causant des souffrances incessantes? Ce n'est pas la façon dont nous nous percevons. Nous nous renvoyons l'image de personnes bienveillantes, compatissantes. Maintenant nous nous percevons comme des gens éduqués, puissants et se faisant respecter, des gens écoutés — non pas comme des personnes que la violence et les abus et mauvais traitements des autres ont rendu

folles. Pourtant, nous sommes encore dans un cycle de violence... de la violence polie et licite.

Dans un contexte contemporain, *papâmihâw asiniy* synthétise bon nombre de concepts fondamentaux et universels, ainsi que des lois de l'existence. Il magnifie aussi les défis que posent la navigation et la négociation des relations entre ce qui est indigène et non indigène — les conceptions du monde ou philosophies, les gens, les animaux, les minéraux, les plantes — ce qui définit et marque l'histoire de ce pays.

Elwood, j'ai surveillé à maintes reprises dans la nature la violence et le mode de participation collectif ou développement d'une communauté dans le monde végétal et la colonisation animale, les façons indispensables qu'ont les plantes et les animaux d'exercer à la fois la domination et la coopération afin de survivre, de se rassembler en colonies et d'imaginer des adaptations incessantes. Pouvons-nous réfléchir, je me le demande, à ce que nous faisons et décider de profiter de la richesse que représente la diversité des nations, la mine de ressources inépuisables qui engendrent des possibilités infinies pour la planète, tout comme pour nous?

Pouvons-nous reconnaître que nous faisons partie de la nature, de tous les aspects de ces interrelations, le savoir que les Premières nations ont toujours partagé librement avec ceux et celles qui étaient attentives/réceptives? Nous ne sommes pas, comme on pourrait le croire, ceux et celles qui sont généreux, bien que la générosité soit le fondement des nombreuses cultures d'immigrants, comme c'est le cas des cultures des Premières nations.

« Tu ne comprends pas? Comme James disait, « Le partage, c'est la loi. La Terre est souveraine, son propre maître. »

Qui prête la terre? Qui restaurera la terre? Les eaux?

En travaillant en association avec la terre, avec nos communautés, nous pouvons oeuvrer pour

la décolonisation

la transformation

la vérité

la réconciliation

Sommes-nous rendus là? Non.

Le meilleur ami de James, Walter Wastesicoot, en visite en ce moment à cette maison de Murray Lake, a tenu à écrire ce qui suit pour donner suite au texte qu'Elwood et moi avons rédigé: [TRADUCTION] « En tant que Survivant des

pensionnats, j'en ai appris beaucoup sur la malveillance du colonisateur. Il m'a offert la réconciliation alors que j'ai intenté des poursuites contre lui, une action encore en suspens, pour des sévices physiques et sexuels subis pendant mon séjour à l'une de ses institutions d'assimilation. Il a offert à mon peuple la réconciliation alors qu'il détient nos terres et nos ressources, une revendication territoriale en suspens, s'assurant que nous sommes perpétuellement assujettis pour notre survie à son seul pouvoir. La réconciliation passe pour un privilège personnel offert à la personne ayant réparé les préjudices causés dans le passé. Il y a quelque chose de louche dans l'offre de réconciliation du colonisateur. Son offre comporte des siècles de honte, cette honte que moi et mon peuple continuerons de subir dans cette existence marginalisée dans l'espoir d'une réconciliation. »

Est-ce que le fait d'endosser la responsabilité des effets de la colonisation atténue la honte?

Mais les germes sont là.

Notes

- 1 Elwood Jimmy fait part des ressources suivantes qui l'ont aidé à rédiger cet entretien sur l'oeuvre artistique de Sandra et de James : *The Alberta Encyclopedia* et le Royal Alberta Museum; Cuthand, Doug (2007). *Askiwina—A Cree World*. Regina, SK: Coteau Books; le site Web du Blue Quills First Nations College (disponible à : <http://www.bluequills.ca/>); ainsi que les paroles et les idées des autres, dont celles de ma mère qui était au courant de la pierre.
- 2 *Ka kiss is kach e whak* est l'appellation du mot Rock Cree utilisé par feu James Nicholas étant donné qu'il a reconnu l'origine du mot, Saskatchewan. C'est cette version du terme qui ressort de l'installation photographique.



Se réconcilier avec le Peuple et la Terre?

Que représentent les concepts de vérité et de réconciliation pour cette femme secwepemc-syilx (Shuswap- Okanagan) dont le berceau de son peuple se trouve dans les limites d'un État géopolitique où le premier ministre a soutenu que [TRADUCTION] « nous n'avons aucun antécédent de colonialisme »?¹ Comment ce manque de volonté politique peut-il avoir des retombées favorables sur mes activités quotidiennes? Je n'ai pas fréquenté le pensionnat, mais ma mère, ma tante, mes oncles y sont allés. Par contre, je suis une Survivante des *Sixties Scoop*, ce qu'a subi la génération de la vague qui a découlé des politiques d'assimilation. C'est ainsi que j'ai été séparée de ma famille autochtone et placée dans cinq familles d'accueil différentes en cinq ans. Je me suis enfuie à chaque fois pour retourner voir ma grand-mère. Elle me disait, [TRADUCTION] « Retourne à l'école, nous avons besoin de savoir comment pensent ces gens-là ».

Heureusement pour moi, j'avais du talent pour les études, mais avant de poursuivre ma formation à l'université, j'ai eu à faire face à de rudes épreuves de la vie qui m'ont amenée à [TRADUCTION] « perdre beaucoup de temps dans les affaires de l'enfer à cause d'une colère destructrice ».² À la fin des années 1980, j'ai commencé consciemment à vouloir me rétablir de ces expériences de vie atroces consécutives aux effets préjudiciables que le colonialisme a eus sur moi, ma famille et ma communauté. Pour y arriver, j'ai fait un examen approfondi de mes relations avec les Autochtones et avec les immigrants. Comme la plupart des gens, je ne voyais que des Blancs comme immigrants; toujours est-il qu'en évoluant dans mon cheminement de guérison et en élargissant ma démarche, j'ai dirigé aussi mon attention vers les immigrants de couleur (population non blanche). J'ai commencé à me pencher consciemment³ sur les rapports entre Autochtones et immigrants de couleur provenant d'autres races, identités et groupes culturels au moment où j'ai fait partie d'une équipe très diversifiée de producteurs avec Rita Shelton Deverell à Vision TV et où j'ai rencontré des Musulmans, des Hindous, des Sikhs, des Zoroastriens, des Bouddhistes, des Juifs et des Chrétiens venant de nombreuses races et cultures différentes. Cet article est le fruit de mes réflexions sur certains aspects de ma démarche de guérison; en partie, j'ai recherché une co-existence pacifique avec nos concitoyens immigrants.

Pendant la soi-disant crise d'Oka en 1990 dans le territoire Mohawk, la lamelle sous mon microscope a donné un éclairage très précis et personnel, ainsi que le bras de fer de Gustafsen Lake en 1985 dans le territoire Secwepemc. À cette époque-là, je travaillais en coulisse dans les communications lors de ces deux conflits armés portant sur les droits territoriaux afin de sensibiliser les médias internationaux. Au cours de cette épreuve de force qu'était Gustafsen Lake, en même temps il y a eu Ipperwash en Ontario. J'étais là et ai observé sur le vif la guerre psychologique

qu'à menée l'armée canadienne.⁴ Ces deux événements marquants de ma vie ont catapulté mon cheminement vers la vérité et la réconciliation avec les immigrants. Depuis ces guerres des Indiens des temps modernes où deux personnes ont perdu la vie⁵, je me suis posée cette question : « Est-il possible de parler de coexistence pacifique dans un État qui refuse d'admettre son histoire coloniale et qui est disposé à mobiliser son armée pour attaquer les Premiers peuples? »

Pendant les années 1990, une époque très instable au Canada, les médias nationaux ont de façon généralisée laissé de côté ou exclus les communications autochtones pour faire une couverture très sensationnaliste sur la violence et présenter des images « racialisantes et incriminantes » des gens revendiquant leurs droits fonciers. Pendant les 78 jours de siège en 1990, seulement un média, le télédiffuseur multiculturel et multiconfessionnel, Vision TV, a repris mes communiqués portant sur une course à pied aux dimensions spirituelle et pacifique organisée par les Syilx (Okanagan) et les Secwepemc (Shuswap). En 1995, lors du siège de Gustafsen Lake, mon cellulaire a été embrouillé et les agents de liaison auprès des médias de la GRC ont essayé de m'écarter des points de presse. J'ai refusé de me laisser intimider et j'ai déclaré avoir une accréditation de média et être au service d'un diffuseur canadien; comme si de rien n'était, on a refusé de m'écouter, fait fi de mes questions dans les points de presse subséquents alors que j'étais la seule personne de couleur.

Suite à ces années 1990, je voulais partir de ce pays qui s'était montré si odieux à notre égard, mais j'ai pensé « Où irais-je, c'est ma patrie. C'est ici que mon peuple vit depuis maintes générations! » Depuis ce temps-là, je me demande souvent quelles sont les impressions des immigrants quand ils viennent dans ce pays. Je me demande aussi ce que peut représenter pour eux le fait de quitter leur mère-patrie, particulièrement les groupes d'immigrants venus plus récemment qui sont en général des gens de couleur et ont été forcés de partir de leurs terres traditionnelles en raison de la guerre, de l'instabilité politique ou d'autres circonstances intenable.

Beaucoup d'autres questions se sont présentées au cours de la décennie qui a suivi, alors que j'ai découvert ce que signifie pour moi vérité et réconciliation. J'ai centré mon attention sur la façon dont les Autochtones entretiennent des rapports, vivent avec les immigrants ayant choisi notre patrie pour y élire domicile. Ce champ de réflexion a motivé ma participation à bon nombre d'activités. Si j'examine mon implication au niveau politique et personnel depuis les années 1990, je constate que mon travail est axé sur les nombreuses facettes des relations autochtones/non-autochtones au Canada.

Dans le sillage d'Oka, j'ai tissé des liens avec Rita Shelton Deverell qui occupait alors le poste de vice-présidente de production et présentation à Vision TV et était l'une des fondatrices de cette station émettrice de spécialités, le seul télédiffuseur multiconfessionnel au monde. Elle a été mon mentor et m'a formée à produire pour la télévision; de plus, elle m'a engagée à forfait pour faire partie d'une équipe de producteurs multiculturels et multiconfessionnels venant de partout au Canada, une

série qui a duré pendant huit saisons de télévision. En raison de ses qualités de chef, son rôle moteur, Rita a exercé une influence dominante dans ma quête de réponse, à savoir si une coexistence pacifique est possible entre les cultures des immigrants et celles des Autochtones au Canada.

Un party annuel tenu à la résidence de Rita à Toronto m'a laissé un souvenir ineffaçable. Je me vois encore debout à l'entrée de la pièce observant d'un oeil attentif mes collègues producteurs ayant des origines culturelles et venant de groupes confessionnels très diversifiés, certains d'entre eux revêtus de leur costume traditionnel et dansant, alors que d'autres riaient, lancés dans des conversations très animées. Je me disais que cette scène semblait vraiment incroyable et j'aurais voulu que des Canadiens puissent voir cela. Voilà que nous étions des personnes dont les horizons divers représentaient l'ensemble de la mosaïque multiculturelle du Canada, tous oeuvrant pour défendre le mandat de ce programme, ce qui comprenait la paix. Cela n'implique nullement que nous étions tous d'accord sur des questions politiques, sociales ou spirituelles; cela dit, nous étions capables d'aller hors des paramètres de l'attitude de «tolérance» envers la diversité et de véritablement manifester du respect pour le point de vue de chacun. Avec le recul, j'en suis venue à considérer mes années à Vision TV comme une expérience vraiment bénéfique du fait que le racisme, le sexisme et l'homophobie étaient des présomptions de fait ou fondés quand nous produisions nos émissions. Il est possible que j'aie fait une idéalisation de cette expérience parce que je n'avais pas pour base Toronto où, sans doute, il y avait les rouages habituels de bureau dont heureusement je ne faisais pas partie. Quoi qu'il en soit, je sais que j'ai retiré de cette expérience l'enseignement qu'il est possible de travailler pacifiquement en coexistant avec d'autres groupes culturels dans une interface culturelle.

Pendant tout ce temps de l'évolution de mon identité multidimensionnelle — c'est-à-dire mon développement personnel, politique, social, spirituel et universitaire — j'ai examiné à fond les croisements de race, d'identité et de culture, notamment les histoires multiples des immigrants en coexistence avec les Autochtones. Tout d'abord j'ai tourné mon attention vers les émigrés de race blanche, ce dont j'ai traité en profondeur dans *The History of a Friendship or Some Thoughts on Becoming Allies*.⁶

Pendant l'époque de ma relation d'amitié avec Victoria Freeman, une immigrante nord-américaine de la treizième génération,⁷ nous avons fait ensemble oeuvre de décolonisation et étudié ce que pourrait être la décolonisation institutionnelle. La décolonisation est l'un des deux concepts importants englobant de nombreuses idées et, à n'en pas douter, elle représente différentes notions selon les gens. Selon moi, elle vise à s'attaquer au racisme bien ancré que nous manifestons à l'égard des autres et à procéder à la déconstruction de nombreuses notions ou idées préconçues que nous avons les uns envers les autres; l'intention finale est d'arriver à respecter la dignité de l'un et de l'autre et de réaliser une démarche vers une véritable réconciliation entre humains. Heureusement, Victoria et moi avons eu la ténacité et la volonté de nouer une relation *décolonisée*. Cela n'a pas été facile et le processus s'est avéré parfois

douloureux, exigeant un haut degré d'engagement, d'investissement dans notre relation, ce qui est rarement le cas en amitié.

En 2003, Victoria et moi avons été invitées à une conférence en Suisse où nous sommes adressées à un auditoire de 700 personnes de diverses cultures à travers le monde. Nous avons parlé de notre relation de colonisée-colonisatrice au Canada. Dans le cadre de mon exposé, j'ai évoqué le fait que le processus de colonisation est brutal, que les deux parties du fossé social creusé par le colonialisme devraient s'engager dans un processus de guérison. Toutefois, avant d'amorcer une démarche de guérison, la réalité des faits doit être reconnue.

[TRADUCTION] En faisant référence à ma relation avec les colonisateurs de mon territoire, à maintes reprises, j'ai eu recours à la métaphore d'une relation de violence; à savoir que je me perçois comme la victime et l'État colonisateur, incluant les immigrants, comme l'agresseur. Dans cette optique de la maltraitance, le bourreau est maître de la situation et, sous sa coupe, il y a la crainte constante de la violence, ce qui suscite une situation où les deux parties « marchent sur des oeufs », ayant toujours peur qu'à un moment donné la violence éclate. Dans cette relation dysfonctionnelle entre les Autochtones et les pionniers-immigrants de l'Amérique du Nord, il y a toujours cette peur non définie de dire un mot de travers (marcher sur des oeufs) qui couve entre nous, un silence 'lourd de sens' ou un silence très éloquent.⁸

Je vois les trois conflits armés au Canada pendant les années 1990 comme la décision des Autochtones de « rompre le silence » et de dénoncer ce comportement offensant des gouvernements des pionniers-immigrants colonisateurs au Canada. Si une victime se décide de rompre le silence dans une relation de violence, c'est qu'elle lance clairement un appel pour que la situation change parce que le statut quo ou maintien de ce qui existait auparavant comme relation n'est plus acceptable. Si les deux parties acceptent la responsabilité de leurs actes et/ou de leur inaction, alors la guérison peut commencer.

Dans notre relation d'autrefois avec les pionniers, nous considérions normal que les peuples conquérants soient européens de race blanche; par contre, en cette époque de mondialisation, l'immigrant a changé de visage et maintenant il englobe un très grand nombre de gens d'horizons divers, de cultures très diversifiées qui immigreront de leur mère-patrie à la recherche d'un nouveau pays. De nos jours, le nouveau visage de l'immigré(e) fait partie de tous les pays du continent africain, de la Chine, Taiwan, Hong Kong, le Japon, les Indes, le Pakistan, l'Europe de l'Est, les pays du Moyen-Orient, les pays de l'Asie du Sud-Est, comme la Malaisie, l'Indonésie et la Thaïlande, de même que les habitants du Royaume-Uni, de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande, qui continuent d'immigrer sur ce territoire.

En 2002, alors que l'écrivaine Lee Maracle était professeure-résidente à l'University of Western Washington à Bellingham, elle a organisé une conférence pour traiter des relations Autochtones-Chinois qui a été pour moi un événement déclencheur de toute une série d'engagements. En 2004, j'ai entrepris un travail de documentation pour un film sur les relations Autochtones-Chinois dans mon territoire, ce qui a

débuté par l'exploration de la relation avec l'une des communautés d'immigrants de couleur les plus anciennes au Canada. J'ai retrouvé des récits en investiguant notre histoire orale commune qui m'ont permis de découvrir que les Autochtones ont des liens familiaux avec les Chinois qui ont commencé dès la fin des années 1800 à s'entrecroiser.⁹ J'ai aussi découvert que des partenariats économiques entre eux ont été constitués au milieu des années 1950 à l'intérieur de la C.-B. au moment où des fermiers chinois ont conclu un bail pour la jouissance des terres dans des réserves et ont embauché des Autochtones. En août 2004, j'ai été invitée à prendre la parole à un atelier-conférence *Walk with Women Warriors* à Chinatown¹⁰ où j'ai souligné à la fois que nous avions subi des oppressions chacun de notre côté et j'ai présenté certaines de nos histoires communes que j'avais découvertes.¹¹ À la fin de mon exposé, j'ai demandé qui de la communauté chinoise se tiendrait près de moi la prochaine fois qu'un char de l'armée se dirigerait vers moi? Depuis, mes entretiens avec les immigrants au Canada se sont élargis et ils ont évolué.

En septembre 2007, j'ai été invitée à participer à un panel, *Women, Resistance, and Cultural/Community Activism—Catalyzing Agents: The Ethics of Doing 'Asian Canadian'*,¹² où j'ai eu la possibilité d'étendre le débat au-delà des communautés chinoises canadiennes pour englober les participants japonais canadiens et indiens canadiens. Je leur ai expliqué que je ne me sentais pas très à l'aise de traiter du sujet étant la seule Autochtone dans la salle; cela dit, il ne peut s'opérer de changement, ni y avoir d'évolution, qu'en s'attaquant à des questions épineuses. À la fin de ma présentation, je leur ai demandé *quand* ils commenceraient à donner en retour à la terre d'accueil qu'ils avaient choisie pour nouvelle patrie et, aussi, *qu'est-ce qu'ils* donneraient en retour.

En février 2009, j'ai été invitée à prononcer le discours-programme à la conférence de University of Victoria sur la diversité, *Critical Conversation Continue*, où tout l'éventail des communautés d'immigrants était représenté dans l'assemblée réunissant des chercheurs, des étudiants, des professeurs et autres membres oeuvrant pour la communauté. Mon exposé a duré une heure, ce qui m'a permis de faire le lien entre bon nombre de questions centrales; sauf que l'optique principal s'articulant autour du débat était la représentation médiatique erronée des Autochtones dans la programmation canadienne. J'ai commencé par des *images de temps de guerre*, *d'images de temps de paix* et ensuite le *développement d'alliances*. En faisant l'analyse de la façon dont la culture du cinéma canadien exploitait les événements présentés visuellement sur les Autochtones, j'ai fait part de mes commentaires critiques de la programmation télévisuelle au Canada. Dans mon exposé, j'ai émis l'avis suivant :

[TRADUCTION] Combien parmi vous regarde la télévision au Canada? Y en a-t-il parmi vous qui ont vu *The Border*? C'est une série tout à fait passionnante et très dynamique produite par Peter Raymont à CBC. Elle a été très bien accueillie. Je m'assure de ne pas manquer de la suivre, non seulement parce que j'aime les histoires, mais de temps à autre, elle intègre des Autochtones dans le scénario. Les auteurs de cette série ne nous ont pas supprimés. Ils traitent des questions raciales contemporaines au Canada dans le cadre fictif d'un bureau d'immigration.

[TRADUCTION] D'autre part, une autre série de CBC, *Little Mosque on the Prairie*, se déroule dans une bulle. Manifestement, cette communauté musulmane en Saskatchewan n'a aucune population crie, métisse ou sioux dans cette petite ville. J'ai cessé de regarder cette émission quand j'ai constaté que nous n'étions pas intégrés dans le scénario. J'ai envoyé ma question via leur blogue; j'ai demandé aux auteurs de la série pourquoi les Autochtones de la Saskatchewan ne faisaient pas partie du scénario. Et bien sûr je n'ai pas obtenu de réponse. Ironiquement, la série a été distribuée au Moyen-Orient où la question de revendication des terres entre les Palestiniens et les Israéliens est à l'origine de conflits majeurs (ayant d'énormes conséquences mondiales); mais pourtant ici au Canada ils ne s'occupent pas des Premières nations qui contestent eux aussi la présence des immigrants sur leurs terres.¹³

Bien que je comprenne la nécessité de pouvoir écrire un scénario en toute liberté d'expression, n'est-il pas de la responsabilité déontologique des scénaristes de séries d'émissions télévisées canadiennes d'aborder les complexités rattachées au fait d'élire domicile sur les terres des Premières nations? Combien de producteurs canadiens embauchent des scénaristes autochtones pour faire partie de leur équipe d'écrivains? Quand est-ce que les producteurs canadiens cesseront de nous faire participer à titre de simples « consultants culturels » pour obtenir nos opinions/suggestions qui sont rarement intégrés et ne donnent que rarement la possibilité de présenter un compte visant à compenser le temps consacré? Quand est-ce qu'ils commenceront à nous engager pour occuper un poste formel important et productif comme directeur, directeur de photographie ou d'éditorialiste en chef? Maintenant nous sommes assez de personnes ayant un bon bagage d'expérience et de connaissances et de compétences spécialisées.

C'est compliqué, mais tout est interrelié. À l'University of Victoria, j'ai aussi établi le rapport des relations Autochtones-immigrants avec l'environnement, la terre que les gens ont choisie pour s'établir. À la conférence de Victoria, j'ai expliqué comment, dans bon nombre de cultures autochtones, il y a un concept de *redonner* ou *donner en retour* à la société — c'est à la fois compliqué et pourtant très simple. Par exemple, quand nous allons dans la nature en excursion, nous ne prenons que le nécessaire, c'est-à-dire uniquement ce dont nous avons besoin pendant cette saison-là. Si une personne se montre responsable, elle redonnera à la terre en s'assurant de tout ramasser sur le terrain; elle fera tout ce qu'il faut pour protéger la terre qui lui permet de se nourrir. Plus simplement, si nous allons couper des arbres et des branches pour construire une cabane à suer, nous offrons du tabac à l'arbre et nous lui demandons sa bénédiction tout en expliquant à quoi serviront ces branches coupées. Bien évidemment, c'est plus compliqué dans le cas des relations humaines. Bref, le fait est que nous ne pouvons pas toujours continuer à prendre et ne jamais penser à donner en retour.

Des immigrants sont venus de partout dans le monde pour s'établir dans ce pays et récolter les fruits de sa terre où coulent le lait et le miel, pour ensuite renvoyer leurs ressources financières et d'autres ressources dans leur mère patrie. Qu'est-ce qu'ils donnent en retour aux Premières nations de ce territoire? Ont-ils même pris le temps de connaître les Autochtones à qui les terres qu'ils occupent appartiennent?

Dans une démarche de guérison, une fois que le silence est rompu, que chaque partie endosse sa part de responsabilité dans l'établissement de la relation, que les parties se lient l'une à l'autre en tant que populations mutuellement respectueuses de la dignité et de l'autonomie, alors c'est l'amorce d'une relation renouvelée. Je constate que cette façon d'exister dans une nouvelle interface culturelle entre les Autochtones et toutes les communautés d'immigrés doit être initiée par des efforts conjoints de participation active à un processus de décolonisation, tout en s'engageant en même temps dans une reconquête de la culture dans les deux sociétés, ce qui à mon avis est nécessaire tant du côté autochtone que de celui des autres populations immigrantes non autochtones du Canada.

Un des aspects importants que j'ai appris de mes contacts interculturels avec des immigrants de race blanche et des immigrants de couleur, c'est qu'il est crucial d'entretenir des rapports en marge de la relation coloniale binaire connue du colonisé-colonisateur. Dans cette approche, les Autochtones sont constamment relégués au rôle de « victime », ce qui paralyse notre capacité d'assumer la responsabilité de nos actes et nous emprisonne dans des perceptions déformées par des stéréotypes communs, notamment celui du « bon sauvage », du Tonto monosyllabique d'Hollywood, de l'Indien stoïque (sculpté) servant d'enseigne aux magasins de tabac, du héros rebelle Billy Jack, de l'environmentaliste, ou encore de l'homme ou de la femme-médecine, guide spirituel possédant toute connaissance et sagesse. Vous savez, cette personne ayant toute cette énergie spirituelle « woo woo » et le pouvoir de faire de la magie!

Dans le cadre des travaux interculturels, mon principal objectif a été de rechercher et d'essayer de comprendre la signification d'une « coexistence pacifique » dans l'interface culturelle pour les Autochtones qui veulent le maintien des liens ancestraux avec leur patrie, tout en s'associant à des sociétés pluralistes pour faire partie d'un environnement assurant le développement économique durable, où ils peuvent tirer profit d'avantages économiques. Comment peut-on travailler ensemble? Comment joindre nos efforts pour s'ériger contre la machine de la mondialisation qui perpétue l'approche néocoloniale? La terre fait partie intégrante des cultures autochtones et, selon ce que je soutiens, elle est la cause de ce « silence très éloquent » qui creuse un fossé entre nous parce que « je crois que c'est fondé sur la crainte que les Autochtones réclament la restitution des terres, que la rage refoulée et exacerbée au cours des siècles finisse par exploser à un moment donné sur un territoire quelconque. »¹⁴

[TRADUCTION] Les immigrants savent que les premiers peuples du Canada ont un droit acquis à la naissance aux terres et à tout avantage tiré des ressources. Je suis profondément convaincue que le déni de ce droit et l'absence d'intégrité que les gouvernements colonisateurs ont démontrés dans leur relation avec les colonisés est au cœur même de cette peur. Ces gouvernements colonisateurs savent très bien qu'ils ont présumé un privilège et un droit à ces terres; pourtant, du coup ils ont refusé le privilège et le droit des Autochtones.¹⁵

Malgré que de nombreux Canadiens appartenant à des groupes interconfessionnels et de militants culturels en faveur de la préservation de la culture puissent, en théorie, comprendre le manque d'intégrité des gouvernements prenant pour acquis ce privilège lié aux terres ou au territoire canadien, il est difficile de prendre des mesures politiques exécutoires qui pourraient modifier le statu quo vu que les politiques de la diversité neutralisent tout véritable changement.

Au fil des années, j'ai été témoin de quelle façon nous nous sommes ralliés « si poliment » aux politiques de la diversité qui préconisent la tolérance mutuelle. J'ai assisté à des réunions où nous nous appliquions à joindre nos efforts en vue d'un objectif commun; par contre, quand vient le moment de se montrer humain dans l'établissement de relations, la plupart doivent se dépêcher, se sauvent à d'autres réunions, répondent à des appels téléphoniques/des textos ou filent vers d'autres activités *plus importantes*. Il faut certes convenir qu'une grande partie des gens engagés dans une action à orientation interculturelle/interconfessionnelle sont déjà sollicités au-delà de leurs possibilités; jusqu'à ce que nous décidions de nous donner le temps de nous connaître en tant qu'humains, j'ai l'impression que la communauté d'action revendicatrice ou militantiste restera immobilisée par les politiques visant à « régler l'aversion »¹⁶ au lieu d'adopter une approche vraiment pacifique, respectueuse et coopérative. Dans son livre, *Regulating Aversion: Tolerance in an Age of Identity and Empire*, Wendy Brown écrit, [TRADUCTION] « Il convient de noter également que, conformément à ce discours [de tolérance], le but de s'habiller à la tolérance n'est pas d'arriver à l'égalité ou à la solidarité avec les autres, mais plutôt d'apprendre comment supporter la présence des autres ».¹⁷ En tenant ses propos, Wendy Brown dit vrai, que le discours axé sur la tolérance préconisé par le libéralisme occidental régleme l'intervention de l'autre, qu'il soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'État-nation libéral-démocrate, et la notion de tolérance [TRADUCTION] « a une incidence à tous les niveaux et sur toutes les sphères de la participation citoyenne »¹⁸ tout en servant de [TRADUCTION] « substitut ou de complément à une égalité officielle avantageuse qui [peut] entraver la poursuite d'une égalité et d'une liberté vraiment significative ».¹⁹ C'est pourquoi les personnes et les groupes au sein de l'État-nation du Canada doivent établir de nouveaux modèles d'interrelation/d'interaction hors du discours de tolérance (englobant les politiques de la diversité ou multiculturelles) qui ne fait que paralyser l'achèvement d'une réconciliation significative dans une société pluraliste comme la nôtre.

Pour ma part, une partie de ce processus de réconciliation doit être de demander du temps pour établir des rapports respectueux et pour ouvrir des perspectives permettant de développer un nouveau modèle d'interfonctionnement, un modèle qui élargirait le partage multiculturel habituel de nourriture, de danse, pour nous conduire vers une réconciliation authentique. L'approche doit être multidimensionnelle et complexe; cependant, si les communautés d'immigrants et d'Autochtones ont la volonté politique et le désir, je crois sincèrement qu'il est possible de se bâtir une coexistence pacifique d'un côté comme de l'autre.

Il y a certains aspects de cet idéal qui apparaissent dans tout le pays;²⁰ il reste quand même encore des complications et des contradictions relativement à ce qu'est l'expérience de la réalité autochtone au Canada suscitant des perceptions incongrues. Les spécialistes en communication chargés de l'image des gouvernements provinciaux et fédéral au Canada perpétuent bon nombre de mythes au sujet de cette réalité. Les médias de grande diffusion gèrent les perceptions que l'opinion publique se fait de nous en écrivant à quel point nous sommes privilégiés de bénéficier d'exonération fiscale, mais par contre, ils ne traitent pas de l'arriéré de loyer en souffrance depuis tellement longtemps qui est dû à nos communautés. Si nous sommes si privilégiés, alors pourquoi le taux de suicide dans nos communautés est-il si élevé? Pourquoi les hommes et les femmes de nos communautés sont-ils surreprésentés dans la population carcérale? Pourquoi nos femmes sont-elles assassinées et disparaissent-elles des rues et des routes du pays? Pourquoi nos enfants encore aujourd'hui ne complètent-ils pas leur diplôme d'école secondaire? Et pourquoi y a-t-il encore la nécessité pour nos enfants d'avoir des familles d'accueil?

N'est-il pas arrivé pour le Canada le moment de prendre à son compte les faits d'histoire ponctués de violence envers les populations autochtones de ce territoire? Oh! Je sais qu'il y a eu en 1991 une Commission royale sur les peuples autochtones (par suite de trois guerres modernes des Indiens), puis nous avons eu droit aux excuses du premier ministre en 2008 et maintenant nous avons la Commission de témoignage et réconciliation. Voici les questions que je me pose: S'agit-il d'une autre commission que les médias usuels commenteront régulièrement en disant que son financement sort des poches des contribuables canadiens? Et s'agira-t-il encore d'un autre rapport adulé ou louangé qui garnira les étagères de nombreux bureaux de bureaucrates, auxquels les dirigeants politiques autochtones font référence dans la poursuite d'action concrètes visant à opérer des changements sociaux?

Dans ce genre de relation de violence ou dysfonctionnelle, le maltraitant compense sa victime, c'est-à-dire que si cet agresseur est un homme, il achètera des robes, des bijoux, offrira des vacances, une nouvelle auto pour s'assurer de son silence, pour s'assurer du statu quo. Je ne veux certes pas minimiser l'expérience que les Survivants des pensionnats ont vécue, mais par contre, je me demande si c'est cela qu'on a voulu faire en présentant des excuses et en accordant des compensations que certains des Survivants ont reçues pour les horreurs vécues dans leur enfance. Ont-ils été achetés?

Le temps est venu de rétablir la vérité des faits — nous NE sommes PAS l'un des groupes d'intérêts spéciaux avec qui la soi-disant libérale démocratie du Canada traite. Nous, comme Premiers peuples de ce pays, avons une position socio-politique et une position juridique unique parce que notre droit ancestral ou droit autochtone et titre aborigène sont protégés par la loi constitutionnelle au Canada. Les décideurs ou responsables de la politique de la soi-disant diversité ou des politiques multiculturelles du pays doivent reconnaître cette différence, plutôt que de nous dresser contre les autres communautés de gens de couleur.

Le temps est venu pour les deux parties de cette relation de violence, relation dysfonctionnelle, de faire évoluer les choses au Canada, de bousculer le statu quo, en promulguant une réconciliation authentique²¹ qui exige de gros efforts des deux côtés. Les Autochtones font leur part lentement mais sûrement — en s’engageant dans leur propre guérison, celle des familles, des communautés et des nations. Quand le Canada accroîtra-t-il ses efforts et commencera-t-il à élaborer des politiques en vue d’un véritable tournant, non pas en vue de gérer la façon dont il tolère notre présence? Qu’est-ce que chaque groupe d’immigrants fera pour nouer des relations avec les peuples autochtones des terres où ils résident?

Notes

- 1 Stephen Harper a fait cette déclaration à la réunion du G20 à Pittsburgh, Pennsylvanie, en septembre 2009, consécutivement à sa présentation d’excuses aux Survivants des pensionnats à la Chambre des communes en 2008. Extrait le 4 avril 2010 de Harsha Walia Blog à : <http://communities.canada.com/vancouverun/blogs/communityofinterest/archive/2009/09/28/really-harper-canada-has-no-history-of-colonialism.aspx>
- 2 Christian, D. et V. Freeman (2010). The history of a friendship or some thoughts on becoming allies. Dans L. Davis (ed.). *Alliances: Re/Envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 3 Je dis « consciemment » parce que, dans mon enfance, j’ai lu *Black Like Me* de John Howard Griffin. Je me rappelle avec précision me cacher sous les couvertures pour lire ce livre avec une lampe de poche. Je me demande si cela a coïncidé avec mon questionnement au sujet de la race? Griffin, John Howard (1961). *Black Like Me*. New York, NY: Houghton Mifflin.
- 4 Christian et Freeman (2010).
- 5 Le corporal Lemay a été tué à Oka en 1990. En 1995, alors que Gustafsen Lake se passait en Colombie-Britannique, Dudley George a été tué à Ipperwash Park en Ontario.
- 6 Christian et Freeman (2010).
- 7 Freeman est l’auteur de : Freeman, V. (2000). *Distant Relations: How My Ancestors Colonized North America*. Toronto, ON : McClelland & Stewart Ltd.
- 8 Christian et Freeman (2010:381).
- 9 J’ai rédigé un article pour le numéro d’automne de *Rice Paper Magazine* en 2004 traitant des aspects de la relation historique entre les Autochtones et les Chinois. Je l’ai intitulé « Is it Racism or is it Xenophobia? » Et les éditeurs ont changé le titre pour « Articulating the Silence ». Se reporter à : Christian, Dorothy (2004). Articulating the Silence. *Rice Paper Magazine* 9(3):22-31.
- 10 Christian, D. (2008:19). Remapping Activism (transcription de l’exposé présenté le 28 août 2004). *West Coast Line* 42(1):15-20.
- 11 Il serait prudent de reconnaître que, dans le cadre de ma recherche sur les relations Autochtones-Chinois au Canada, j’en suis venue à comprendre les complexités de la diaspora chinoise très diversifiée et j’ai aussi compris que la communauté chinoise n’est pas un groupe monolithique. Il y a des immigrants chinois dont les familles sont venues à la fin des années 1800 et des vagues successives d’immigration comprennent des Chinois de Singapour, de Taiwan, de Hong Kong et de la Chine. La diversité de la diaspora chinoise est la source d’expériences culturelles uniques et historiques expliquant pourquoi ils ont choisi de venir s’établir sur ces terres.
- 12 La conférence, The 1907 Race Riots and Beyond: A Century of TransPacific Canada, a été organisée conjointement par University of Victoria, University of British Columbia et Simon Fraser University et tenue sur le campus en ville de SFU.
- 13 L’information sur la distribution (syndication) de *Little Mosque on the Prairie* a été extraite en février 2009 de : <http://www.theglobeandmail.com/servlet/story/RTGAM.20070109.wlivezarqao110/BNStory/specialComment/home>

- 14 Christian et Freeman (2010:381).
- 15 Christian et Freeman (2010:381).
- 16 Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 17 Brown (2006:184). L'analyse critique de Wendy Brown sur le discours de la tolérance et la façon dont il influe sur les démocraties libérales modernes mérite qu'on lui consacre tout un chapitre, voire même qu'on rédige un livre à ce sujet, sous l'angle des résultats qui touchent les populations autochtones au sein de démocraties soi-disant libérales à l'heure de la mondialisation.
- 18 Brown (2006:8).
- 19 Brown (2006:9).
- 20 À la conférence de 2006 Re-Envisioning Relationships Conference à Trent University, j'ai pu prendre connaissance de nombreux projets au pays où des Autochtones et des non Autochtones joignent leurs efforts pour une coexistence pacifique en établissant des alliances hors de la relation coloniale habituelle. Ces efforts sont documentés dans : Davis, Lynne (éd.) (2010). *Alliances: Re/Envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, ON : University of Toronto Press.
- 21 Le cadre théorique d'après ce que je crois être une «réconciliation authentique» vient de: Sutherland, Jessie (2005). *Worldview Skills: Transforming Conflict from the Inside Out*. Sooke, C.-B. : Worldview Strategies Publications. Se reporter aux pages 19-40.

À quoi ressemblerait la restitution et la régénération du point de vue de l'eau?

Dans son cours supérieur ou en amont, *stal'əw*,¹ appelé aussi le fleuve Fraser, est d'un jade clair translucide, un liquide magique.

Fraser Crossing est le point le plus éloigné le long du fleuve Fraser qu'on peut facilement atteindre en auto sans avoir à faire une marche à pied d'une journée dans les montagnes Rocheuses. Récemment, je suis allée là-bas au cours d'un voyage pour rendre visite au *stal'əw*, rendre hommage à ce fleuve qui coule sans cesse depuis environ 12 millions d'années,² qui a fait naître le paysage de l'endroit où je vis, qu'on appelle aussi Vancouver.

À ce gué du Fraser, ce que j'ai découvert en plus du beau fleuve en plein essor m'a bouleversée: un oléoduc de haute pression a été construit en dessous de la rivière.

Il y a dans ce qu'on est convenu d'appeler «une zone de nature protégée ou de nature sauvage» du parc provincial Mount Robson, la Trans Mountain Pipeline qui est déjà très florissante.³ En fait, un nouveau oléoduc de 30 à 36 pouces de diamètre a été installé le long de l'ancien oléoduc de 24 pouces de diamètre, ce qui contribue à accélérer l'extraction du pétrole des sables bitumineux. La pipeline élargie va de Hinton, Alberta, à Tête Jaune Cache, Colombie-Britannique.⁴

Actuellement, je fais des recherches sur les significations de l'eau et, ce que le fleuve m'a appris au cours de ce voyage, c'est qu'il est en danger à cause de l'industrie pétrolière.

La veille du jour où j'ai commencé à rédiger cet essai, du pétrole s'est échappé d'une pipeline au Michigan déversant environ 3 millions de litres dans ce qu'on appelle judicieusement Battle Creek et Kalamazoo River.⁵

Des mois précédant la rédaction de l'essai, nous avons tous entendu parler du déversement de pétrole ou de la terrible et énorme marée noire dans le golfe du Mexique.

Peut-on seulement imaginer le désastre que nos fleuves courent avec les pipelines si un tremblement de terre survient dans le littoral du Pacifique ou sur la côte du Pacifique, le long de la ceinture de feu du Pacifique.

Vous devez vous demander ce que tout cela a à voir avec la vérité et la réconciliation?

Tout, en ce qui me concerne. Et, je suggérerais, en ce qui vous concerne aussi.

Bon nombre des auteurs de *Réponse, responsabilité et renouveau*⁶ ont fait remarquer que la présentation d'excuses officielles pour les préjudices causés par le régime

des pensionnats sans actions adaptées serait dénuée de sens et pourrait en réalité entacher la crédibilité du gouvernement canadien. Ces gens de réflexion, des théoriciens comme Waziyatawin, Ian Mackenzie ou Valerie Galley, tous affirment qu'il est impératif de passer à des actions concrètes. Roland Chrisjohn et Tanya Wasacase sont d'avis que témoigner à la Commission de témoignage et réconciliation sans qu'il n'y ait des changements structurels significatifs en même temps se comparerait à donner un placebo aux Survivants des pensionnats.⁷ Tout comme Alfred Taiaiake le souligne avec perspicacité, la réconciliation sans la restitution ne peut qu'entraîner la perpétuation de l'injustice. Il écrit : « Quand je parle de restitution, j'entends par là que nous nous rétablissons comme peuple, comme personnes, que nous rétablissons notre pouvoir spirituel, notre dignité, de même que notre assise économique, en vue de parvenir à l'autonomie. »⁸

Quiconque ayant même seulement un peu de connaissances en écologie ne prend pas de temps avant de bien comprendre que l'économie est dépendante de l'environnement, de la santé de la terre, des bassins versants. Le tort que la violence systémique causée par la colonisation a tenté de faire visait à rompre les rapports étroits entre les Autochtones et les bassins versants longeant les terres dont ils sont originaires. Cette tentative a échoué, mais elle [la violence systémique coloniale] n'a pas abandonné, cette pipeline en dessous du Fraser nous le rappelle; en plus, maintenant Enbridge veut construire un oléoduc jusqu'à Kitimat sur la côte Pacifique en dépit d'une forte lutte et mobilisation des Premières nations,⁹ dans tout ce réseau qu'on pourrait qualifier de « Colombie des Autochtones ».

Si le gouvernement ayant présenté des excuses pour l'établissement et les sévices des pensionnats était sincère, il refuserait de continuer à infliger des préjudices et des violences en notre époque moderne aux collectivités autochtones. Pour qu'il y ait renouvellement des relations, le gouvernement doit s'efforcer de bien saisir la perspective ou vision du monde des Autochtones et d'agir en conformité avec cette vision, c'est-à-dire le respect des terres et des bassins versants considérés comme des forces sources de vie, et non pas simplement des ressources à être exploitées et contrôlées.

De nos jours, les contestations/pressions, les luttes des Autochtones pour protéger la terre se poursuivent partout sur le continent. Qu'il s'agisse des Chipewyan et des Cris qui sensibilisent, font comprendre ou dénoncent les effets des gisements de sables bitumineux dans le Nord de l'Alberta¹⁰, des protestations des Secwepemc contre le centre de ski Sun Peaks Ski Resort,¹¹ de la lutte de Kitchenuhmaykoosib Inninuwug (KI) contre la mine du platine¹² et de la bataille des Innus contre les tentatives de l'Hydro Québec pour bâtir un barrage sur la Romaine,¹³ les Autochtones et leurs alliés joignent leurs efforts pour protéger la terre et ses bassins pour les futures générations d'Autochtones et de non Autochtones.

Au cours de la présente année (2011), les nations Tsilhqot'in Nation, Esketemc First Nation, Canoe Creek Band et Northern Shuswap Tribal Council ont gagné une

bataille pour la protection de la vie de Teztan Biny, ou Fish Lake, près de Williams Lake.¹⁴ Par suite d'une évaluation environnementale fédérale ayant indiqué que l'exploitation d'un gisement or-cuivre projetée par Taseko Mines pouvait 'avoir pour résultat une incidence environnementale nuisible' sur l'eau et les terres qui sont nécessaires à la vie de ces Premières nations,¹⁵ la mine a cessé ses activités en novembre 2010. Toutefois, il est important de se rappeler que l'existence de Teztan Biny (Fish Lake) avait été compromise en raison de la modification en 2002 de la *Loi sur les pêches*, une disposition de sauvegarde ou d'exception désignée sous l'annexe 2, qui autorise des points d'eau douce d'être reclassifiés comme des « bassins d'accumulation des résidus » de mines. Vu que quinze autres points d'eau douce au Canada continuent d'être considérés comme des points de déversement de résidus devenus toxiques, l'annexe 2 doit absolument être révoquée le plus tôt possible.¹⁶

Violenter des populations et la nature ou la terre à laquelle elles appartiennent n'est pas chose du passé. Ces actes se continuent aujourd'hui, voire même de façon accélérée. Des excuses dignes de ce nom comporteraient aussi un moratoire sur l'extraction des sables bitumineux, sur les gisements miniers, sur l'établissement de barrages, sur le *fracking* (procédé de fracturation, p. ex., gaz de schiste),¹⁷ dans le contexte de ce qu'on appelle « les développements » qui empoisonnent et détruisent les bassins versants des fleuves et de leurs affluents des collectivités autochtones, non autochtones et aussi non humaines. Les canards, les loups, les guillemots marbrés, les saumons, les cèdres, les grenouilles, les géomys, les ours et les castors ont autant le droit à des eaux et à une nature non contaminées que les humains.

John Ralston Saul dans *Réponse, responsabilité et renouveau* soutient que la majeure partie des non Autochtones veulent le changement et la réconciliation avec les Autochtones, mais ils ne savent pas « comment s'y prendre ».¹⁸ Une des barrières qu'il identifie est l'absence d'un plan de changement. J'aimerais lui répondre qu'une façon d'évoluer ensemble, en paix et avec respect, c'est de concentrer nos efforts en coopération pour nous assurer d'une eau saine, propre, cette eau qui est la source de toute vie.

Adopter cette optique hydrologique a l'avantage de respecter le savoir et savoir-faire des Autochtones, ce qui a été bien documenté et largement expliqué par Michael Blackstock, Ardith Walkem, Dorothy Christian, Jeannette Armstrong, Marlowe Sam, Cheryl Darlene Sanderson et Josephine Mendamin, pour ne nommer que quelques-uns des gardiens des enseignements ou des connaissances autochtones.¹⁹ De plus, cette perspective ouvre une voie bien éclairée pour les non Autochtones, nombreux parmi eux étant de plus en plus soucieux au sujet de l'avenir et de l'environnement à une époque de réchauffement planétaire et de ses répercussions, de la pollution généralisée et d'une consommation rampante.

Mener une action commune centrée sur les bassins des fleuves et de leurs affluents est un bon moyen de nous orienter vers le changement de paradigme que John Ralston Saul nous invite tous à envisager.

Dans le bassin du *stal'əw* (Fraser), on peut apercevoir Vancouver comme un centre urbain qui a été modernisé, industrialisé et embourgeoisé par des mouvements d'affaires du marché mondial des capitaux et par la migration de la main d'oeuvre. Par ailleurs, en adoptant une autre perspective tout aussi valide, Vancouver est une terre non cédée du Salish du littoral, qui est encore la région originaire des Premières nations Squamish, Musqueam et Tsleil Watuth qui possèdent des connaissances culturelles sur la terre et l'eau bien antérieures à l'arrivée des colons/envahisseurs/immigrants²⁰ et des connaissances qui excèdent les leurs. En tant que non Autochtone, une invitée non sollicitée, c'est avec beaucoup d'attention que j'évolue respectueusement et humblement dans cette longue démarche d'instauration d'une société pacifique en dépit des violences extrêmes dont moi et toute personne vivant sur cette terre avons hérité des conséquences.

Une des principales stratégies que j'ai trouvée inspirante est cette façon de voir la vie à travers l'esprit des grandes eaux. D'où l'eau vient-elle? Où va-t-elle? Qu'est-ce qu'on lui fait alors qu'elle traverse la ville? L'eau que j'avale aujourd'hui a pu auparavant flotté dans des nuages de pluie au-dessus de la mer de Chine méridionale, ou elle a abouti dans le tourbillon/remous du Pacifique Nord, un courant océanique qui retient une collection de déchets en plastique flottant dans l'océan Pacifique et faisant, dit-on, le double en étendue de l'État du Texas. La moitié de l'oxygène que je respire est générée par le plancton dans l'océan;²¹ je suis donc reliée à la flore et à la faune, au microcosme comme au macrocosme, de toutes sortes de façons que la science occidentale ne fait que commencer à préciser, alors que ces phénomènes avaient déjà été souvent décrits dans les récits des Autochtones. L'eau m'enseigne l'interdépendance, une conception du monde commune chez les Autochtones.

J'ai commencé à suivre cette voie des grandes eaux, de leur bassins, à l'invitation d'une amie-soeur-compagne d'armes, Dorothy Christian, qui a organisé il y a quelques années avec Denise Nadeau un événement qu'on a appelé *Protect Our Sacred Waters*. J'ai eu le grand privilège et l'honneur de recevoir ses enseignements sur l'eau.

Selon la perspective des grandes eaux, fleuves et affluents, on peut s'imaginer le Canada divisé en cinq régions, se déversant dans l'océan Pacifique, l'océan Atlantique, l'océan Arctique, la baie d'Hudson et un peu dans le golfe du Mexique. Donc, d'après cette perspective, je comprends que l'eau circule toujours, me reliant à des endroits que je ne vois pas, mais dont je suis fortement tributaire et qui exercent une influence. Nous ferions mieux de retenir que le corps humain contient environ 60 pour cent d'eau;²² être plus sensibilisés à la dynamique de l'eau peut contribuer à établir une culture de paix et une interdépendance respectueuse. Il a été dit que «les rivières de l'intérieur cherchent à rejoindre les fleuves à l'extérieur».²³

J'ai lu que, dans la langue Musqueam, les verbes changent de forme selon l'endroit où le parlant se situe par rapport à l'eau.²⁴ Ces verbes indiqueront si le parlant est en

aval ou en amont, si la rivière ou le fleuve se situe devant lui ou derrière lui. La langue automatiquement incite à porter une attention particulière, intime, à l'eau comme partie intégrante d'une prise de conscience quotidienne. Cette constatation m'amène directement à une deuxième stratégie importante à laquelle je veux réfléchir comme personne non autochtone.

Valerie Galley m'a souligné avec sagesse que toute action significative entraîne forcément la reconnaissance du statut officiel des langues autochtones comme cela a été fait dans les Territoires du Nord-Ouest avec le chipewyan, le cri, le dogrib, le gwich'in, l'inuktitut et le slavey. Elle fait remarquer qu'en remontant en 1988, on constate que l'Assemblée des Premières nations avait déjà recommandé que cette reconnaissance soit faite au niveau fédéral et que « le gouvernement fédéral devrait considérer les langues autochtones à égalité avec le français là où il est question d'allocations budgétaires ». ²⁵ Au contraire, en 2006, nous avons vu la ministre conservatrice de Patrimoine canadien, Bev Oda, faire une coupure de 160 millions \$ aux fonds alloués de 172,7 millions \$ qui avait été alloué par les libéraux pour la revitalisation des langues autochtones sur une période de 11 ans. ²⁶

Compte tenu que je sais combien précieuse est pour moi ma langue maternelle, le cantonais, je veux appuyer la capacité multilingue au Canada. Pour rester vivantes, les langues doivent être parlées tous les jours. Je voudrais encourager les personnes parmi nous qui ont cette passion pour les langues d'envisager sérieusement apprendre une langue autochtone. Si j'avais appris le Siksikaitipowahsin (la langue des Pieds-Noirs), ²⁷ ou le tsuut'ina, ou le cri, de même que le français dans mon enfance, je crois que ma capacité à établir la culture de paix que nous souhaitons serait encore renforcée, enrichie par les capacités relationnelles et les sensibilités propres à chaque langue.

En tant que Chinoise canadienne, j'admets m'être sentie en 2008 très ambivalente en entendant les excuses prononcées par le premier ministre Stephen Harper. D'une part, je souhaitais sincèrement que ce soit une indication que le gouvernement fédéral allait finalement tenir compte des expériences et des connaissances des Autochtones. D'autre part, considérant à quel point un grand nombre de personnes portent un regard sceptique sur le régime politique, je n'étais pas convaincue de la sincérité de ces excuses. Je voulais être convaincue, mais instinctivement et en mon for intérieur, je n'avais pas tellement confiance. Ce sceptisme a été renforcé au moment où le premier ministre Harper a déclaré que le Canada n'avait pas de passé de colonialisme au sommet du G20 à Pittsburg en 2009, un an après ses excuses pour les pensionnats. ²⁸ Cette inadéquation ou cette coupure grave de la violence historique infligée à l'intérieur du Canada et le capitalisme contemporain — selon les voies et moyens habituels (gisements miniers, exploitation de la terre, la contamination des eaux à l'intérieur des frontières) — est vraiment dérangeante. Ainsi, présenter des excuses ressemble plutôt à une tactique politique dans le but de repousser l'expérience vécue par les Autochtones dans un quelconque passé irrécupérable, de

barrer la route à cette page d'histoire pour que les affaires s'activent, que les gens ne s'occupent pas de la violence coloniale encore bien présente aujourd'hui. Cela prend plusieurs générations pour que des collectivités se remettent de telles violences; il est donc important de ne pas causer plus de dommages à la terre/à la nature alors qu'on est en processus de guérison. La guérison des gens passe par l'assainissement de la terre et des eaux.

Un autre symptôme de cette coupure entre le présent et le passé est le taux alarmant d'enfants autochtones qui continuent d'être placés en milieu substitut familial par les organismes gouvernementaux encore aujourd'hui. Plus de la moitié des enfants enlevés du milieu familial d'origine et placés en foyer d'accueil sont autochtones; le cas récent de Loni Edmonds indique qu'il existe des cas où les enfants autochtones sont enlevés à leurs parents sans qu'il n'y ait de procédure établie ou de consentement.²⁹ La Federation of Aboriginal Foster Parents (Fédération des parents de foyers d'accueil autochtones) relève les données suivantes : [TRADUCTION] «Entre les années 1995-2001, il y a eu une augmentation de 71,5 pour cent du nombre d'enfants indiens inscrits dans les réserves en placement familial».³⁰ Beaucoup d'observateurs ont avancé l'idée qu'une partie des sommes dépensées pour le placement en famille d'accueil aurait une incidence plus directe si cet argent était consacré à l'aide aux familles autochtones visant à rester ensemble et désireuses de garder leurs enfants et en prendre soin.

J'ai mentionné précédemment que le corps humain contient environ 60 pour cent d'eau; ainsi la façon dont le bassin ou les eaux entourant Turtle Island ont été endiguées pour former un barrage, déviées et sujettes à des manoeuvres, peut être comparée à la manière dont nombre d'Autochtones continuent à voir leurs familles brisées, dominées et réorganisées par l'appareil étatique colonial. Qu'il s'agisse de l'eau nécessaire à la vie de l'organisme humain ou des grands bassins fluviaux comme tels, le délire expansionniste ou impérialiste impose ses propres solutions et tient pour acquis à tort que sa perspective et ses moyens d'agir sont les meilleurs sans faire aucun véritable effort pour écouter et pour apprendre des personnes et des éléments déjà en place.

Actuellement, j'observe avec beaucoup d'attention ce qui arrive aux bassins fluviaux et aux enfants autochtones à Turtle Island parce qu'en bout de ligne, c'est ce qui déterminera si les excuses présentées auront véritablement du poids, sur le plan du respect à l'égard du passé, du présent et de l'avenir des Autochtones. Cela permettra aussi d'établir jusqu'à quel point le Canada est vraiment démocratique et juste — s'il s'agit de la société qu'on a à l'esprit, celle fondée sur de l'eau saine pour tout le monde et des enfants en bonne santé partout.

Notes

- 1 C'est l'épellation Musqueam (en aval du fleuve) donnée à l'amont du fleuve *Stó:lō*, en remerciements à Victor Guerin de la Première nation Musqueam.
- 2 Bocking, Richard (1997:3). *Mighty River: A Portrait of the Fraser*. Vancouver, BC: Douglas & McIntyre.
- 3 Kinder Morgan (2007). TMX - Anchor Loop Project Frequently Asked Questions. Juillet 2007. Extrait le 28 décembre 2010 de : http://www.kindermorgan.com/business/canada/tmx_documentation/FAQ_v7.doc
- 4 Pipeline to the Pacific. *The Edmonton Journal* (le 3 novembre 2007). Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://www.canada.com/edmontonjournal/news/business/story.html?id=31c8d460-da17-4d52-af2b-a3b134b5c905&k=58903>. Bien que l'ancien oléoduc de 24 po. soit actuellement inactif, il peut être réactivé dans l'avenir.
- 5 McCarthy, Shawn (le 28 juillet 2010). Enbridge spill yields fresh ammo for oil sands critics. *The Globe and Mail*. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://www.theglobeandmail.com/globe-investor/enbridge-spill-yields-fresh-ammo-for-oil-sands-critics/article1654445/>
- 6 Se reporter aux auteurs mentionnés dans Younging, Gregory, Jonathan Dewar et Mike DeGagné (éds.) (2009). *Réponse, responsabilité et renouveau : Cheminement du Canada vers la vérité et la réconciliation*. Ottawa, ON. Fondation autochtone de guérison.
- 7 Chrisjohn, Roland et Tanya Wasacase (2009:226). Demi-vérités et faussetés : emploi de la rhétorique pour la « présentation des excuses » et la Commission de vérité et de réconciliation. Dans *Réponse, responsabilité et renouveau* : 241-255.
- 8 Alfred, Taiaiake (2009:182-183). Restitution est la véritable voie de justice pour les Autochtones. Dans *Réponse, responsabilité et renouveau* : 201-210.
- 9 Forest Ethics (2010, April 1). First Nations in BC Declare Opposition Against Enbridge's Northern Gateway Pipeline. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://www.forestethics.org/first-nations-in-bc-declare-opposition-against-enbridges-northerngateway-pipeline>
- 10 Voir par exemple : Oil Sands and Truth (le 29 avril 2008). Intervention at the United Nations by the Athabasca Chipewyan and Mikisew Cree First Nations. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://oilsandstruth.org/intervention-united-nationsathabasca-chipewyan-and-mikisew-cree-first-nations>
- 11 Voir par exemple : Kennedy, Tehaliwaskenhas Bob (le 30 mars 2007). Spotlight on Aboriginal Rights: Nicole Manuel and Beverly Manuel. *Turtle Island Native Network News*. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://www.turtleisland.org/news/newssecwepemc.htm>
- 12 Voir par exemple : KI Wins Huge Victory over Ontario Mining Company (le 31 juillet). *Ecojustice*. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://www.ecojustice.ca/mediacentre/press-releases/ki-wins-huge-victory-over-ontario-mining-company>
- 13 Se reporter à : Innu Seek to Block Romaine Hydro Project (le 7 mai 2010). Extrait le 28 décembre 2010 du site Web de CBC News : <http://www.cbc.ca/canada/montreal/story/2010/05/07/mtl-romaine-injunction.html>
- 14 Se reporter à : Victory for Teztan Biny (Fish Lake)! (2010). Extrait le 28 décembre 2010 du site Web RAVEN: Respecting Aboriginal Values and Environmental Needs : <http://www.raventrust.com/projects/fishlaketeztanbiny.html>
- 15 Canadian Environmental Assessment Agency (le 2 juillet 2010). *Executive Summary: Report of the Federal Prosperity Review Panel*. Extrait de : <http://www.ceaa.gc.ca/050/documents/43937/43937E.pdf>
- 16 Se reporter à : Why is the Canadian Government Letting Mining Companies Turn Lakes into Toxic Dumps? Extrait le 28 décembre 2010 du site Web de The Council of Canadians/ Le conseil des Canadiens : <http://www.canadians.org/water/issues/TIAs/index.html>. Se reporter aussi à : Milewski, Terry (le 16 juin 2008). Lakes across Canada face Being Turned into Mine Dump Sites. Extrait le 28 décembre 2010 du site Web de CBC News : <http://www.cbc.ca/canada/story/2008/06/16/condemned-lakes.html>

- 17 Ce terme fait référence à la pratique désignée sous fracturation hydraulique, dont on a appris que ce procédé émettait des substances cancérigènes (humaines) comme le benzène.
- 18 Saul, John Ralston (2009:311). Réconciliation : Quatre barrières au changement de paradigme. Dans *Réponse, responsabilité et renouveau* : 345-356.
- 19 Voir ce qui suit : 1) Le site Web de Mother Earth Water Walk (extrait le 28 décembre 2010 de : <http://motherearthwaterwalk.com/>); 2) Armstrong, Jeannette (2005). Siwilkw. Dans Sandra Laronde éd.), *Sky Woman: Indigenous Women Who Have Shaped, Moved, or Inspired Us*. Penticton, BC: Theytus; 3) Blackstock, Michael (2001). Water: A First Nations' Spiritual and Ecological Perspective. *Perspectives: BC Journal of Ecosystems & Management* 1(1):1-14; 4) Christian, Dorothy et Denise Nadeau (juin 2007). Protect Our Sacred Waters. *Common Ground* (extrait de : http://commonground.ca/iss/0706191/cg191_waters.shtml); 5) Pherre, Merrell-Ann (2009). *Denying the Source: The Crisis of First Nations Water Rights*. Calgary, AB: Rocky Mountain Books; 6) Sam, Marlowe (le 15 mars 2008). Okanagan water systems: A historical retrospect of control, domination and change. Communication présentée dans le cadre de Ways of Being in the Academy: 6th Annual Indigenous Graduate Students Symposium, University of British Columbia, Vancouver, BC; 7) Sanderson, Cheryl Darlene (2008). *Nipiy Wasekimew/Clear Water: the Meaning of Water, from the Words of the Elders*. Thèse de doctorat, Simon Fraser University, Vancouver, BC; (8) Walkem, Ardith (2007). The land is dry: Indigenous peoples, water, and environmental justice. Dans Karen Bakker (éd.). *Eau Canada*. Vancouver, BC: UBC Press.
- 20 Maracle, L. (2004). Goodbye, Snauc. Dans T. Cardinal, T. Highway, B. Johnston, T. King, B. Maracle, L. Maracle, J. Marchessault, R.A. Qitsualik et D.H. Taylor, *Our Story: Aboriginal Voices on Canada's Past*. Toronto, ON: The Dominion Institute, Anchor Canada: 201-219.
- 21 Mitchell, Alanna (2009:27). *Sea Sick: The Global Ocean in Crisis*. Toronto, ON: McClelland and Stewart. Se reporter aussi à : TEDx Great Pacific Garbage Patch (le 6 novembre 2010) pour en savoir plus sur la pollution causée par les déchets plastiques dans l'océan. Extrait de : <http://www.tedxgreatpacificgarbagepatch.com/>
- 22 Suzuki, D., avec A. McConnell et A. Mason (2007:91). *The Sacred Balance: Rediscovering Our Place in Nature, Updated & Expanded*. (3^e éd.). Vancouver, BC: Greystone Books.
- 23 Sandford, Robert (2009:11). *Restoring the Flow: Confronting the World's Water Woes*. Calgary, AB: Rocky Mountain Books.
- 24 Zandberg, Bryan (le 23 mars 2007). Reviving a native tongue. *The Tyee*. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://thetyee.ca/News/2007/03/23/RevivingANativeTongue/>
- 25 Galley, Valerie (2009:249). Réconciliation et la revitalisation des langues autochtones. Dans *Réponse, responsabilité et renouveau* : 267-286.
- 26 Galley (2009:253).
- 27 Bastien, Betty (2004). *Blackfoot Ways of Knowing: The Worldview of the Siksikaitisipi*. Calgary, AB: University of Calgary Press.
- 28 Se reporter à : Prime Minister Harper Denies Colonialism in Canada at G20 (le 29 septembre 2009). *Canadian Business Online*. Extrait le 28 décembre 2010 de : http://www.canadianbusiness.com/markets/cnw/article.jsp?content=20090929_172501_0_cnw_cnw
- 29 Jones, Joseph (le 27 juillet 2010). BC Authorities Snatch Three-Day-Old Indigenous Baby. *Vancouver Media Co-op*. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://vancouver.mediacoop.ca/story/bc-authorities-s snatch-three-day-old-indigenous-baby/4303> (J'ai appris que ce cas était actuellement sous enquête par les représentants de BC Representative for Children and Youth.)
- 30 Se reporter au site Web de la Federation of Aboriginal Foster Parents. Extrait le 28 décembre 2010 de : <http://www.fafp.ca/fosterparentinfo.shtml>

Des récits rattachés à *The Little Black School House*

Introduction

Cet article explore l'histoire et le souvenir vivace des écoles du Canada où la ségrégation des Noirs a été appliquée; nous traitons aussi de la lutte des Afro-canadiens pour s'assurer de l'accessibilité de leurs enfants à toutes les possibilités éducatives promises par la société canadienne. En faisant des pressions, des revendications, en léguant leur résistance active, et à force d'ardeur au travail, les enseignants, les dirigeants de la communauté et les parents se sont battus pendant plusieurs générations pour transformer cette « promesse » de liberté en réalité.

Les Canadiens ne peuvent plus entrer dans la danse du déni des souffrances qu'a entraînées l'expulsion des enfants autochtones et inuits, enlevés de force de leur famille; l'unique but de ces enlèvements était de les placer dans des établissements résidentiels où l'isolement et la ségrégation étaient appliqués. Ce qu'on a appelé des « écoles » n'avait aucun rapport avec l'environnement éducatif attentionné, enrichissant et constructif que ce mot évoque. Plus précisément, c'étaient des endroits, *sites institutionnels inscrits dans la mémoire* où il y a eu un régime d'abus et de racisme. Pourquoi cela s'est-il produit? En un mot, la race: la classe implantée par la société, et non celle d'origine biologique, qui s'est stratifiée et a des conséquences négatives sur les personnes depuis des générations. Voici le concept que le théoricien W.E.B. Dubois a décrit en s'exprimant ainsi, [TRADUCTION] « le problème du vingtième siècle, c'est le problème de la discrimination raciale ». ¹ Ce qui n'est pas très répandu ou ce qu'on a oublié, c'est que, dans deux provinces canadiennes, à cause de leur race, un assez grand nombre d'enfants afro-canadiens ont été obligés par la loi de fréquenter un système d'enseignement où la ségrégation était appliquée.

La juriste Constance Backhouse explique qu'à partir du milieu du dix-neuvième siècle, les élèves de race blanche et les élèves de race noire pouvaient selon la loi être séparés. Les lois de la Nouvelle-Écosse et de l'Ontario ont autorisé cette séparation. ² L'historien James W.St.G. Walker souligne en plus que :

[TRADUCTION] Par le jeu de circonstances et des attitudes du public, une séparation des races a été établie au Canada, ce qui a eu une incidence sur la vie économique et sociale des Noirs. Des efforts divers visant à sanctionner en droit cette ségrégation ont échoué partout, sauf dans un champ important: les Noirs se sont vus refuser l'égalité au niveau de l'accès aux écoles publiques en Nouvelle-Écosse et en Ontario et cette séparation a été reconnue par la loi. C'est donc en éducation qu'il y a eu la plus importante manifestation de discrimination raciale de l'histoire canadienne. ³

Ces écoles réservées uniquement aux Noirs ont été établies dans les régions rurales de la Nouvelle-Écosse et du sud de l'Ontario et, bien que ce n'ait été légalement obligé par la loi, il y a eu un nombre limité d'écoles pour les Noirs au Nouveau-Brunswick, en Alberta et en Saskatchewan où des populations comparativement moins nombreuses de descendance africaine vivaient. ⁴

« Les préjugés exercés à l'égard des personnes en raison de leur couleur ou de leur race », dirigés contre les descendants asiatiques et africains, ont été codifiés dans les documents gouvernementaux, de même qu'ils ont été instigateurs de mesures pour essayer de dissuader ces personnes d'entrer au Canada. Dans la première partie du vingtième siècle, le premier ministre MacKenzie King a exemplifié l'attitude prédominante du préjugé racial en déclarant que le Canada était « le pays de l'homme blanc ». ⁵ En 1849, l'Ontario a modifié sa *loi scolaire* pour autoriser des écoles séparées destinées aux enfants noirs. En Nouvelle-Écosse, en 1865 ⁶, la législation autorisait les fonctionnaires à établir des écoles séparées.

En dépit d'informations probantes, factuelles et documentées qui affirment le contraire, nous faisons encore face au sentiment général que, à la différence des États-Unis où la *race* est une caractéristique fondamentale de la société américaine, le préjugé racial joue un moins grand rôle au Canada. Si nous acceptons jusqu'à un certain point cette analyse, il devient plus facile de comprendre qu'on soit bouleversé et renversé de voir que des événements racistes ou des conflits raciaux, comme un professeur blanc *maguillé en noir* dans un vidéo, une croix brûlée ou des gens revêtus du costume du Ku Klux Klan, passent au bulletin de nouvelles nationales. Ils sont qualifiés « d'incidents isolés » ou « considérés comme une farce ». ⁷ Cette logique fonctionne si nous nous persuadons, ou sommes persuadés que la race est un indicateur insignifiant et qu'elle a joué un certain rôle négatif dans la nation canadienne. Nous pouvons condamner ces événements sans bien comprendre les causes historiques du racisme. ⁸

La ségrégation raciale dans le monde de l'éducation est étroitement associée à des concepts de suprématie blanche. Les comportements et les actes qui sont ressortis de ces croyances ont conduit à la déshumanisation des Premières nations, à la ségrégation des Afro-canadiens et des Canadiens d'origine asiatique, de même qu'à un traitement immoral des membres les plus vulnérables de notre société : les enfants.

Bien que les mauvais traitements à l'égard des enfants de couleur ne puissent être réduits, ni même être comparés directement aux horreurs qu'ont vécues les enfants autochtones et inuits, il n'en reste pas moins que les croyances fondamentales liées au racisme qui ont conduit à la ségrégation raciale sont les mêmes; et ces conceptions racistes n'ont pas diminué même après l'adoption et la proclamation de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) le 10 décembre 1948, dont la clause 26 se lit comme suit :

Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental... Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix... Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants. ⁹

Pour bon nombre d'élèves canadiens, ce droit a été refusé uniquement en raison de la race. Des préjugés raciaux, associés à des circonstances économiques graves, ont eu pour conséquences que beaucoup de personnes de race noire ayant grandi pendant la

première partie du vingtième siècle ont abandonné leurs études avant d'avoir terminé leur neuvième année; certains ont quitté avant d'avoir atteint la cinquième ou sixième année.

Pour ces élèves, les aspirations à des études supérieures et à un éventail de professions ont été réprimées parce que les portes étaient généralement fermées. L'éducateur et ministre baptiste africain Dr W.P. Oliver l'a fait remarquer sans ménagement quand il a dit:

[TRADUCTION] Les écoles ségréguées sont une barrière aux relations entre groupes. Elles sont un symbole manifeste de la séparation, de même qu'un déni du droit « de faire partie d'une société ». Ce type d'écoles est devenu le timbre d'approbation de l'apartheid mental qui existe dans l'esprit de beaucoup de Blancs.¹⁰

Au sein des communautés noires du Canada, l'éducation a toujours été perçue comme la clé de la réussite dans la société et les enfants considérés la plus précieuse des ressources comme les bijoux d'une couronne. L'éducation a été et continue d'être le coup de main pour monter, comme le droit fondamental décrit dans la clause 26 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Comment alors peut-on expliquer pourquoi nous permettrions à certains enfants de bénéficier d'un niveau de ressources qu'on refuserait à d'autres? Pourquoi juge-t-on approprié pour l'intérêt supérieur des enfants noirs et des enfants blancs qu'ils soient séparés en raison de la race?

Le désir des Afro-canadiens de faire des études a égalé au fil des années le désir de certains Canadiens de garder les enfants éloignés les uns des autres pour le motif de la race. À titre d'exemple, en 1843, même si des parents noirs de Hamilton en Ontario avaient payé des taxes foncières, on leur interdisait d'envoyer leurs enfants aux écoles publiques. Ces parents ont adressé une pétition au gouverneur général Lord Elgin, ayant reçu très peu de soutien des représentants locaux, et finalement ils ont obtenu gain de cause. Par contre, dans la même région, les efforts des parents de Amherstburg n'ont pas abouti. Il y a eu tellement d'hostilités que le conseil de syndicats scolaires des Blancs a menacé de prendre des mesures draconiennes si les enfants noirs venaient à l'école. Selon les paroles rapportées, ils auraient dit que plutôt d'envoyer leurs enfants [TRADUCTION] « à l'école avec des nègres, ils couperont la tête de leurs enfants et les jetteront dans le fossé (le long du chemin) ». Même si les parents afro-canadiens ne pouvaient garder l'espoir qu'il y aurait une application de la loi en accord avec le respect de leurs droits, ils ont néanmoins continué au cours des années à tout faire pour forcer les fonctionnaires du gouvernement à le faire.¹¹

Pendant le travail de documentation et la production subséquente du documentaire *The Little Black School House*, le rapport entre la ségrégation en éducation et la configuration de cette ségrégation dans le reste de la société a été exposé sans ambages. La pratique de l'époque consistant à ségréger des groupes d'élèves afro-canadiens dans le contexte du système éducatif était représentative de la ségrégation généralisée, à peine voilée, qui existe encore dans la société canadienne. En bref, il n'y avait aucune différence entre le fait de distinguer les élèves en les plaçant dans des écoles séparées

et celui de refuser de dispenser d'autres services publics. Dr Howard McCurdy, professeur à la retraite de l'Université de Windsor et ancien parlementaire, a déclaré que, dans son enfance, sa famille a fait face directement au racisme à Amherstburg, Ontario. Il a résidé dans deux villes différentes de la même province, mais pourtant il y a eu un contraste frappant dans ce qu'il a vécu :

[TRADUCTION] À London, à l'école St. George que j'ai fréquentée, ma soeur et moi étions les seuls élèves noirs là. Alors que je n'avais pas pris conscience de la race à London, quand je suis arrivé à Amherstburg, je m'en suis immédiatement rendu compte. La discrimination dans l'emploi à Windsor et à Amherstburg était générale. À Amherstburg, les Noirs ne travaillaient pas dans la ville.¹²

Les parents de Elise Harding-Davis, ancienne conservatrice, ont été confrontés à des expériences aussi troublantes. Ils n'ont pas été autorisés à acheter une maison à Windsor, Ontario, en raison de clauses restrictives empêchant les Noirs et les Juifs d'acquérir une propriété.

Suivant la Seconde Guerre mondiale, les soldats noirs en uniforme, juste après leur retour de l'étranger où ils s'étaient battus pour la démocratie, se sont vus refuser l'entrée dans certains établissements de leur ville natale, Windsor.¹³

Une ségrégation flagrante et voilée s'est poursuivie au Canada jusque dans les années 1960. Des recherches ont démontré avec documents à l'appui que les attitudes négatives motivées par des préjugés raciaux ont persisté au fil des années et à travers des générations. Des parents et des éducateurs expriment continuellement leurs préoccupations devant le taux élevé de décrocheurs scolaires et la répartition des élèves dans des programmes spéciaux.¹⁴ En même temps que les élèves étaient ségrégués, le programme d'études général ne faisait aucun cas des personnes de descendance africaine ou il les représentait de façon stéréotypée. Le système de ségrégation a favorisé de telles attitudes au sein de la société générale. Les groupes de pression ou de défense des droits au sein des communautés afro-canadiennes n'étaient pas uniquement intéressés à la qualité de l'enseignement offert à leurs élèves, mais également à la représentation des Noirs dans les manuels scolaires mis à la disposition de tous les élèves dans le système d'enseignement public.¹⁵

Des générations d'Africains se sont battues contre le contenu raciste dans les programmes scolaires et contre l'absence de visibilité des Africains dans les débats entourant le développement du Canada en tant que pays.

Contexte historique : Faire marche arrière à la recherche de ce qui a été oublié

À notre époque où tout est trop accéléré pour entrer dans l'histoire et vite renvoyé aux oubliettes, il est fondamental de continuer à insister sur l'importance de l'histoire et de sa pertinence par rapport à notre vie actuelle; on doit s'arrêter, réfléchir et réexaminer qui nous sommes et comment nous sommes arrivés à cette étape-ci. Les Akan de l'Afrique occidentale ont formulé un concept appelé Sankofa : *Se wo were fin a wo Sankofa a yenkyi*, ce qui signifie, « ce n'est pas un tabou de regarder en arrière et d'aller le chercher si on oublie ».¹⁶



Sylvia D. Hamilton, *The Little Black School House* (2007)
Photo de tournage, Lincolnville, Nouvelle-Écosse

Je suis intéressée par deux questions : d'abord, quels souvenirs n'avons-nous pas réussi à représenter et ensuite, quels souvenirs voulons-nous représenter et pourquoi? L'asservissement des personnes de descendance africaine au Canada se situe à l'interconnexion de ces questions difficiles.

Dans le texte intitulé *History and Memory in African-American Culture*, les éditeurs Geneviève Fabre et Robert O'Meally emploient l'expression *lieux de mémoire* de l'historien français Pierre Nora pour désigner le cadre théorique facilitant l'examen des deux thèmes interreliés de l'histoire et de la mémoire. D'après cette perspective, la réflexion se dirige vers une toute nouvelle série de sources historiques possibles comme des tableaux/toiles, des édifices, des danses, des journaux et revues, des romans, des poèmes et l'oralité — ce qui, dans l'ensemble, permet de lier les souvenirs individuels pour créer des souvenirs collectifs, communs, touchant la culture et le vie des Afro-Américains. Cette conception permet de réunir le particulier ou personnel, au moyen de récits oraux et d'histoires familiales, et le public, comme fonds d'archives.¹⁷ Cette lecture a élargi mes perspectives et m'a aidée à visualiser et à mieux saisir ces éléments dans le contexte des Afro-canadiens.

Que nous voulons nous en souvenir ou non, la ségrégation dans l'enseignement public des enfants de descendance africaine au Canada et ailleurs est une conséquence directe de la conception et du régime de l'esclave-chose, une institution dont le but était de dépouiller les Africains de leur dignité et de leur humanité pour s'en servir comme main d'œuvre à bon marché et réaliser des profits. Dans le cadre de plusieurs de mes films, j'ai fait référence à l'esclavage et, dans les discussions post-projection avec des auditoires majoritairement composés de Blancs, j'ai été interrogée à ce sujet. Dans bien des cas, les gens n'en croient pas leurs oreilles — comment n'ont-ils jamais été informés de cela? Je fais face à un silence pesant quand j'explique que des ministres (ecclésiastiques), des dignitaires d'Église ou des chefs et des personnages politiques importants possédaient des esclaves, qu'il y a des testaments enregistrés léguant des femmes, des enfants et des hommes comme biens domestiques à des héritiers et à des successeurs pour toujours; de plus, les femmes et les filles étaient recherchées en raison de leur capacité à engendrer et ainsi multiplier en quelque sorte les biens. Les premiers esclaves dans ce que nous connaissons maintenant comme le Canada ont été des personnes de premières nations que les colons français ont asservies et ils les ont remplacées plus tard par des Africains.

Quand je marche le long des quais de Halifax, je revois ces jeunes enfants qui ont été achetés et vendus ici — une jeune fille africaine vendue comme les tonneaux de rhum. Debout près de St. Paul's Church à Halifax, je pense aux esclaves africains qui ont été baptisés pour « sauver leur âme », mais leur corps noir ne leur appartenait même pas. Leurs voix se sont tues, leur souvenir me hante encore.

Dans les premiers temps au Canada, les Africains se sont conformés, assoiffés d'apprendre, malgré l'attitude de la société prédominante qui, pour tout résumer,

partait du principe que si on éduquait un « esclave », on le rendait inapte pour le service.¹⁸

Pendant les années 1960, à mon école secondaire, il y a eu ce qu'on a convenu d'appeler « vente aux enchères d'esclaves » où les étudiants pouvaient être achetés pour quelques jours, une semaine, et être l'*esclave* d'un autre élève. L'*esclave* aurait à transporter les livres du *propriétaire* et faire tout ce que ce dernier demandait. S'agissait-il d'événements pour collecter des fonds ou activités faisant partie du carnaval d'hiver, je ne m'en souviens plus ou, plus précisément, ma mémoire refuse de s'en rappeler. Faisant partie d'une poignée d'élèves noirs à l'école secondaire, j'ai, de même que mes compagnons, gardé mes distances.

Parler de l'esclavage au Canada a été un sujet tabou. Dans l'ensemble, la documentation soutient que des personnes de descendance africaine sont arrivées au Canada par le chemin de fer clandestin. Les *esclaves fugitifs* ont suivi l'étoile du Nord vers la liberté, tel que l'a décrit Harriet Tubman par ses mots : « Vivre en liberté ou mourir » résonnant à leurs oreilles. *Heritage Minute (Minute du patrimoine)* relate l'histoire du chemin de fer clandestin¹⁹ une histoire véridique. Des dizaines de milliers de descendants africains sont arrivés des États-Unis dans la province du Haut-Canada, surtout après l'adoption de *Fugitive Slave Act* de 1850. Toutefois, la diffusion de l'histoire du chemin de fer clandestin comme les principaux faits passés à l'histoire qui expliquent comment les Noirs sont venus au Canada masque le récit de faits arrivés en parallèle : ceux à propos des Africains réduits en esclavage dans les provinces maintenant appelées la Nouvelle-Écosse et le Québec, et en même temps, ceux portant sur les fugitifs, les clandestins à la recherche de liberté entrés au Canada. Afua Cooper, l'historien auteur de *The Hanging of Angelique*, l'histoire d'Angélique, une Africaine esclave et de l'incendie de Montréal qu'on l'a accusée d'avoir déclenché, a ouvert la porte à un débat sur l'esclavage au Canada. Cet examen de la question comprend aussi l'investigation des cimetières où sont enterrés des esclaves en Nouvelle-Écosse, en Ontario et au Québec.²⁰ Ces *lieux de mémoire*, du fait de leur existence même, remettent en question l'histoire dominante et l'image en découlant que les Canadiens ont d'eux-mêmes, particulièrement s'ils se comparent à leurs voisins des États-Unis. L'esclavage au Canada, s'il est reconnu, est en général contesté en partant de cette comparaison et de l'importance du nombre. Le fait d'en réduire le nombre était censé rendre ces pratiques plus acceptables, moins difficiles à supporter. Nous sommes supposés apprendre tout ce qui est important et significatif comme parties du programmes d'études de base dans notre système éducatif au niveau élémentaire et secondaire.

Pourtant, c'est seulement au cours de la dernière décennie que nous avons pu obtenir des brides d'information au sujet des Africains au Canada, qu'elles ont été présentées dans les écoles publiques; et plus souvent qu'autrement, elles ont été reléguées aux événements du mois consacré à l'histoire des Noirs. Il est significatif que, pendant de nombreuses générations, nous n'avons rien appris sur l'histoire des écoles ségréguées

au Canada, une ségrégation prescrite par la loi, et en fonction du territoire, en Ontario et en Nouvelle-Écosse, deux provinces ayant depuis longtemps des populations historiques de descendants africains. Je considère ces endroits et leur anciennes écoles encore existantes comme des lieux de mémoire; il y a des générations d'histoires ignorées gravées dans ces sites géographiques et dans la mémoire des étudiants, des enseignants, des parents et des administrateurs qui ont vécu dans ces milieux scolaires. Les écoles ségréguées ont été le triste héritage tangible de l'esclavage des Noirs et des attitudes racistes conscientes et inconscientes de la société qui se sont entrelacés à cet odieux régime. Des traces subsistent dans notre langue : *un négrier, travailler comme un esclave et dresser/discipliner* sont des phrases communes proférées sans vraiment penser à leur origine ou à ce qu'elles pourraient susciter chez une personne de descendance africaine qui les entend.

Le territoire des communautés noires au Canada, et plus particulièrement en Ontario et en Nouvelle-Écosse, porte les stigmates de l'attitude résiduelle fondée sur la race et la politique envers les Africains qui ont commencé à se manifester pendant l'esclavage et la colonisation. Considérés comme des citoyens de seconde zone ou de classe inférieure (le terme *citoyen* étant employé ici en pesant bien les mots étant donné qu'ils ne jouissaient pas des avantages et des droits comme les autres Canadiens), on leur a alloué un territoire en conséquence. Malgré tout, dès les débuts de leur établissement, les Africains ont instauré leurs propres institutions, dont deux ayant une importance primordiale, des églises et des écoles. Devant le refus à l'accessibilité de l'école publique ou commune, ils ont établi la leur, parallèlement à leur lutte pour le droit d'envoyer leurs enfants à l'école publique. Elise Harding-Davis peut retracer sept générations de son histoire familiale à partir de 1798, l'année où ses ancêtres ont traversé la rivière de Détroit pour venir au Canada commencer une vie nouvelle. Elle explique qu'ils n'avaient rien, [TRADUCTION] « Et alors souvent nous construisions d'abord une église. Et nous nous en servions comme école, un centre communautaire. L'éducation était le volet le plus important de la vie des communautés noires. »²¹ Corrine Sparks, juge en Nouvelle-Écosse, qui a fréquenté une école ségréguée, souligne cette même connexion ou ce rapport essentiel entre l'école et l'église pour les premiers immigrants noirs en Nouvelle-Écosse :

[TRADUCTION] L'éducation et la religion dans un contexte afro-néo-écossais sont étroitement liées. La vie familiale tourne autour de l'Église. En règle générale, les gens les plus instruits de la communauté seraient les diacres et, bien sûr, il y aurait un ministre qui est vraiment le chef de la communauté. Ainsi une grande partie des fondements éducatifs résultaient du cadre organisationnel de l'Église de la communauté noire.²²

Le lien entre l'église et l'école n'était pas seulement philosophique, il était aussi géographique; les écoles partagent le même terrain et elles sont construites à côté des églises. Dans ma localité d'origine, Beechville près de Halifax, une école de deux pièces a été construite sur un terrain avoisinant attribué par les aînés de l'Église baptiste africaine.

La volonté des parents noirs de faire instruire leurs enfants était manifeste, ainsi qu'il ressort des innombrables pétitions qu'ils ont déposées auprès des gouvernements pour que leurs enfants fréquentent les écoles communes, et quand l'accès leur a été refusé, pour que des fonds soient alloués à la construction de leurs propres écoles. En 1820, les parents de la communauté de réfugiés noirs de Preston, Nouvelle-Écosse, ont adressé une pétition aux autorités pour obtenir de l'aide financière permettant de rémunérer un enseignant. Vingt-cinq ans plus tard, en 1845, dix-huit familles à Windsor, Nouvelle-Écosse, ont insisté auprès des autorités provinciales pour qu'on les aide à bâtir une école pour leurs enfants.²³

Lieu de mémoire : *The Little Black School House*

À la fin des années 1980, alors que la question raciale déclenchait des hostilités aux écoles néo-écossaises et que ces événements faisaient la manchette des nouvelles nationales, très peu de téléspectateurs étaient au courant de l'origine profonde de cette histoire.

Parmi les membres des médias rapportant ces incidents, voire même parmi le personnel enseignant et administratif des écoles impliquées, un très petit nombre connaissait l'histoire et le parcours des parents et des grands-parents des élèves noirs engagés dans ce chambardement. Peu était bien renseigné sur les batailles de vieille date contre les pratiques racistes du système éducatif, ni leurs origines. En septembre 1990, un groupe de professeurs retraités ayant enseigné dans des écoles ségréguées de la Nouvelle-Écosse a organisé une rencontre pendant une fin de semaine; ces enseignants ont alors participé à toute une série d'activités, notamment une visite en autobus des endroits où se trouvaient d'anciennes écoles de Halifax County. Les séquences que j'ai filmées pendant cet événement mémorable ont été détruites dans un incendie important à l'Office national du film à Halifax. Ces histoires remémorées, ces endroits visités, ainsi que la promesse de ne pas oublier, tout cela est resté gravé en moi pour toujours.

Après l'incendie, j'ai terminé un court-métrage intitulé *Speak It! From the Heart of Black Nova Scotia*, traitant de la jeunesse noire, de la race, de l'identité et de l'habilitation.²⁴ Toutefois, cette importante histoire appuyée par des témoignages, des récits de faits vécus — amorcée grâce à cette réunion — devait malgré cela être rapportée.

The Little Black School House est un documentaire d'une heure²⁵ qui relate l'histoire des écoles ségréguées au Canada, des enseignants qui y ont travaillé et des élèves qui les ont fréquentées. C'est aussi l'histoire de la lutte des Afro-canadiens pour parvenir à l'égalité et à des conditions de dignité en poursuivant des études. La ségrégation dans le domaine de l'éducation correspond à celle existant aux États-Unis et en Afrique du Sud. En 1954, alors que la Cour suprême des États-Unis s'apprêtait à interdire la ségrégation raciale dans les écoles grâce à sa décision historique dans le cas *Brown v. The Topeka School Board*,²⁶ des écoles ségréguées en raison de la race étaient

pleinement opérationnelles dans des collectivités en Nouvelle-Écosse et en Ontario. Structurellement, ce film est une narration à voix multiples. Il met en scène deux catégories de gens : des personnes y ayant enseigné, l'ayant fréquenté comme étudiant ou des parents d'enfants qui ont été à une école ségréguée, de même que des historiens et des éducateurs compétents qui situent ces écoles dans un contexte sociopolitique plus général. Ils participent à cet acte public du souvenir qui permet de rassembler les histoires personnelles pour leur donner la forme d'un souvenir collectif.

Cette remémoration s'enracine dans une vérité complexe sur la ségrégation et sa signification : l'exclusion forcée en raison de la race, le manque de ressources matérielles et éducatives élémentaires et les limitations à la poursuite d'études supérieures. D'autre part, dans la majorité des cas, les enseignants noirs qui se sont résolument dévoués avec conviction ont bien enseigné à leurs élèves, ont réussi à leur faire atteindre les normes les plus élevées, leur inculquant une éthique du travail solide; ils ont fait tout en leur pouvoir pour bien les préparer à vivre dans une société qui pourrait les rejeter en raison de leur race. Ils ont fait preuve de créativité, d'innovation et de résilience. Beaucoup de ces enseignants, une fois leurs études terminées au Teacher's College, se sont retrouvés limités relativement aux possibilités d'enseignement qui leur étaient offertes. Très peu ont pu être engagés par des écoles autres que les ségréguées. Les témoignages des participants au film ont constamment soutenu la priorité accordée aux études, un héritage qui se transmet de génération en génération, comme l'a démontré le thème central sur l'éducation de African United Baptist Association (AUBA) de la Nouvelle-Écosse, dont le comité de l'éducation a présenté des rapports annuels aux réunions de l'association, notamment celle tenue en 1948 où le président, Révérend A.F. Skinner, a fait valoir ce qui suit :

[TRADUCTION] Toutes les écoles des Noirs sont dotées d'enseignants noirs, presque tous ayant suivi une formation spécialisée pour ce travail. Ils en viennent à connaître à fond les besoins de leurs élèves et ils sont très fiers des efforts qu'ils font pour eux.²⁷

Le documentaire a été filmé à plusieurs endroits en Nouvelle-Écosse et en Ontario à l'automne 2006 et il a été projeté pour la première fois en septembre 2007.²⁸ Il présente des scènes intergénérationnelles où des élèves de niveau secondaire conversent avec des Aînés de la communauté. Dans l'une d'entre elles, un étudiant étonné écoute attentivement alors qu'une Aînée raconte ses premières années à l'école :

[TRADUCTION] De la première à la cinquième année. C'est le niveau d'études le plus élevé qu'on pouvait atteindre. Nous avions seulement une salle de classe. Souvent nous ne pouvions pas aller à l'école à cause de tempêtes de neige ou quelqu'un nous amenait en traîneau tiré par un cheval ou quelque chose comme cela. Aucun autobus scolaire. On y allait à pied.²⁹

Tellement engagés dans leur conversation, assis dans l'autobus scolaire les amenant en tournée des anciennes écoles du comté de Guysborough, Nouvelle-Écosse, ces enseignants retraités semblaient ne pas avoir conscience que ce moment unique et si



Sylvia D. Hamilton, *The Little Black School House* (2007)
Photo de tournage, Tracadie, Nouvelle-Écosse

vite passé, où se transmettaient à travers les générations ces faits d'histoire, était filmé. Alors que nous allions filmer dans ce district, les membres de Tracadie United Baptist Church ont accueilli l'équipe de tournage dans le cadre des fêtes du 184^e anniversaire de l'endroit qui se tenaient cette fin de semaine là; ainsi c'est un événement marquant de survivance et d'histoire que nous avons filmé.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, des dispositions législatives autorisant des écoles ségréguées ont été appliquées systématiquement dans des endroits où on jugeait qu'il y avait des populations importantes de Noirs, par conséquent en Nouvelle-Écosse et en Ontario, dans des localités rurales où il y avait de fait de la ségrégation confirmée par des pratiques de longue date légalement autorisées. Dans les municipalités et les villes où la population pouvait, dans des districts particuliers, être plus nombreuse, des enfants fréquentaient les écoles à proximité souvent situées dans un quartier de la ville ou du village plus isolé. Dans ce cas-là, ceux-ci se sont trouvés confrontés à une répartition d'élèves à part, isolés, et dans le cas de l'école de la rue Willow à Truro, Nouvelle-Écosse, à des toilettes séparées. L'école de la rue Mercer à Windsor, Ontario, fréquentée par l'enseignante Lois Larkin dans son enfance a été un exemple concret. Au moment de l'entrevue, alors qu'elle parlait de son expérience, elle a expliqué qu'elle avait eu un seul enseignant à cette école du centre-ville qui avait démontré de l'empathie, l'avait soutenue, mais, dans la plupart des cas, les enfants de couleur n'étaient pas encouragés. Subséquemment, [TRADUCTION] « un grand nombre des enfants étaient répartis dans des classes désignées 'classe d'initiation au travail' et ils se retrouvaient étiquetés et, malheureusement à cause de cela, beaucoup d'entre eux ne sont pas allés à l'école secondaire ». ³⁰ James Haines se rappelle de cette expérience difficile qu'il a vécue à l'école publique Gagetown au Nouveau-Brunswick:

[TRADUCTION] L'école Gagetown a été une expérience terrible. L'enseignante avait beaucoup de préjugés. Elle nous punissait en nous mettant un savon dans la bouche, nous corrigeait avec une lanière de cuir. Je ne veux pas me rappeler ces années et ces événements. Je n'ai pas conservé un bon souvenir de ces années-là. Par exemple, quand Mme Alexander du conseil scolaire venait à l'école, elle disait toujours: « Comment vont mes petits nègres ». Même le Père Noël employait ce mot: « nègre ». ³¹

Pendant mes démarches de recherche et de production, je me suis rappelée des histoires troublantes racontées dans *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaq Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia* d'Isabelle Knockwood. Elle retrace les expériences extrêmement pénibles qu'ont vécues ces enfants forcés de manger des pommes de terre et de la viande avariées dans des assiettes de fer-blanc, alors que les prêtres mangeaient de la bonne nourriture. À l'âge de cinq ans, elle a été envoyée au pensionnat avec ses soeurs où elles devaient porter des uniformes ayant un numéro. Elles ne pouvaient qu'attendre la visite hebdomadaire de leurs parents qui faisaient les cinq milles à pied les séparant de la réserve au pensionnat pour venir les voir le dimanche. Les entretiens de Isabelle Knockwood ont montré que c'étaient les enfants n'ayant pas la visite régulière de leurs parents qui étaient le plus souvent victimes d'abus:

[TRADUCTION] Presque toujours quand j'enregistrais mes conversations avec d'anciens élèves, ils commençaient à pleurer en se remémorant leur expérience au pensionnat. Un homme m'a montré des cicatrices encore visibles. J'ai commencé à sentir que je prenais en charge leurs souffrances, tout comme la mienne... Pour moi aussi, le pensionnat en ruine a commencé à revêtir sa propre personnalité. Même dans son état abandonné, il m'apparaissait menaçant. J'ai passé beaucoup de temps sur la colline à marcher sur les terrains du pensionnat, en regardant ce bâtiment délabré. C'était comme si je voulais qu'il me parle.³²

Isabelle Knockwood nous informe de la quantité de travail physique que les élèves devaient accomplir par rapport au peu d'enseignement offert. Il y avait peu de préparation à l'emploi à la sortie du pensionnat ou de possibilité d'avoir une carrière. Tout comme les autres filles ayant atteint la cinquième année, peu importe l'âge, elle a été obligée de travailler aux cuisines du pensionnat. Certaines y travaillaient pendant un mois, d'autres sont restées là en permanence.

Out of the Depths allie l'histoire de l'expérience personnelle d'Isabelle Knockwood à celle d'autres Survivants du pensionnat; en les intégrant dans le récit de ses souvenirs, elle présente une histoire collective, tout comme j'ai essayé moi-même de le faire en créant *The Little Black School House*.

L'entreprise difficile de *The Little Black School House* réside dans le fait que ce documentaire va à l'encontre des pages d'histoire s'inscrivant dans le paysage d'aujourd'hui — elle présente des expériences, des événements historiques que renferme la mémoire individuelle et collective des Afro-canadiens, ce qui va à l'encontre de l'histoire du Canada inscrite dans l'imagination du grand public, du système d'éducation canadien et des écoles ségréguées. Le Canada et les écoles ségréguées sont des mots qui n'apparaissent que rarement ensemble dans une même phrase : bon nombre croit que cette ségrégation n'a jamais existé dans notre pays. Imaginez la force des images photographiques montrant des enfants noirs traqués par des parents blancs en colère entourés de gardes nationaux américains alors qu'ils sont emmenés à l'école. Ces images, de même que celles provenant du régime de l'apartheid en Afrique du Sud et la suprématie blanche, ont défini au Canada notre connaissance de la ségrégation en éducation. Les États-Unis, étant nos plus proches voisins, du point de vue géographique et, jusqu'à un certain point, aussi sur le plan culturel, ont représenté notre critère d'appréciation, et effectivement, notre définition d'écoles ségréguées.

J'ai décidé de ne pas intégrer de métrage de films d'archives des États-Unis, ni de l'Afrique du Sud, dans mon documentaire afin de m'assurer que cette histoire serait clairement comprise et définie comme *une page d'histoire canadienne*, une expérience typiquement canadienne, des faits que presque personne n'a jamais admis et qui n'ont jamais été racontés auparavant dans un film. La notion du lieu, la conscience de la géographie, est d'une grande importance dans *The Little Black School House* précisément parce que c'est une histoire canadienne, qu'on s'y retrouve, et elle doit être bien comprise telle quelle.

Par conséquent, la question est la suivante : comment se peut-il qu'un souvenir aussi vivace, aussi plein d'émotions, tellement concret, comme si cela s'était passé hier, est par contre, dans une partie de la société canadienne, apparemment oublié? Je dis *apparemment* vu que c'est dur de comprendre pareilles absences de mémoire chez des personnes qui — étant donné leur proximité, leur situation et l'époque — auraient dû s'en apercevoir.

Cette histoire n'a pas été racontée dans un texte dûment établi où l'information est codifiée et donc « connue » et enseignée. Tout au long des diverses étapes de la production du film, du travail de documentation au lancement, les gens qui n'étaient pas de descendance africaine n'ont pas cessé de se demander comment il se faisait qu'ils n'avaient jamais été mis au courant de cette histoire et de ses nombreuses ramifications : un système parallèle d'inégalité dans l'enseignement public, de même que la résistance et la lutte intergénérationnelle des parents et des dirigeants de la communauté contre la ségrégation et l'exclusion. Les Afro-canadiens disaient simplement, « enfin, cette histoire sera racontée ».

The Little Black School House a été présenté pendant la période où le Toronto District School Board était à étudier une proposition de parents noirs visant à mettre sur pied une école spécialement conçue pour les Noirs dans le but de diminuer le taux de décrochage scolaire élevé et le désintérêt de leurs enfants à l'égard des écoles publiques de la ville. Bien que le débat relatif à cette proposition et ses répercussions dépassent la portée de cet article, il vaut la peine de mentionner qu'un grand nombre de personnes se sont opposées à ce type d'école et elles ont fait référence au passé en évoquant le spectre de la ségrégation et d'un recul comme raisons justifiant leur opposition. Par cette proposition, on demande un programme scolaire qui serait centré sur l'histoire et l'apport des descendants africains, ainsi que des enseignants qui en auraient une bonne connaissance et compréhension et seraient compétents dans l'application de cette approche/éthique; l'accessibilité à cette école serait ouverte à tout étudiant désireux de la fréquenter, un élément perdu pendant le débat public houleux. Peu de gens ont paru connaître les faits réels de la ségrégation légalisée et, par conséquent, ils ont été incapables de faire des distinctions dans ce que les parents revendiquaient, ni d'établir le rapport évident avec l'existence de longue date d'école catholiques financées ou des écoles non confessionnelles à Toronto. Malgré que la référence à la race ait été éliminée de la *Loi sur les écoles publiques*, cela n'a pas été fait pour la religion. En Nouvelle-Écosse, Wade Smith, le vice-principal d'une école et un éducateur noir engagé et réfléchi, alors qu'il commentait sur l'incidence élevée de décrochage scolaire des élèves noirs dans les écoles de Halifax, a été pris à partie par des commentateurs des médias et des agents d'éducation parce qu'il avait émis l'idée qu'une école alternative (autre) enracinée dans la réalité culturelle des Noirs pourrait aider à stopper le décrochage. Dans les deux cas, Toronto et Halifax, les voix les plus fortes décrivant la proposition d'écoles conçues pour les Noirs ont présenté peu de solutions de remplacement, n'ont pas démontré de connaissance ou de compréhension des causes profondes, persistantes

et historiques du racisme au sein des systèmes éducatifs, dont la ségrégation imposée par la loi, l'exclusion et l'absence de choix laissé aux parents sont des exemples typiques.³³

Un héritage de résistance

L'expérience en matière d'éducation de nombreux groupes racialisés au début du vingtième siècle — par exemple, les Chinois, les Japonais et les Afro-canadiens — a été marquée par l'isolement en raison de la race. Ces communautés ont partagé la même qualification négative racialisée de l'*autre*, ce qui correspondait à inférioriser. Ce racisme, qui est aussi à l'origine du placement des enfants autochtones dans des pensionnats, était fondé sur des croyances, conscientes ou inconscientes, liées à la supériorité des Blancs. Sinon pour quelle raison ces enfants auraient-ils été mis de côté?

Il est significatif que, pendant de nombreuses générations, une résistance active contre le racisme et l'exclusion était fréquente partout dans ces communautés. Adrienne Shadd, écrivaine de l'Ontario, a effectué des travaux de recherche qui ont mis à jour le cas des parents à Chatham, Ontario, ayant en 1891 entamé une poursuite contre un règlement du conseil scolaire de la localité obligeant tous les enfants noirs de fréquenter une école en particulier à Chatham, sans égard à leur lieu de résidence en ville. Après le dépôt d'une pétition résultant d'une action collective de revendication, les parents ont décidé d'inscrire leurs enfants à une école de leur choix; ce mouvement de contestation a donné lieu à la déségrégation des écoles de Chatham. En 1921, la communauté chinoise à Victoria, Colombie-Britannique, a résisté aux efforts du conseil scolaire de la ville de ségréger les enfants en leur assignant une école spécifique. Sous l'instigation des parents, les élèves ont fait la grève dans le but d'obliger les représentants officiels à les autoriser à fréquenter l'école où ils s'étaient inscrits. Les parents n'ont pas envoyé leurs enfants à l'école prescrite pendant toute une année et ils se sont organisés pour ouvrir leurs propres classes en un geste de refus d'obéir; ils ont poursuivi la grève et ont offert de l'enseignement à leurs enfants.³⁴

Des parents de Three Mile Plains, Nouvelle-Écosse, ont retiré en 1926 les élèves de l'école en signe de protestation contre le mauvais état des locaux de l'école et ils ont fermé l'école pour ce motif. Cette démarche a forcé le gouvernement et la compagnie de gypse de la localité, le principal employeur du district, à financer les réparations.³⁵ Pas plus tard qu'en 1964, les parents et les dirigeants communautaires dans le comté d'Essex-Sud, Ontario, ont déposé une pétition au conseil scolaire local pour que leurs enfants soient autorisés à fréquenter une nouvelle école en construction dans la ville de Harrow. Leur école, SS 11 Colchester South, était en très mauvais état et était la dernière école ségrégée en Ontario. Voici ce qu'ils ont écrit :

[TRADUCTION] Dans l'intérêt des parents et des contribuables, les résidents ont fait preuve de patience depuis plus de trois décennies. La peur et le silence devant l'adversité

ont été remplacés par le courage et la détermination de tout faire pour que leurs enfants reçoivent la meilleure éducation possible sur un pied d'égalité et en conformité avec les normes établies pour les autres enfants.³⁶

Ces actes de résistance active dont on se souvient et qui sont mis à jour constituent des lieux de mémoire, des preuves à l'appui de la lutte continue contre le racisme et pour le respect de la dignité humaine.

Le contexte historique a été la toile de fond de cette histoire, mais ce sont des témoins contemporains — les enseignants, les étudiants, les dirigeants communautaires — qui lui ont donné vie, rayonnement et signification en s'appuyant sur ce qu'ils avaient vécu. Leur visage, leur corps et leur souvenir ont servi de paysage de *The Little Black School House*. Les souvenirs évoqués par les gens présentés dans ce film ou par ceux ayant participé à cette lutte remontant à des décennies pour que justice soit faite, celle des anciens résidants de la communauté noire d'Africville, un village détruit dans les années 1960 par la ville de Halifax au nom du réaménagement urbain et pour lequel Halifax a présenté des excuses, tous ces rappels, ils le font pour tous les Canadiens.³⁷

En Nouvelle-Écosse, les actions multigénérationnelles de défense et de militantisme articulées autour des enjeux de l'éducation ont donné lieu à de grandes réussites, à des changements historiques dans le système d'enseignement public et les organismes gouvernementaux : sièges attribués aux Afro-Néo-Écossais à chaque conseil scolaire; un conseil consultatif provincial au ministère de l'Éducation; la Division des services aux Canadiens d'origine africaine [African Canadian Services Division] au sein du ministère de l'Éducation de la Nouvelle-Écosse; un ministre responsable au gouvernement de African Nova Scotian Affairs ayant un bureau doté d'un personnel; des cours reconnus dans le cadre de African Canadian Studies, au niveau de la 11^e et de la 12^e année. L'héritage africain est donc offert à tous les étudiants de la Nouvelle-Écosse au niveau secondaire. Pourtant les parents et les éducateurs, tout en applaudissant ces efforts valables et ces changements institutionnels qui se sont fait attendre si longtemps, mettent en garde car *nous ne sommes pas encore rendu là où nous voulons*. Il reste encore beaucoup à faire pour s'assurer que, selon ce que Michelle Williams, professeure à la faculté de droit de Dalhousie, disait [TRADUCTION] « peu importe ce à quoi ils (les enfants) rêvent, ils sont capables de le faire ».³⁸

Notes

- 1 Du Bois, W.E.B. (1903:11). *The Souls of Black Folk*. Chicago, IL: A.C. McClurg & Co. Extrait le 1^{er} novembre 2010 de: <http://www.forgottenbooks.org/info/9781606801611>
- 2 Backhouse, Constance (1999:250-252). *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950*. Toronto, ON: The Osgoode Society for Canadian Legal History par l'entremise de University of Toronto Press.
- 3 Walker, J.W. St. G. (1980:107). *A History of Blacks in Canada: A Study Guide for Teachers and Students*. Gatineau, QC: Ministre des Approvisionnement et Services Canada. Pour une discussion complète et contemporaine sur l'histoire des Africains-canadiens, se reporter

- à : Walker, J.W. St. G. (1999). African Canadians. Dans Paul Magocsi (éd.). *Encyclopedia of Canada's Peoples*. Toronto, ON : University of Toronto Press.
- 4 Lenetta Tyler a enseigné en 1929 pendant un trimestre à l'école de la rue Elm à Fredericton, Nouveau-Brunswick. L'école n'avait pas de toilette et les enfants devaient ramasser du bois pour alimenter le poêle. L'école offrait de la première à la cinquième année. Tyler, Lenetta (2003). Entrevue de recherche documentaire. Compte rendu sur la réalisation de *The Little Black School House*. En Saskatchewan et en Alberta, où il y a eu migration des Africains venant de l'Oklahoma au début du siècle, les colons ont ouvert leurs propres écoles. Une petite communauté établie dans le nord de Maidstone dans le district Eldon de la Saskatchewan vers 1908. Même s'il y avait un nombre suffisant de familles pour avoir une école, l'administration locale hésitait parce que cela impliquait que les enfants noirs et les enfants blancs auraient à co-habiter. Finalement en 1915, une école a été ouverte, mais les délimitations ont été telles que les enfants blancs ont été exclus. Après l'exode des immigrants noirs dans les années 1920, l'école a cessé d'être ségréguée. En Alberta, les familles noires se sont établies près d'Athabasca dans la région d'Amber Valley où en 1913 elles avaient construit leur propre école, ce qui a continué jusque dans les années 1950. L'écrivaine Cheryl Foggo de Calgary a présenté dans ses mémoires *Pourin Down Rain* des chroniques sur ce qu'a été son enfance en tant que Noire dans l'Ouest du Canada où sa famille a vécu pendant quatre générations. Foggo, Cheryl (1990). *Pourin Down Rain*. Calgary, AB: Detselig Enterprises Ltd.-Temeron Books Inc. Pour obtenir de plus amples informations sur l'établissement des Noirs de l'Oklahoma dans l'Ouest canadien, se reporter aussi à : <http://www.albertasource.ca/blackpioneers/history/articles/index.html>
 - 5 [TRADUCTION] « Que le Canada veuille restreindre l'immigration de l'Orient est considéré comme normal, que le Canada reste un pays de l'homme blanc est présumé être non seulement recommandable pour des raisons économiques et sociales, mais hautement nécessaire pour des raisons politiques et nationales ». Cité dans : Mackenzie, W.L. (1908). Le rapport de W.L. Mackenzie King sur sa mission en Angleterre pour s'entretenir avec les autorités britanniques au sujet de l'immigration au Canada de personnes venant de l'Orient, particulièrement l'immigration des Indes. Sessional Papers 1908, No. 36a:5-10 (extrait le 1^{er} novembre 2010 de : http://www.collectionscanada.gc.ca/immigrants/021017-119.01-e.php?&document_code=02101781&page=1&referer=021017-2410.01-e.html§ion_code=pp-passage&page_nbr=694&&&PHPSID=0q7kfuavkua5l6h81ic00l2704). Se reporter aussi à James Walker, (1980:144) "African-Canadians," dans Magocsi, *Encyclopedia of Canada's Peoples*, pour obtenir de plus amples informations sur le décret de 1911 interdisant les « Nègres » d'entrer au Canada et sur les répercussions de la *Loi sur l'immigration* de 1910 portant sur l'immigration des Noirs au Canada.
 - 6 Winks, Robin, W. (1969). Negro School Segregation in Ontario and Nova Scotia. *Canadian Historical Review* 50(2):164-191. Se reporter aussi à : Backhouse (1999:250-252).
 - 7 En mars 2007, un enseignant blanc à une école de Charlottetown, Île-du-Prince-Édouard, a paru le visage peint en noir dans un vidéo pris par trois professeurs et présenté à l'occasion d'une réunion du personnel. Le vidéo ridiculisait un membre du personnel de descendance africaine. CBA a rapporté les paroles du principal, [TRADUCTION] « C'est un incident mineur qui a mal tourné » (extrait de : <http://www.cbc.ca/canada/prince-edward-island/story/2007/03/09/blackface-teacher.html>). Deux incidents liés à des personnes ayant porté le costume du Ku Klux Klan (KKK) ont été rapportés aux nouvelles nationales entre 2007 et 2010. Premièrement, à l'Halloween en octobre 2007, trois étudiants se sont présentés au Cornwall Collegiate Vocational School portant le costume du KKK et au moins un autre portant un noeud coulant (extrait le 29 décembre 2010 de : <http://www.cbc.ca/canada/ottawa/story/2007/11/01/otkkk-071101.html>); le deuxième, le gagnant du premier prix à Campbellford, Ontario, au party costumé de la Légion pour l'Halloween en octobre 2010 était habillé en membre du KKK, portant un drapeau de la Confédération et une corde avec un noeud duquel il y avait un homme au visage peint en noir. Se reporter à : KKK costume at legion Halloween party disgusts many in Ontario town.

- (le 2 novembre 2010). *The Globe and Mail* (extrait le 11 janvier 2010 de : <http://www.theglobeandmail.com/news/national/ontario/kkk-costume-at-legion-halloweenparty-disgusts-many-in-ontario-town/article1783090/>). De plus, une croix en feu sur le parterre d'un couple interracial dans Hants County, en Nouvelle-Écosse, en février 2010, a suscité l'attention et de l'indignation dans tout le pays. Il est impératif de préciser que ces deux derniers événements ont beaucoup ameuté l'opinion publique et provoqué de l'indignation et, en Nouvelle-Écosse, un rassemblement public important a été organisé pour appuyer le couple. Selon l'indignation généralisée ayant entouré la suspension d'un entraîneur de la ligue mineure de hockey de l'Ontario parce qu'il s'était opposé aux injures racistes adressées à l'un de ses joueurs, il ressort de ces réactions de l'opinion publique des indicateurs significatifs qu'un changement important s'opère au niveau de certaines attitudes (extrait le 29 décembre 2010 de : <http://www.cbc.ca/canada/nova-scotia/story/2010/02/22/ns-cross-burningshants-country.html>). Pour des données probantes sur le changement au niveau des attitudes, se reporter à : Allen, K. (le 6 janvier 2011). After suspension, coach returns to ice a little wiser. *The Toronto Star*. Extrait le 11 janvier 2011 de : <http://www.thestar.com/news/article/917741--after-suspensioncoach-returns-tp-ice-a-little-wiser>
- 8 Se reporter à Backhouse (1995:15). Backhouse soutient que les Canadiens persistent dans leur sentiment général de « non-racisme ou de non-inégalité des races », ce qui est directement à l'opposé de son bilan/parcours historique. L'examen exhaustif qu'elle a fait [TRADUCTION] « de centaines de lois et des milliers de décisions judiciaires dont des construits raciaux sont utilisés comme point de référence clé », ce qui l'a amenée à conclure que [TRADUCTION] « dans l'ensemble, ces documents juridiques font ressortir que le système judiciaire a été profondément lié à l'histoire raciste du Canada. Les sources législatives et juridiques apportent des preuves substantielles documentant le rôle central que le système judiciaire canadien a exercé dans l'établissement et le renforcement de l'inégalité raciale ». L'historien W. St. G. Walker traite aussi de ce sujet dans : Walker, James W. St. G. (1997). *"Race", Rights and the Law in the Supreme Court of Canada*. Waterloo, ON : The Osgoode Society for Canadian Legal History et Wilfrid Laurier University Press.
 - 9 Nations Unies (1948). Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) le 10 décembre 1948, G.A. res. 217A (III), U.N. Doc A/810 at 71 (1948). Extrait le 2 novembre 2010 de : <http://www.un.org/fr/documents/udhr/index3.shtml>.
 - 10 Cité dans Thomson, Colin A. (1986:102). *Born With A Call: A Biography of Dr. William Pearly Oliver*, C.M. Dartmouth, NS: Black Cultural Centre for Nova Scotia. Un document rédigé en 1949 par Dr. William P. Oliver présente une analyse éclair de la condition des Noirs en Nouvelle-Écosse à ce moment-là; il a été déposé à une réunion de Canadian Humanities Council à Halifax. Ce document est à la fois direct et franc. Dr. Oliver a cité le nombre de personnes occupant divers emplois et il a parlé du peu de possibilités de s'instruire émanant des écoles ségréguées à un point tel qu'au moment de la rédaction de son document, il a écrit : [TRADUCTION] « Au cours de 135 ans de leur établissement ici, il y a un relevé de seulement neuf nègres ayant complété des études universitaires et de ce nombre, seulement trois peuvent vraiment prétendre être des descendants directs des premiers immigrants ». Oliver, W.P. (1949:296). *Cultural Progress of the Negro in Nova Scotia*. *Dalhousie Review* 29(3):293-300. Interviewée pour *The Little Black School House*, Geraldine Browning, infirmière et propriétaire d'une entreprise qui a grandi à East Preston, Nouvelle-Écosse, a expliqué que la huitième année était la fin des études pour les élèves des écoles ségréguées; pour poursuivre en neuvième année, il fallait aller loin de leur communauté.
 - 11 Se reporter à : Winks (1969:172). Negro school segregation in Ontario and Nova Scotia. *Canadian Historical Review*. Backhouse cite un nombre de causes juridiques historiques en Ontario où des fonctionnaires se sont servis de tactiques différentes pour empêcher des enfants noirs de fréquenter les écoles publiques. Se reporter surtout à Backhouse (1999:414).

- 12 McCurdy, Howard, M.D. (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.
- 13 Harding-Davis, Elise (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.
- 14 Henry, Annette (1993). Missing: Black self-representations in Canadian educational research. *Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation* 18(3):206-222. Se reporter aussi à sa liste de références détaillée qui inclut: Braithwaite, Karen (1989). The Black student and the school: A Canadian dilemma. Dans S. Chilungu et S. Niang (éds.). *African Continuities/L'heritage African*. Toronto, ON: Terebi: 195-216; Lewis, Stephen (1992, June) Consultative Report on Race Relations. Toronto, ON: Ministry of Citizenship. En ce qui concerne la Nouvelle-Écosse, se reporter à: The Black Learners Advisory Committee (BLAC) (N.S.) (1994). *BLAC Report On Education*. Halifax, NS: Black Learners Advisory Committee.
- 15 En Nouvelle-Écosse, des personnes comme Delmore "Buddy Daye", Pearleen et William Oliver et Carrie Best protestaient contre l'exclusion formelle et informelle des Noirs de possibilités de poursuivre des études, d'emploi, de logement et de services publics. Ayant contesté notamment le refus d'un barbier de couper les cheveux d'un jeune garçon et la matière raciste du programmes d'études, ces chefs de file ont favorisé des discussions franches, ouvertes et sans détours. Pearleen Oliver a mené deux batailles, la première contre la barrière raciale qui empêchait les femmes noires d'être admises en soins infirmiers et la deuxième, l'élimination d'un manuel scolaire de *Little Black Sambo* des écoles de la province. Elle a réussi dans les deux cas. En 1944, elle a travaillé avec le dirigeant communautaire M. B.A. Husbands, qui dans l'intérêt et au nom de Coloured Citizens' Improvement League, une organisation vouée à l'amélioration des citoyens noirs, a écrit au premier ministre d'alors, A.S. MacMillan, pour s'opposer à l'utilisation du livre *Little Black Sambo* dans les écoles de la Nouvelle-Écosse: [TRADUCTION] « Considérant que les jeunes enfants de nos écoles publiques sont introduits aux personnes de couleur dans le cadre de l'enseignement public à un âge où l'on est impressionnable, au niveau de la 2^e année en lecture; et considérant que les mentions dans l'histoire de *Black Sambo* présentées comme elles le sont ridiculisent les gens de couleur, causant beaucoup de peine à nos enfants, et présentant notre race d'une façon telle qu'elle supprime tout respect. Par conséquent, qu'il soit décidé qu'on demande au ministère provincial de l'Éducation d'éliminer ce texte choquant du manuel visé. Et de plus, qu'il soit décidé que ce texte soit remplacé par l'histoire authentique des gens de couleur, de l'apport à la société de leurs grands hommes et de leur apport à la culture canadienne. » Extrait de: Colored Citizen's Improvement League (1944). Letter to A.S. MacMillan (1944). Halifax, NS: Nova Scotia Archives and Records Management (NSAARM).
- 16 Christel N. Temple examine le concept Sankofa dans: Temple, C.N. (2010:127). The emergence of Sankofa practice in the United States: A modern history. *Journal of Black Studies* 41(1):127-150. doi:10.1177/0021934709332464
- 17 Fabre, G. et R. O'Meally (1994:8, 15). Introduction. Dans G. Fabre et R. O'Meally (éds.). *History and Memory in African-American Culture*. New York, NY: Oxford University Press: 3-17.
- 18 Se reporter à « African Canadians » de James W.St.G. Walker, surtout les sections sur la migration, l'arrivée et l'établissement. Pour un examen détaillé de l'esclavage au Canada, se reporter à: Smith, T. Watson (1899). *The Slave in Canada, Collections of the Nova Scotia Historical Society, For the Years 1896-98*. (Vol. X). Halifax, NS: Nova Scotia Printing Company (extrait le 12 janvier 2011 de: <http://www.acrosscan.com/books/slavery-canada/>). En ce qui concerne l'esclavage au Canada français, se reporter à: Trudel, Marcel (2004). *Deux siècle d'esclavage au Québec. Suivi du: Dictionnaire des esclaves et de leurs propriétaires au Canada français sur CD-ROM*. Avec la collaboration de Micheline D'Allaire. [Cahiers du Québec.] Montréal, QC: Éditions Hurtubise HMH Ltée.
- 19 Settling Canada: Underground railroad (aucune date). *Historica Minutes*. Extrait le 2 novembre 2010 de: <http://www.histori.ca/minutes/minute.do?id=10166>
- 20 Cooper, Afua (2006). *The Hanging of Angélique: The Untold Story of Canadian Slavery and the Burning of Old Montreal*. Toronto, ON: Harper Perennial. Les lieux d'inhumation

- incluent les cimetières Redhead dans le comté Guysborough, Nouvelle-Écosse, Priceville, dans le comté Grey, Ontario, et un lieu identifié par une grosse pierre appelé *Nigger Rock*, à St-Armand, Québec. Les cinéastes Jennifer Holness et David Sutherland ont dirigé un documentaire intitulé *Speakers for the Dead*. Holness, J. producteur et Sutherland, D. directeur. (2000). *Speakers for the Dead* [Film]. Office national du film du Canada. Ce film traite du site de Priceville.
- 21 Davis, Elise Harding (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.
 - 22 Sparks, Judge Corrine (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.
 - 23 Preston Petition, le 11 Novembre 1820: RG 1 Vol. 422, doc. 22. Nova Scotia Archives and Records Management (NSARM); Windsor Petition, le 13 février 1845: RG5, Series P, Vol. 74, #51. NSARM
 - 24 Après la réunion, feu ma mère, Dre Marie Nita Waldron Hamilton, qui était présidente du groupe, a dirigé un projet visant à recueillir de courtes biographies des enseignants; ses collègues les ont publiées après son décès. Se reporter à Evans, Doris et Gertrude Tynes (1995). *Telling the Truth: Reflections: Segregated Schools in Nova Scotia*. Hantsport, NS: Lancelot Press Limited; Hamilton, Sylvia D. (Directrice/écrivaine) (1992). *Speak It! From the Heart of Black Nova Scotia* [Film]. Canada: Office national du film du Canada.
 - 25 Hamilton, Sylvia D. (Directrice/productrice). (2007) *The Little Black School House* [Film]. Grand-Pré, N.-É., Canada: Maroon Films Inc.
 - 26 Se reporter à: *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954)
 - 27 African United Baptist Association (AUBA) (1948:18). Compte rendu des réunions de l'AUBA. Dossiers personnels de l'auteur. Les archives de Acadia University, Wolfville, Nouvelle-Écosse, a une série des comptes rendus de l'AUBA datant de 1854 au moment où l'organisation a été mise sur pied. Les archives et gestion des documents de la Nouvelle-Écosse détiennent aussi certains exemplaires originaux des comptes rendus de l'AUBA.
 - 28 Le documentaire a été filmé dans les localités suivantes: les comtés de Halifax, Dartmouth, Cherrybrook, Five Mile Plains, Inglewood, Guysborough et d'Antigonish, Nouvelle-Écosse; Toronto, Windsor et Amherstburg, Ontario.
 - 29 Guysborough Elder (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.
 - 30 Larkin, Lois (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.
 - 31 Haines, James (2003:19). Entrevue de recherche documentaire. Compte rendu sur la réalisation de *The Little Black School House*.
 - 32 Knockwood, Isabelle, with Gillian Thomas (1992:27, 56). *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaq Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*. Lockport, NS: Roseway. Pour un examen de la répercussion de la colonisation européenne sur les Mi'kmaq, se reporter à Elder Dr. Daniel N. Paul dans: Paul D.N. (2006). *We Were Not the Savages: Collision Between European and Native American Civilizations*. (3^e éd.). Halifax, NS: Fernwood Publishing.
 - 33 Concernant l'Africentric school à Toronto, se reporter à: Toronto District School Board documents (disponible à: http://www.tdsb.on.ca/SchoolWeb/_site/ViewItem.asp?siteid=10423&m enuid=24893&pageid=21547). Sur la performance de l'étudiant noir à Toronto, se reporter à: Brown, R.S. et E. Sinay (2008). *2006 Student Census: Linking Demographic Data with Student Achievement—Executive Summary*. Toronto, ON: Toronto District School Board (extrait le 12 janvier 2011 de: http://www.tdsb.on.ca/_site/ViewItem.asp?siteid=172&menuid=28147&pageid=24206). Dans le cas de la Nouvelle-Écosse, se reporter à: BLAC (1994). Le site BLAC contient le rapport initial, un examen récent et état actualisé de la situation. Sur Wade Smith, se reporter à: Knox, Carsten (le 7 juin 2007). A matter of principle. *The Coast*. Extrait de: <http://www.thecoast.ca/halifax/a-matter-of-principle/Content?oid=960870>
 - 34 Se reporter à Stanley, J. Timothy (1990). White supremacy, Chinese schooling, and school segregation in Victoria: The case of the Chinese students' strike, 1922-1923. *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation* 2(2):287-305.
 - 35 Pour une discussion sur le cas de Chatham, se reporter à: Shadd, Adrienne (2007). Entrevue, *The Little Black School House*. Se reporter aussi à: Shadd, Adrienne (2007). "No

- back alley clique”: The campaign to desegregate chatham’s public schools, 1891-1893. *Ontario History* XCIX(1):77-95. Enfin, se reporter à : States, David (2003). Entrevue de recherche documentaire. Compte rendu sur la réalisation de *The Little Black School House*.
- 36 Elise Harding Davis, Dr. Howard McCurdy et une ancienne étudiante Elrita Mulder ont un échange de vues sur une campagne fructueuse visant la fermeture de l’école SS 11 dans *The Little Black School House*. L’école a été fermée et les élèves sont allés à une nouvelle école en 1965, l’année scolaire suivante. En 1964, la législation provinciale de l’Ontario a enlevé les mentions au sujet de la race en raison d’une modification à la loi présentée par Leonard Braithwaite, un député afro-canadien de l’Assemblée législative de l’Ontario. La Nouvelle-Écosse a modifié sa loi en 1954 en enlevant toute mention liée à la race; toutefois, les écoles ségréguées n’ont pas toutes fermé à ce moment-là étant donné que des districts scolaires particuliers étaient responsables du regroupement scolaire. La dernière fermeture d’une école ségréguée s’est faite en 1983 dans le comté Guysborough, un des endroits présentés dans *The Little Black School House*.
- 37 En l’espace de trois mois en 2010, les Canadiens ont assisté à deux présentations d’excuses publiques en Nouvelle-Écosse. Le 24 février 2010, la ville d’Halifax s’est excusée pour la destruction de la communauté d’Africville (La présentation d’excuses, les conditions de l’entente conclue avec Africville Genealogy Society et la documentation sont présentées à : <http://www.halifax.ca/africville/>). Aussi en 2010, la province de la Nouvelle-Écosse a présenté des excuses officielles et un pardon absolu à feu Viola Desmond en raison de son emprisonnement injustifié. Mme Desmond avait été jetée en prison en 1946 pour s’être assise dans la section réservée aux Blancs à un cinéma de New Glasgow. Ce pardon absolu, rarement appliqué, a été accordé suivant avis du lieutenant-gouverneur et est associé à une condamnation injustifiée. Se reporter à Government of Nova Scotia (le 16 août 2010). News Release: New Glasgow Presented with Free Pardon, Record of Conviction. Halifax, NS: Premier’s Office. Extrait le 12 janvier 2011 de : <http://www.gov.ns.ca/news/details.asp?id=20100816003>
- 38 Se reporter à : Nova Scotia Department of Education, African Services Division (ACSD) (disponible à : <http://acs.ednet.ns.ca>); Office of African Nova Scotian Affairs (ANSA) (disponible à : <http://gov.ns.ca/ansa/whoweare.asp>); Council on African Canadian Education (CACE) (disponible à : <http://www.cace.ns.ca>); se reporter à : Williams, Michelle (2007). Entrevue, *The Little Black School House*.



George, 30" x 40", épreuve couleur



Patricia, 30" x 40", épreuve couleur



Eddie, 30" x 40", épreuve couleur



Avia, 30" x 40", épreuve couleur



Joanne, 30" x 40", épreuve couleur



Evelyn et Nikki, 30" x 40", épreuve couleur

Beyond Imaginings: Photographies de la Ceinture de verdure

Le texte suivant est un entretien par courriel entre la photographe Meera Margaret Singh et le coordonnateur de la publication/éditeur Ashok Mathur qui a eu lieu en octobre et novembre 2010. Les photographies présentées dans le cadre de cet ouvrage font partie des « Farmland series », ce qui a été commandé dans le cadre de l'exposition « Beyond Imaginings ».

AM : Meera, pouvez-vous commencer par décrire comment ce projet de portraits a été mis sur pied? Je connais vos antécédents professionnels qui comportent beaucoup de productions de portraits photographiques, de prises de vue sur film et transférées en numérique; ainsi vous pourriez peut-être vous présenter en nous parlant de ce bagage ou parcours qui vous a amenée à ce projet particulier.

MMS : Je viens de m'installer à Toronto. Le directeur des arts visuels de Harbourfront Centre, Patrick Macaulay, m'a demandé de présenter une proposition pour un projet de photographies qu'il organisait en collaboration avec la Greenbelt Foundation. Cette exposition, *Beyond Imaginings*, avait pour but de montrer toute la diversité régnant dans la ceinture de verdure de l'Ontario : 1,8 millions d'acres d'espaces verts protégés en permanence, de terres agricoles, de zones humides et de municipalités. J'ai été très excitée par l'idée d'explorer cette région ou ce territoire me permettant de mieux connaître mes alentours et leur cadre naturel.

Ayant travaillé principalement dans l'art du portrait, j'étais intéressée à photographier des gens qui cultivaient la terre dans la ceinture de verdure. Une grande partie de ma récente production a été consacrée à mes intérêts centrés sur comment on peut photographiquement explorer les notions de déplacement et de suspension selon une perspective culturelle, physique, géographique et émotionnelle.

Pour l'exposition sur la ceinture de verdure, j'ai continué à travailler ces concepts, en faisant porter l'attention sur les travailleurs saisonniers, les fermiers immigrants et les fermières oeuvrant dans la ceinture de verdure. Je voulais étudier certaines des complexités inhérentes aux relations entre les travailleurs et ce territoire. J'ai entrepris de produire une série de portraits photographiques qui avaient pour thème les rapports et les inadéquations entre les personnes et le paysage environnant. Ayant rencontré de nombreuses personnes et pris connaissance de leurs rapports avec la ceinture de verdure, de même que leurs liens à leur pays d'origine (à leur patrie), j'ai pu ensuite réaliser ce que je considère des présentations narratives « fondées sur des faits réels », par opposition à un travail purement documentaire.

AM : Je suis curieux d'en connaître davantage sur le concept « fondé sur des faits réels » étant donné qu'il semble essentiel à votre travail dans le cas présent.

Pouvez-vous donner des détails à ce sujet par rapport à ce que vous désignez comme un travail purement documentaire?

MMS: Après avoir obtenu un diplôme en anthropologie et m'être ensuite inscrite dans les arts visuels, j'ai été très intéressée par le concept de travail documentaire. C'était, en fait, ce genre de photographie qui m'a attirée vers ce moyen d'expression au point de départ. À ce moment-là, j'avais passé trois ans à vivre et à voyager en Asie. J'avais pris continuellement des photos pendant ces années-là, particulièrement pendant mon séjour aux Indes, alors que j'étais en quête de mon propre héritage culturel, de même que des idéologies et des pratiques religieuses de ma famille. Je voulais m'imprégner de tout, ne rien oublier. Je pensais que la caméra pouvait m'aider à documenter tout ce que j'avais vécu.

Au moment de mon retour au Canada et du début de mes études de baccalauréat en beaux-arts, j'ai commencé naturellement à changer ma façon de travailler. Je n'étais plus aussi intéressée à montrer le monde « comme je le voyais ». Au lieu de cela, je voulais l'explorer comme je l'imaginai. Je crois que c'est là où la pratique traditionnelle de la photographie documentaire sociale, dans le style de Lewis Hine ou Henri Cartier-Bresson¹, s'éloigne de la plateforme pour décrire et aider les dépossédés ou marginalisés et soudainement opère un virage vers une ère postmoderne, devient une source de contestation. En dehors des intentions artistiques et journalistiques, la position du photographe documentaire a pendant longtemps été celle d'être une présence importune mais privilégiée posant sur le monde un regard « autre ». Il ne s'agit pas de jeter le discrédit sur le résultat des productions de cette nature. Des photographies documentaires comme celles du photographe Nick Ut qui a pris sur le vif la petite fille courant dans les rues de My Lai au Vietnam alors que ses chairs se consumaient sous les effets du bombardement au napalm sont devenues la représentation emblématique de la guerre du Vietnam.² Des photos comme celles-là ont influé sur l'évolution de la photographie. Je pense que le travail documentaire est nécessaire, et tout aussi nécessaire d'en faire l'analyse. Peut-être que certaines des problématiques soulevées ici émanent de la position de la photographie en tant que moyen d'expression de la vérité, donnant une idée claire, directe, tangible de la réalité. Mais de quelle réalité? Je me suis toujours interrogée relativement aux complexités du travail documentaire. En raison de cette perplexité, j'ai été aussi très hésitante à étiqueter mes méthodes de travail.

Ma caméra et mon imagination sont intimement liées, tellement que je ne peux que qualifier mon travail de « fondé sur des événements réels ». Cette recette (ou moyen) dessert un travail documentaire à caractère social: un intérêt envers l'humanité, la particularité ou la différence, les marginalisés. Toutefois, mon intention n'est pas de simplifier une personne dans le cas présent en la schématisant à « un travailleur saisonnier », ou à « un fermier immigrant ». Je ne cherche pas à aller profond, au cœur même de ce que vit une personne

pour éplucher une problématique comme le travail migrant au Canada et pour l'examiner photographiquement sous tous les angles. Bien évidemment, je suis intéressée à chaque personne que je photographie, intéressée à la façon dont son visage laisse transparaître l'histoire qu'elle raconte, sans que rien ne l'ait jamais confirmé. Pour bien préciser, si je devais faire la lumière sur ma façon de procéder en la comparant à ce qui se fait par écrit, je dirais que je travaille avec un fait, un problème social, et puis que je me décide à écrire une nouvelle traitant d'un personnage imaginé qui parlerait du problème sous-jacent en question.

Dans le cas présent, je porte un très grand intérêt à la migration, à la transplantation (du point de vue culturel, social et géographique) en fonction de la relation qu'on a avec la terre/le territoire et aussi de notre relation à l'alimentation et à la production alimentaire. Dès que j'ai commencé à me documenter à ce sujet, j'ai découvert les complexités de la façon dont la terre au Canada a contribué à la production alimentaire, quels énormes sacrifices les travailleurs migrants ont fait en cultivant cette terre.

Je suis attirée par cette «réalité». J'ai l'idée de ce que je ressens devant cette problématique et pourtant, face à chaque personne que je rencontre et avec qui je converse, je trouve un point de vue à cette histoire. C'est là où l'optique change pour moi et je commence à m'écarter des définitions traditionnelles du travail documentaire. Je commence à m'éloigner des efforts pour décrire une prise de position globale face à une situation. En parlant brièvement avec chaque participant, je décide de représenter un *sentiment* (général) plus qu'une *vérité*. De cette façon j'opte pour une ambivalence sémiotique, une interprétation multiple.

Je me suis souvenue d'un essai de Martha Rosler «In, Around, and Afterthoughts»,³ où elle affirme que les photographes documentaires devraient s'efforcer de trouver le juste milieu entre l'observation de la réalité d'autrui et leur point de vue personnel et ils ne peuvent y arriver qu'en appliquant un cadre analytique proposant des solutions aux difficultés inhérentes aux représentations photographiques de «l'autre».

Alors où réside cet équilibre ou juste milieu? Pour moi, il se trouve dans la zone mal définie entre le documentaire et la fiction, là où il y a place pour la contemplation et l'émerveillement.

AM: Lors de nos premières réflexions, nous avons intitulé le présent ouvrage, *The Land We Are*; il s'agissait d'un thème en reconnaissance de ceux et celles parmi nous qui immigrent ou dont les familles ont immigré, dans ce pays, habitent ce paysage de nombreuses façons. Il y a, bien sûr, de grandes différences entre le paysage rural et le paysage urbain, juste pour souligner l'une des nombreuses manifestations des diverses expériences d'immigrés. Pouvez-vous nous dire ce qui était particulièrement significatif pour les personnes que vous avez

photographiées qui, en général, ont une relation très étroite avec la terre, la cultivent et y vivent?

MMS: Comme Canadienne de première génération, j'ai observé directement les effets, complexités et sacrifices de l'immigration? Je crois que c'est de là que me vient l'inspiration du thème de mon travail. Je ne peux parler au nom des sujets avec qui j'ai travaillé. Toutefois, je les ai entendu dire à maintes reprises comment le fait de passer huit mois de l'année au Canada et quatre mois dans un autre pays suscitait chez eux une très grande dualité en ce qui a trait aux notions de « patrie/pays d'origine », « chez-soi/domicile » et « famille ». Qu'est-ce qui se passe quand une grande partie de sa vie se déroule avec des compagnons de travail sur une terre étrangère au lieu d'être avec son époux ou son épouse et ses enfants? Ce que j'ai entendu souvent était des termes comme « mon second chez-moi », « ma deuxième famille ». Également de nombreux hommes ont dit avoir sacrifié leur relation avec leurs enfants afin que ceux-ci puissent se faire instruire. Il n'y a pas un seul des travailleurs rencontrés qui était au Canada parce qu'il se sentait rattaché à ce pays. Leur rapport au pays est d'abord et avant tout économique. S'ils gagnaient suffisamment chez-eux pour subvenir aux besoins de leur famille, ils n'auraient pas décidé de venir ici. Je crois que, dans pareil cas, la perspective utopique d'une relation avec le pays commence à s'effriter face à la migration et à l'économie de marché.

Ceci dit, je ne peux pas parler pour chaque participant. En toute honnêteté, je pense que j'aurais besoin de passer plus de temps avec eux et que j'aurais besoin de les citer. Le sens général du chez soi, de la famille, du sacrifice, a semblé synonyme du sentiment de non-relation ou de coupure. La suppression de relation ou la coupure avec sa propre patrie, l'absence du sentiment d'appartenance à un port d'attache, la séparation d'avec sa famille, son histoire familiale et ses racines. C'est comme s'ils transcendaient ou sortaient du paysage et aboutissaient directement dans son essence et psyché. Quand je photographiais, j'ai souvent eu l'image en tête d'une peinture de Frida Kahlo *The Two Fridas*⁴. C'est en fait l'idée qu'il y a une division du soi qui se produit chez chaque participant au moment de notre interaction. Il y avait cette nostalgie de son pays, l'envie soudaine de revoir sa famille. Également, il y avait souvent du stoïcisme, une conviction que c'était la bonne chose à faire pour une plus grande aisance économique. C'était le *seul* moyen à prendre devant une économie fragile. Selon mon point de vue personnel et photographique, j'ai été intéressée à découvrir si ce sentiment de déplacement et de bouleversement pouvait être représenté ou le faire voir sur film. Je suis fascinée de voir la façon dont le corps garde l'empreinte du vécu et comment le geste ou l'expression peut laisser transparaître les répercussions de l'histoire qu'a vécue une personne. Si quelqu'un apporte l'idée qu'il a un « second chez-soi », je pense à ce sentiment de dualité, cette existence du « ni ici ni là-bas » (ou peut-être « ici et là-bas »), et

je me demande si je peux seulement commencer à montrer cela en photo. Je suppose que c'est un défi que je suis encore en train de relever.

AM : D'après mon expérience, je sais qu'une caméra peut représenter une distance entre le photographe et le sujet, l'appareil en tant que tel sert d'écran ou de voile qui sépare les deux. Par contre, elle peut aussi agir en tant qu'intermédiaire, une sorte de véhicule ou de média/moyen de communication, qui au lieu d'entraver l'intimité, permet de la renforcer. Pouvez-vous décrire comment votre expérience comme photographe peut susciter l'impression d'un plus grand rapprochement avec votre sujet — essentiellement, de quelle façon pensez-vous que la photographie vous aide à communiquer avec vos sujets et, plus poussé encore, de quelle façon le résultat obtenu vous aide-t-il à communiquer avec le monde? Un addenda à ceci : grâce au projet sur les terres agricoles, qu'est-ce que vous avez appris à propos de ce qu'on désigne communauté, communion et réconciliation?

MMS : Mon travail sur *Farmland* m'a vraiment permis d'explorer cette zone mal définie qui existe entre les domaines de la photographie documentaire et la photographie d'art. Malgré qu'il y ait toujours un désir d'établir des liens et de faire passer un message dans mon travail, ce projet n'était pas seulement à coloration personnelle, mais il renfermait vraiment de nombreuses couches sociales, économiques et culturelles. Même si le cadre conceptuel était bien spécifique, le projet n'a pas commencé, ni ne s'est achevé, avec la représentation exacte. Cette image photographique est devenue presque d'une importance secondaire par rapport à l'écoute de ces expériences vécues.

La caméra me donne une liberté d'accès aux collectivités et aux personnes que je n'aurais par ailleurs aucune chance de rencontrer. Elle peut certainement établir une distance, comme vous l'avez évoquée, mais mon expérience a toujours été autre. Je crois que cela réside dans le fait que je mets davantage l'emphase sur le processus plutôt que sur le résultat final. Je suis complètement absorbée par le processus de la prise de vues, c'est réellement là que je retire le plus de satisfactions dans la photographie. La caméra agit souvent comme un laissez-passer à l'arrière-scène de la vie d'une personne. Elle semble détenir en général une sorte de légitimité. Les gens souvent font confiance au photographe s'ils sont placés dans un contexte privé ou personnel. Je veux dire que si un photographe et un sujet se rencontrent directement en face à face, il y a échange complexe qui s'articule autour d'une bonne dose de confiance. Le sujet ne peut pas voir ce que je vois et par conséquent il cède un certain pouvoir quant à la façon dont il est représenté. Cela semble infime ou insignifiant, mais je trouve cela magnanime. Chaque fois que quelqu'un travaille avec moi, j'éprouve une immense gratitude étant donné que je sais que c'est beaucoup plus qu'un moment d'échange, c'est de la confiance non exprimée.

Pour être bien franche, j'ai été surprise du si grand nombre de travailleurs qui, sans hésitation, ont accepté de faire partie de mon projet. Diane Arbus a dit une fois: [TRADUCTION] «Beaucoup de gens veulent tellement qu'on leur prête attention et c'est un type d'attention raisonnable à leur accorder».⁵ J'ai vraiment l'impression que la plupart des gens aiment qu'on leur accorde une attention particulière même si ce n'est que pour un bref moment. Je crois que la caméra leur permet cela. C'est une chose que quelqu'un vous regarde directement, mais cela en est une autre quand cette personne demande de vous regarder à travers une lentille. Il y a une impression d'amplification dans ce cas-là: un moment dont l'importance est amplifiée, une attention amplifiée centrée sur une personne. À la différence d'une caméra vidéo qui tourne, la caméra fixe fait un bruit de clic et elle représente cette simple fraction d'une seconde. C'est ce qui est si passionnant pour moi en tant que photographe et ce qui relie les notions de communion, d'intimité et de réconciliation dans le concept et la forme: une pause dans le cours de l'histoire, un temps d'arrêt qui invite au repos, à la réflexion, à la célébration ou aux excuses, à la contemplation et à l'émerveillement.

Notes

- 1 Lewis Wickes Hine (1874-1940) et Henri Cartier-Bresson (1908-2004) comptent parmi les plus grands portraitistes.
- 2 Nick Ut a pris cette célèbre photographie de My Lai en juin 1972, ce qui lui a valu le prix Pulitzer.
- 3 Rosler, M. (2006). In, Around, and Afterthoughts (on Documentary Photography). Dans *Martha Rosler, 3 Works*. Halifax, NS: Martha Rosler et The Press of the Nova Scotia College of Art and Design: 61-93.
- 4 Kahlo, Frida. *The Two Fridas (Las dos Fridas)* [toile]. C.1939. Collection Museo de Arte Moderno, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Bellas Artes, México.
- 5 Cité dans le site Web du Museum of Contemporary Photography. *Diane Arbus (American, 1923-1971)*. Extrait le 27 novembre 2010 de: http://www.mocp.org/collections/permanent/arbus_diane.php

Section 2 : À travers

Histoires parallèles



Jamelie Hassan et son grand-père maternel 1968 / 1921

Jamelie Hassan

1840

La nation Oneida de l'État de New York était confrontée à l'anéantissement et elle a commencé à migrer dans d'autres parties des États-Unis et au Canada. Les membres de cette nation ont acheté des terres au sud de la rivière Thames au sud de l'Ontario. Au vingtième siècle, la nation Oneida de New York qui autrefois détenait six millions d'acres de terrain n'avait conservé que 32 acres de ce territoire.¹

1876

Mise en application de l'*Acte des Sauvages*, 1876 qui a été promulgué pour convertir les Indiens en pupilles sous la tutelle légale du gouvernement canadien.

1894

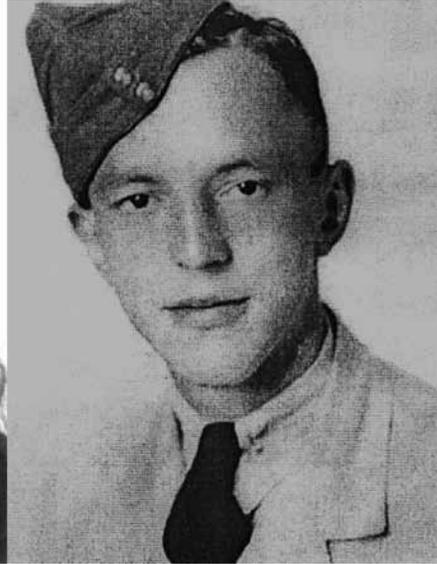
Modification à la *Loi sur les Indiens* qui imposait légalement l'obligation scolaire aux enfants indiens.²

29 décembre 1890

Environ trois cents Sioux désarmés, pour la plupart des femmes et des enfants, sont massacrés par la cavalerie des États-Unis à Wounded Knee Creek, Dakota du Sud, É.-U.³

1900

Lac La Biche est une communauté éloignée du nord de l'Alberta. Dans cette région du Lac La Biche, la terre de la nation crie, il y a par suite de l'immigration arabe la population la plus élevée per capita de Libanais en Amérique du Nord. Lac La



Miriam Jordan et son grand-père maternel 1994 / 1943

Miriam Jordan

1828

Sous l'oeuvre missionnaire de l'Église anglicane, le Mohawk Institute a vu le jour en 1828 en tant que Mechanics' Institute pour garçons provenant de la réserve des Six Nations. En 1831, cette école a été convertie en pensionnat pour garçons à qui on voulait enseigner les travaux agricoles ou quelque autre métier. En plus d'acquérir ces compétences utiles, ils passaient la matinée à apprendre à lire, à écrire et le catéchisme par coeur. En 1834, l'école a accueilli aussi des filles. Les classes des filles ont été séparées de celles de leurs frères et cousins et l'enseignement était axé sur les rudiments de la tenue de maison et sur les mêmes notions élémentaires (abécédaire) que les garçons.¹

La New England Company a traduit la Bible en Mohawk pour faciliter aux Autochtones dont ils avaient la charge l'apprentissage (graduel) de l'anglais et du christianisme. Cette mesure faisait partie d'un processus continu de traduction qui a commencé dès les premiers temps de la colonisation européenne. Au dix-huitième siècle à Fort Hunter, New York, mon sixième arrière-grand-père du côté de ma grand-mère, Joseph Thayendanega Brant, a traduit l'Évangile selon St-Marc en Mohawk.² Ayant émigré de l'État de New York à Haldimand Tract dans le Haut-Canada, Joseph T. Brant a achevé sa traduction du *Mohawk Prayer Book*.

Finalement, ces textes en Mohawk sont tombés en désuétude alors qu'on a interdit aux enfants de parler leur langue maternelle à l'école. Cette interdiction a abouti dans



Figure 1. *The Snowball*, Sioux Falls, Dakota du Sud. [Hussein Shousher/Sam Hallick derrière le comptoir à gauche]; photo aimablement fournie par les archives Hassan

Biche, un village ne dépassant pas 3000 habitants, a été la deuxième collectivité au Canada à ériger une mosquée.⁴ C'est aussi un des endroits où un pensionnat indien parmi les 130 ayant été exploités au Canada a été établi.

1901

Hussein Shousher/Sam Hallick, le grand-père maternel de Jamelie Hassan, a quitté sa famille et son village Kar'oun qui se trouvait dans ce qui était alors la Grande Syrie sous le règne ottoman et il est parti pour l'Amérique du Nord où il est arrivé à Ellis Island, New York. À son arrivée, comme beaucoup d'autres, il a dû faire face non seulement au changement de paysage, mais également il a dû changer de nom. Il est devenu Sam Hallick. Pendant la décennie qui a suivi, il a traversé le Canada et est retourné aux États-Unis pour finalement s'installer à Sioux Falls, Dakota du Sud. C'est là qu'il a ouvert un bar laitier appelé « *The Snowball* » (marchand de glace) (Figure 1).

Le récit de la vie de Hussein Shousher, comme celui de bien des Arabes qui ont immigré en Amérique du Nord et en Amérique du Sud, comporte des déplacements à travers un vaste territoire et dans des collectivités isolées qui les ont amenés à côtoyer de près les populations autochtones et à connaître leur mode de vie. Ces premiers arrivants arabes, à leur entrée au Canada à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècles, n'ont pas représenté les pouvoirs de la Couronne ou de l'Empire britannique. En fait, ces arrivants s'étaient sauvés parce qu'ils étaient sous occupation militaire et menace de guerre. Leur histoire personnelle a été aussi façonnée par des pertes causées par le colonialisme.

1914

Hussein Assaf/Alex Hassan, mon père, est parti de son village de Baaloul situé dans ce qui était alors la Grande Syrie sous le règne ottoman. Il est arrivé dans le sud de l'Ontario et s'est établi à London, Ontario.



Figure 2. Chefs iroquois de la réserve des Six Nations – lecture des *Wampum belts* (~1870s) [De gauche à droite : Joseph Snow, chef onondaga; George Henry Martin Johnson, chef mohawk; John Buck, chef onondaga; John Smoke Johnson, chef mohawk; Isaac Hill, chef onondaga et gardien du feu; John Seneca Johnson, chef seneca.] Photo aimablement fournie par Bibliothèque et Archives Canada

la plupart des cas à l'incapacité des enfants à leur retour dans leur famille de communiquer avec leurs parents. De nos jours, la Bible en Mohawk est une simple relique du temps où mes ancêtres pouvaient la plupart du temps parler plus d'un dialecte parmi la diversité de langues de leurs tribus : Mohawk, Seneca, Oneida, Tuscarora, Onondaga et Cayuga.

1844

Le révérend Abraham Nelles, directeur de Mohawk Institute, a tenu les propos suivants au sujet du grand-père de mon arrière-grand-mère alors que celui-ci avait dix-huit ans : [TRADUCTION] « Jacob Johnson a été renvoyé en raison d'une infirmité qui l'a rendu un compagnon désagréable pour les autres enfants; il est un jeune homme sage qui se conduit bien ». ³

En lisant ces commentaires, je me suis demandée ce que pouvait être cette « infirmité ». Je me suis rappelée de la section sur les infirmités du Recensement

du Canada de 1871 qui demandait si la personne enregistrée était « sourde et muette », « aveugle » ou « ne jouissait pas de toutes ses facultés mentales ». Une petite modification introduite en 1891 obligeait les recenseurs à se renseigner si les résidants « étaient sains d'esprit »; il s'agit à peine d'une amélioration par rapport au Recensement du Canada de 1861 posant la question en termes de « Dément/aliéné ou idiot ». C'est dans la même année que les recenseurs s'intéressent à la ligne 13 : « personnes de couleur, mulâtre ou indien ». ⁴

Tout au long des années, le gouvernement et l'Église se sont intéressés aux diverses religions qui surgissaient dans la réserve. Certaines personnes chez les Haudenosaunee étaient baptistes, d'autres méthodistes, anglicans ou presbytériens et, bien sûr, il y avait des païens. Le Conseil des Six Nations a protesté contre l'emploi de cette dernière



Figure 3. Sioux Falls, Dakota du Sud (1920)
[comprend : Hussein Shousher/Sam Hallick avec
son fils à droite]
Photo aimablement fournie par les archives Hassan



Figure 4. Photo des Six Nations, municipalité de Tuscarora, comté de Brant, Ontario (~1890s)
Photo aimablement fournie par Bibliothèque et Archives Canada

Ces Arabes qui sont venus au Canada à la fin des années 1800 et au début des années 1900, comme de nombreux Asiatiques, ont en général travaillé à l'extérieur du commerce dominant au Canada colonial qui était surtout sous l'empire des intérêts britanniques ou des intérêts français. Montréal a été l'un des endroits importants d'accès pour ces nombreux jeunes hommes ayant dans leur bagage toute une panoplie d'items comme des fournitures de couture, des connaissances/habilités en couture, textiles et tapis. En gravissant les échelons et en se frayant un chemin dans l'ensemble du pays en tant que colporteurs, bon nombre de ces voyageurs ont commencé à s'établir financièrement. Beaucoup d'entre eux, comme mon grand-père maternel et mon père, se sont rendus dans le sud de l'Ontario. Certains se sont aventurés très loin vers l'ouest et ils ont fini par s'associer étroitement aux collectivités autochtones dans le commerce de fourrure dans des endroits comme Lac La Biche; d'autres ont pris un emploi dans le domaine ferroviaire ou sur une ferme.



1921

Hussein Shousher/Sam Hallick, accompagné de son fils Mohammed (Mike) Hallick, est retourné dans son village Kar'oun qui, à ce moment-là, faisait partie des nouvelles frontières élargies d'après guerre, la Première Guerre mondiale, du Liban sous mandat français.

1932

Hussein Shousher/Sam Hallick est décédé à Kar'oun. Son épouse Fatima enceinte de son cinquième enfant lui a survécu. La fille aînée, devenue ma mère, portait le nom de Ayshi comme sa mère. L'épouse de Hussein Shousher/Sam Hallick est décédée plus tard au Dakota du Sud et un de ses fils (son fils unique) Mohammed (Mike) Hallick né aux États-Unis lui a survécu (Figure 3).

1938

Hussein Assaf/Alex Hassan est retourné au village de Baaloul où il a rencontré et épousé Ayshi Shousher, fille de Hussein Shousher/Sam Hallick.

1939

Hussein Assaf/Alex Hassan et Ayshi Shousher Hassan ont quitté le Liban et sont venus au Canada. Ils se sont rendus en train jusqu'à London, Ontario. C'est là qu'ils ont commencé leur vie ensemble et qu'ils ont élevé leurs onze enfants.

1949

Après la Seconde Guerre mondiale et les modifications aux lois sur l'immigration, il y a eu une autre vague de migration d'Asie vers le Canada, dont le Liban et d'autres parties du monde arabe.

désignation lors d'une rencontre en 1908 avec W.F. Webster, un représentant de l'Église anglicane. Celui-ci, pour donner suite à cette plainte, a écrit dans son compte rendu à ses supérieurs que même lui reconnaissait la nécessité d'avoir recours à un mot moins dénigrant.⁵

En parcourant les cahiers du recensement provenant de nombreuses années, j'ai cherché le nom de Jacob Johnson et j'ai découvert qu'il était fermier; aucune indication affirmative n'apparaissait dans la section intitulée «infirmités». Il vivait avec sa soeur aînée Elizabeth qui, comme lui, avait fréquenté le Mohawk Institute. En mars 1840, le directeur de l'école, Abraham Nelles, indique qu'Elizabeth a obtenu dix billets de bonne conduite. Même si Jacob savait lire et bien épeler, chantait plusieurs hymnes et répondait bien aux courtes questions du catéchisme, il n'avait pas obtenu de billets de bonne conduite.

Jacob est le grand-père de George Johnson et George est l'oncle maternel de la mère de mon grand-père, Minnie Mae. C'est de cet oncle que mon grand-père maternel parlait en expliquant que ce dernier vivait grâce à une carte de passage à la frontière quand il est parti en 1952 de Ohsweken, Ontario, pour aller à Buffalo, New York.

1871

Habitant à deux maisons de son frère Jacob et de sa soeur Elizabeth Johnson dans la municipalité de Tuscarora, Eliza Jack avait en 1871 vingt ans. Elle vivait avec Margaret Hill et Zachariah Johnson et leurs deux enfants Charlotte et James. Peut-être Eliza aidait-elle à prendre soin des enfants, mais si c'est le cas, cela a été de courte durée car, un an plus tard, Charlotte Johnson est admise comme élève au Mohawk Institute.⁶ Sauf pour ce qui est d'une mention très brève dans un rapport scolaire, Eliza disparaît des registres.

En 1861, son enseignant au Mohawk Institute, Thomas Griffiths, écrit dans son rapport de la mi-année qu'elle apprend la couture avec les autres filles de l'école. En plus, elle apprend le catéchisme, lit le testament, écrit en lettres moulées et peut effectuer une simple addition.⁷

Au cours de la même année, il y a une photo prise des six chefs. On y voit ces hommes réunis en train de lire les ceintures wampum. Un des chefs est mon cinquième arrière-grand-père du côté de ma grand-mère. Il s'appelle Isaac Hill ou *Kawenenseronton*. Il a les cheveux courts et il porte des vêtements européens. Il a dans ses mains une ceinture wampum qui semble avoir deux rangs. Je me demande quelle était son interprétation de cette ceinture (Figure 2).

1908

Après sa visite de la réserve Grand River et du pensionnat, M. W.F. Webster écrit en 1908 dans son compte rendu pour le New England Company les observations suivantes: [TRADUCTION] «les anciens élèves du Mohawk Institute sont réticents à envoyer leurs enfants là parce qu'ils jugent la discipline trop stricte».⁸

Au cours de la même visite, le Conseil des Six Nations transmet un message par l'intermédiaire de W. F. Webster au New England Company. Les membres du conseil réclament à l'Église de se tenir responsable et de compenser pour la vente des terres tribales sans l'accord des populations concernées. Le président du Conseil, le chef John C. Martin, reproche aussi à M. Webster d'avoir omis de compenser les Six Nations pour ce mépris. Cela me fait rire quand je lis ce que l'Église anglicane, dans sa version soigneusement révisée de



Figure 5. L'ouvrage en céramique de Jamelie Hassan *Orientalism* (2004) [Reproduction du livre d'Edward Said *Orientalism* dans une vitrine d'exposition avec divers objets d'art faisant partie de l'exposition *Orientalism and Ephemera*, organisée par Hassan à Art Metropole, Toronto]. Photo gracieusement fournie par Krista Buecking

1950

Fatima Shousher, ma grand-mère, a finalement obtenu l'autorisation d'immigrer avec ses fils à London, Ontario. Elle a obtenu cette autorisation après le refus à maintes reprises d'offres de parrainage faites par mes parents. Mes premières oeuvres artistiques présentent les archives de ma famille et traitent de la politique d'immigration du Canada pendant les années 1950. En procédant à des recherches, j'ai trouvé des lettres de refus de l'admissibilité de membres de ma parenté au Canada. Ces refus d'accès reposent sur des catégorisations relatives à la race, «asiatique» dans le présent cas; par des sous-entendus, elles indiquent une politique de racisme systémique (ou institutionnel) contre les Asiatiques.

Ayant grandi dans la ville de London dans le sud de l'Ontario, j'ai de toute évidence pris conscience de mon identité arabe, mais aussi j'ai été sensibilisée au fait que je vivais à proximité de la communauté avoisinante Oneida. Mon père nous amenait le dimanche en promenade, prenait des routes secondaires en gravier qui nous conduisaient à l'établissement de la nation Oneida situé à 22 kilomètres à l'extérieur de London. Les fermiers de la nation Oneida établis sur ce fonds de terres agricoles du sud de l'Ontario nous offraient des paniers d'osier remplis de pommes et de poires, ainsi que des colliers perlées fabriquées par les femmes Oneida.

En cultivant des relations d'amitié et de solidarité avec les collectivités de Premières nations, mes parents étaient inspirés par leurs autres allégeances politiques, dont leur intervention pendant les années 1950 à l'appui de l'Algérie anticoloniale dans sa résistance contre le colonialisme de la France et aussi à l'appui des Palestiniens par suite de leur expropriation ou dépossession en 1948.⁵



Figure 6. Toile de Miriam Jordan *Nature/Morte* (2005)
 [Exposée dans le cadre de l'exposition First Nations Art '06 au Woodland Cultural Centre, Brantford.]
 Photo gracieusement fournie par M. Jordan

l'histoire du Mohawk Institute, fait comme déclaration (omettant fort à propos de mentionner le rôle qu'il a exercé):

[TRADUCTION] L'étendue de terre Haldimand... a été cédée en 1784 aux Six Nations. Ce vaste lot de 350 000 hectares s'étendait de Grand River, 10 km de chaque côté, de sa source près de Dundalk, Ontario, à sa sortie au Lac Érié. Plus tard, cette concession de terre serait considérablement réduite par décret colonial et par des accords contestés avec le gouvernement canadien. De plus petites portions ont été vendues par des dirigeants de la bande, dans des circonstances suspectes. L'aliénation des terres des Six Nations est jusqu'à aujourd'hui restée controversée.⁹

1943

J'ai une photo de mon grand-père maternel.

Ma grand-mère me l'a fait parvenir par la poste alors que je lui avais envoyé une lettre lui demandant si elle pouvait me donner une photo de lui. Quelques semaines plus tard, j'ai reçu une enveloppe par courrier. Une lettre bien pliée, écrite d'une main tremblante, contenait également une photo froissée d'un jeune homme en uniforme. Il y avait deux mots au bas de cette page écrite à la main: Grand-papa Styres. J'ai regardé cette photo et j'y ai reconnu le reflet de mon visage et de celui de ma mère. Ainsi c'était mon grand-père. Ce vide dans l'histoire nébuleuse de ma famille avait donc finalement un visage et un nom.

J'ai parcouru le reste de la lettre de ma grand-mère, mais il n'y avait pas plus d'information sur mon grand-père. Même si j'étais déçue qu'elle ne m'en ait pas dit davantage au sujet de son histoire (à elle), elle m'avait tout de même surprise en m'envoyant une photo (image photocopiée) de lui et le nom de famille gribouillé. Il n'empêche que cela s'inscrivait encore dans le scénario habituel à chaque fois qu'on posait des

1953

Jane Elm de l'établissement de la nation Oneida et beaucoup de femmes de sa famille venaient très souvent visiter la maison des Hassan située au 26, avenue Erie. Je me souviens avoir été malade et m'être éveillée brûlante de fièvre avec le désir de peindre. Jane Elm et l'une de ses filles prenaient soin de moi. J'ai été mise en quarantaine dans ma grande chambre que je partageais habituellement avec mes trois soeurs. Ce matin-là, je voulais peindre et j'ai demandé le nécessaire pour peindre. Jane est revenue avec un plateau garni de couleurs éclatantes dans des petites tasses en porcelaine et des feuilles de carton. J'ai fait de la peinture avec les doigts sur le carton en utilisant ces couleurs éclatantes. Une fois guérie et sortie du lit, la première chose que j'ai faite a été de me rendre à la cuisine pour trouver dans les armoires les ingrédients nécessaires à la fabrication de couleurs pour peindre, ce que je n'ai pas trouvé. C'est un de mes premiers souvenirs du désir que j'avais de peindre. De quoi était faite cette peinture, encore aujourd'hui cela reste un secret.

1955

Le premier congrès islamique au Canada a été organisé à London, Ontario. Ma famille a participé avec d'autres membres de la collectivité à l'organisation de cet événement historique (Figure 7).

1967

Je suis allée pour la première fois au Liban où j'ai rencontré bon nombre de mes oncles et de mes tantes tant du côté maternel que du côté paternel qui étaient restés vivre dans les villages avoisinants du Bekaa, au Liban. Je me suis inscrite au Lebanese Academy of Fine Arts (ALBA) à Beyrouth où j'ai étudié les beaux-arts et également j'ai travaillé en tant qu'infirmière auxiliaire à American University Hospital.

1968

J'ai souvent habité chez mon oncle et ma tante dans le petit village montagnard Baaloul dans la vallée Bekaa. Aux premières heures du matin, en attendant l'autobus m'amenant à Beyrouth où j'étudiais l'art, j'étais souvent saluée par trois dames âgées qui cuisaient du pain et qui m'invitaient à déjeuner avec elles. Assise dans ce lieu en dôme où se trouvait un four traditionnel en terre poreuse, les yeux brûlants à cause de la fumée, je voyais l'expression d'amusement qu'affichaient ces femmes. En m'offrant du thé avec le pain, ainsi que du fromage et de la confiture aux apricots, une de ces vieilles dames riait, me pinçait gentiment le bras et me disait, « tu crois être une canadienne 'pure laine', mais c'est nous qui sommes de véritables canadiennes ». Bien que je n'aie pas bien compris la signification des paroles de cette dame, il reste que le souvenir de leur rire, de leur expression et particulièrement de ce pincement au bras s'est gravé au fil des ans. Une décennie plus tard, mon frère, l'écrivain Marwan Hassan résidant d'Ôttawa, a ajouté une autre pièce à cette énigme. Lui aussi, en 1979, est allé au même village de Baaloul et il a habité chez mon oncle et ma tante. Voilà ce qu'il a appris : deux soeurs crieuses avaient rencontré et épousé chacune un Arabe qui avait émigré au Canada au début des années 1900. Marwan a tenu les propos suivants au sujet de l'un de ces hommes :



Figure 7. Photo tirée du vidéo de Jamelie Hassan *The Oblivion Seekers* (1985)
[Image numérique de nouvelles télédiffusées de Jamelie petite fille dansant au
congrès islamique de 1955 à London] Photo aimablement fournie par les archives
Hassan



Figure 8. Miriam Ahmet-Allah Jordan (1974)
[Tapis en arrière-plan avec un texte en arabe] Photo aimablement fournie par les archives Hassan

questions sur notre famille. Il m'était arrivé une fois auparavant de demander une photo de mon oncle, décédé quand j'avais douze ans, et elle m'avait envoyé une photo (photocopie) de lui revêtu de l'uniforme du Corps des Marines des États-Unis, mais elle m'avait rien écrit à son sujet. Ces photos de membres masculins de ma famille en uniforme militaire restaient enveloppées de mystère (ou de secret), les deux ayant l'air jeune, frais et dispos, alors qu'ils partaient pour la guerre. Je reconnaissais à quel point il devait être pénible pour elle de parler du passé et de notre famille.

J'ai rangé la photo de mon grand-père et je l'ai oubliée jusqu'à ce que je la revois reproduite encore une fois dans une notice nécrologique que ma mère m'a remise des années plus tard. En lisant cette nécrologie dans *The Eastern Door*, j'ai appris que la photo avait été prise en 1943 alors que mon grand-père avait dix-huit ans et avant qu'il ne soit envoyé pour participer à l'offensive de Dieppe.

Septembre 1947

C'est une soirée chaude d'été au milieu des années 1990 quand ma soeur me raconte une partie de cette histoire. Nous fumons dans l'appartement que nous partageons rue Bay. Il n'y avait pas loin à marcher passé la résidence de Marshall McLuhan pour se rendre à l'université où nous étudions toutes les deux.

«Sais-tu qui était notre grand-père?» me demande-t-elle.

«Non,» lui répondis-je.

«Il s'appelait Styres.»

Ce nom me semblait familier et je lui ai demandé, «Est-ce lui qui vivait à Montréal et qui a envoyé une lettre à maman lui disant de ne plus communiquer avec lui?»

«Oui, c'est lui. C'est le père de maman.»

Comme ma soeur, j'avais calculé les mois avant la naissance de ma mère et avais conclu qu'elle avait été conçue en septembre 1947. Les parents de mes grands-parents étaient des amis et ils voulaient qu'ils se marient, mais ils ont refusé.

Nous avons hoché la tête en même temps en signe de frustration à la pensée des efforts communs de notre mère et de sa famille pour que son père absent ne soit jamais mentionné. Ils ont tous donné des réponses évasives dès qu'une conversation abordait ce sujet. Nous savions tous qu'il ne fallait pas parler de lui.

En grandissant, je me suis souvent demandée s'il était en prison, comme quelques-uns des membres de ma parenté qui périodiquement réapparaissaient, sortis de nulle part. La famille les serrait dans leurs bras, les embrassait, et puis ils disparaissaient pendant des années, oubliés, sans nouvelles comme dans une prison silencieuse.

1952

Plusieurs années se sont écoulées à fouiller à travers des dossiers sur microfiches, des archives et des cahiers-index de recenseurs; j'ai finalement trouvé la confirmation de l'existence de mon grand-père: une carte de passage à la frontière de *Peace Bridge* datée de 1952. Ce n'était pas son premier voyage à Buffalo. Il s'était identifié comme monteur de charpentes en acier. L'adresse qu'il indique pour sa résidence est la rue College à Buffalo, New York. Mon grand-père habitait chez George Johnson, l'oncle de sa mère.

[TRADUCTION] Après la Seconde Guerre mondiale, ayant le mal du pays et pas trop en santé, il avait très envie de retourner dans son pays d'origine. Son épouse crie et ses enfants nés au Canada l'ont accompagné. Environ soixante ans plus tard, cette vieille femme que j'avais connue était cette Crie de l'Occident, une musulmane parlant arabe, habitant le petit village montagnard de son mari décédé. Par contre, ses fils avaient immigré en Amérique du Sud. À chaque été, ils renvoyaient leurs enfants au village de la grand-mère arabe et musulmane qui, comme on peut le voir, était en fait une « vraie » Canadienne.⁶

1971

Fermeture du Mohawk Institute Residential School (pensionnat indien) à Brantford.

1972

Fondation du Woodland Cultural Centre dans le territoire des Six nations de la rivière Grand, voisin de l'édifice principal du pensionnat construit en 1904, en remplacement de l'ancien bâtiment détruit présumément par un incendie allumé par des élèves.

1978

Publication de *Orientalism* de Edward Said.⁷

1988

La diversité culturelle devient la politique officielle du Canada avec la promulgation de la *Loi sur le multiculturalisme*.

1988

Les ceintures wampum (*Wampum belts*) faisaient partie du système complexe traditionnel d'exercice de l'autorité du gouvernement autochtone. Tom Hill, universitaire, artiste seneca et ancien directeur du Woodland Cultural Centre, a effectué un examen des *Wampum belts* alors qu'on avait rapatrié onze ceintures dans la communauté. Une exposition a été mise sur pied au centre culturel afin de mettre à l'honneur ces artefacts et offrir aux membres de la Confédération iroquoise (des Six Nations) la possibilité d'être éclairés sur la pertinence des ceintures wampum en fonction de la poursuite des régimes d'autonomie gouvernementale et de pouvoir politique.

Dans le catalogue accompagnant l'exposition, on y explique la signification des ceintures wampum, dont celle de *Gus-wen-tah*, qui [TRADUCTION] « est composée de deux rangées parallèles de perles wampum mauves sur fond blanc. Ces trois rangs de perles blanches qui distinguent le parcours des deux peuples représentent la paix, l'amitié et le respect — des éléments qui, tout en permettant aux peuples concernés de garder leurs distances, leur permettent également de les unir ». ⁸ Tom Hill poursuit en disant que la ceinture wampum *Gus-wen-tah* est un gage d'amitié échangé pour sceller un traité; c'est pourquoi les perles mauves et blanches montrent qu'il y a deux cultures distinctes — celle des Haudenosaunee et celle du gouvernement britannique — et que chacun s'est engagé à respecter les coutumes de l'autre partie.

1989

L'ouverture du nouvel emplacement du Musée canadien des civilisations à Gatineau, Québec, une exposition permanente qu'est l'édifice même du musée dont la conception

Des informations dactylographiées renseignent sur les allées et venues du grand-père Styres entre Ohsweken et Buffalo. Dans la réserve, il vivait avec son père et sa mère: Clifford Styres et Minnie Mae Martin. Sa grand-mère était Isabel Jane Johnson. Elle était née en 1877 du couple Ezra et Eliza Kelly Johnson. Isabel Jane était quatorze ans plus âgée que son frère George; les deux sont nés dans la réserve. Leur mère est enregistrée dans divers recensements du Canada soit comme autochtone ou irlandaise. Comme bien des ancêtres qui l'ont précédé (et bon nombre de descendants des Haudenosaunee dans l'avenir), oncle George est allé au sud en traversant les terres qu'avait habitées son peuple pendant des millions d'années. Ayant traversé Niagara River, il s'est installé à Buffalo. C'est là que George a ouvert sa porte au fils de sa soeur, accueillant ainsi mon grand-père maternel dans son foyer. Ma mère vivait Buffalo à ce moment-là avec sa mère. Elle n'a rencontré son père qu'une seule fois alors qu'elle était toute petite.

En retournant la carte, j'ai lu une note au verso disant que grand-père Styres avait présenté une lettre au Département de la citoyenneté et de l'immigration attestant qu'il était membre de la tribu Upper Cayuga No. 427 des Six Nations.

1974

J'ai une photo de moi quand j'avais un an. Je suis assise dans une berceuse tenant mon premier chat sur les genoux, son ventre plein de chatons. Derrière moi sur le mur il y a un tapis ayant un texte en arabe. Mon père s'est converti du christianisme à l'islam quand je suis née. Ma naissance a coïncidé avec son vingt-cinquième anniversaire et c'est pourquoi il m'a appelée Miriam Ahmet-Allah Jordan. Mon premier prénom est celui de sa mère, alors que l'autre est arabe et signifie «cadeau de Dieu» (Figure 8).

Les gens sont toujours surpris d'apprendre les croyances ou confessions religieuses des membres de ma famille, tant présentes que passées. On tient toujours pour acquis qu'étant autochtone, mes ancêtres et moi sommes des «païens impies». Cela surprend surtout quand je corrige ce stéréotype en disant qu'un pasteur hollandais, Godfrey Dellius, a converti mes ancêtres mohawk à New York au christianisme. Ma dixième arrière-grand-mère du côté de ma grand-mère est Lydia Karanonodo et elle faisait partie du premier groupe de Mohawks à être baptisé par Dellius dans une église située à North Albany, New York, le 11 juillet 1690.¹⁰ C'est simplement la première de nombreuses adaptations que mes ancêtres ont faites à la culture européenne. Ce qui a résulté de tous ces échanges entre les Autochtones et les colons est un riche héritage formé de la culture des Premières nations et de celle des émigrés qui se sont inextricablement fusionnées. Dans ces échanges mutuels, je me rappelle de la ceinture wampum Gus-wen-tah et de la façon dont elle représente la fusion de deux cultures distinctes sur une terre commune; cet espoir que l'Autochtone et le colonisateur respecteraient mutuellement leurs traditions et leur souveraineté.

Plus tard, à l'âge de vingt ans, ma mère et moi sommes parties de London, Ontario, où j'allais à l'université, pour revenir chez elle au nord de l'État de New York. À la frontière, nous avons présenté notre certificat de statut d'Indienne. Le garde-frontière a lu mon nom de famille sur la carte et il m'a dit, «Ce n'est pas un nom indien!»

Je lui ai répondu en lui demandant, «Qu'est-ce qu'un nom indien?»

Il m'a répondu, «Tu sais, quelque chose comme Pocahontas».

اليس آيلاند ، نيويورك

Ellis Island,
New York

پيتربورو ، اونتاريو

Peterborough
ONT.

وينيبيك ، مانيتوبا

Winnipeg,
Manitoba

Geographical Snowballs de Jamelie Hassan (2010)
[adapté des éléments de l'installation de
J. Hassan dans *Across Borders* (1996) à Artspace,
Peterborough, une exposition comprenant les
travaux de Shelley Niro et Catalina Parra]
Photo fournie gracieusement par J. Hassan

القرعون ، لبنان

Karoun, Lebanon

سائنت پول ، مينيسوتا

*St. Paul,
Minnesota*

جلنكو

Glencoe

revient à l'architecte autochtone Douglas Cardinal. Depuis son inauguration, ce musée est devenu l'une des institutions nationales les plus prestigieuses du Canada — un lieu de mémoire, un monument canadien. Il est reconnu pour l'originalité et la beauté de son architecture, ainsi que pour l'importance de la collection d'art et de culture autochtones qu'il conserve en ses murs.

Septembre 1990

La crise Kahnawake et Kanesatake/Oka, le conflit de longue date lié à un terrain à Oka s'est terminé à la suite de 78 jours d'un bras de fer armé entre les Mohawks et la Sûreté du Québec et l'armée canadienne. Dans ce conflit, la ville d'Oka voulait aménager ce terrain pour l'extension du terrain de golf d'Oka.⁹

Octobre 1990

Indian Summer, le dernier projet officiel du centre d'art géré par des artistes Embassy Cultural House, est organisé. Cette exposition a été présentée dans des librairies de la rue Richmond à London, Ontario, et au Woodland Cultural Centre. Les illustrations (images) représentant l'arrière-plan ou les coulisses de la barricade d'Oka sont celles des artistes Joane Cardinal-Schubert, Florence Ryder, Daryl Chrisjohn et Robert Frechette.

Daryl Chrisjohn a été l'un des concepteurs de la réplique des ceintures wampum échangées pour sceller un traité qui font partie de la collection du Woodland Cultural Centre. Les Chrisjohns sont des descendants Oneida de ces survivants qui sont venus de New York dans le sud de l'Ontario par suite de la guerre de l'Indépendance américaine.

1992

Travelling Theory, la première exposition d'art contemporain du Canada au Moyen-Orient, a été présentée à la galerie Jordan National Gallery of Fine Arts à Amman. J'ai été moi-même l'organisatrice de l'événement en collaboration avec le conservateur indépendant Fern Bayer, également en partenariat avec la galerie McIntosh Gallery, l'University of Western Ontario, London, Ontario.¹⁰ Ce programme culturel et l'exposition de grande envergure ont été inspirés par l'un des essais d'Edward Said dans son ouvrage intitulé *The World, The Text, and the Critic*.¹¹ C'est aussi la première exposition d'art contemporain d'importance au Canada axée sur le Moyen-Orient après la guerre du Golfe de 1990.

1993

L'Église anglicane du Canada a présenté des excuses officielles aux Autochtones.

1995

Gerald McMaster, dans son rôle de conservateur au Musée canadien des civilisations, a organisé la XLVI Biennale di Venezia représentant le Canada dans le cadre d'une exposition de l'artiste métis Edward Poitras.¹²

Octobre 2001

L'exposition *The Lands within Me: Expressions by Canadian Artists of Arab Origin* a été inaugurée officiellement au Musée canadien des civilisations à Gatineau, Québec. Alors que les objets d'art étaient rassemblés et installés en septembre

Ma mère et moi avons réprimé silencieusement notre indignation alors qu'il nous remettait notre carte et nous saluait.

1991

Lors de ma dernière année d'études secondaires, alors que j'habitais toujours le nord de l'État de New York, mon père m'a dit qu'il voulait me montrer quelque chose. M'ayant fait promettre de ne rien dire, il a ouvert un épais dossier identifié « Statut d'Indien » et il en a tiré une lettre.

Mon père m'a expliqué que c'était une lettre-réponse à ma mère qui avait communiqué avec son père, un M. Styres, pour lui demander d'aider ses petits-enfants à reprendre possession de leur statut, qu'elle avait elle-même perdu en mariant mon père, un Blanc. En 1985, le gouvernement canadien avait adopté le projet de loi C-31, réformant des années de discrimination contre les femmes autochtones et leurs enfants à qui on avait enlevé le statut.

J'ai lu cette lettre adressée à ma mère. L'avocat de mon grand-père menaçait ma mère d'une poursuite judiciaire si elle recommuniquait avec lui.

Je me suis retrouvée complètement révoltée par cet homme sans visage qui se cachait derrière des avocats pour s'adresser à sa fille. Je savais sans avoir à le demander qu'une telle lettre de son père avait rendu ma mère honteuse et l'avait blessée.

2005

J'ai visité ma tante et mon oncle à la réserve Six Nations; je l'appelle « tante » bien qu'elle soit la cousine propre de ma mère. Sa mère, la soeur de ma grand-mère, était décédée peu de temps auparavant. Quelques semaines plus tôt, j'avais participé aux rites funéraires faisant suite au décès de ma grand-tante et qui se tenaient à la maison de ma tante; un Aîné a pris la parole en une langue que j'ai appris par la suite être l'Oneida, une langue que je ne connaissais pas, en partie parce qu'on avait interdit à ma grand-mère et à ses parents de la parler.

Plus tard, assise à la table de la cuisine, ma cousine m'a raconté comment elle et sa parenté avaient grandi en ayant leur certificat de statut d'Indien qui les identifiait comme membres de diverses tribus. Je n'étais pas surprise, puisque j'en avais entendu parler auparavant, mais elle m'a appris que j'étais de la nation Oneida et non Mohawk comme mon certificat de statut l'indiquait. J'ai été vraiment interloquée de savoir cela et aussi cette nouvelle m'a fait de la peine. Même avant d'avoir recouvré mon statut, ma famille m'avait dit que j'étais Mohawk. C'était la conséquence de cet effort du gouvernement canadien d'éliminer les antécédents des femmes des Premières nations en appliquant la descendance patrilinéaire. Les Haudenosaunee suivaient traditionnellement la matrilinearité pour la descendance, les enfants héritant de la tribu et de l'affiliation au clan de la mère. C'était ainsi un effort concerté de la part du gouvernement canadien et des Églises de réduire le pouvoir des femmes des Premières nations qui, selon les traditions, assuraient le contrôle de l'attribution et de l'utilisation des terres de leurs tribus. Ma grand-mère

2001, les attaques du 11 septembre sont survenues aux États-Unis. Le directeur du musée, Victor Rabinovitch, face à ces attaques contre nos voisins, a pris la décision de « remettre pour une période indéterminée » cette exposition. Comme il y a eu un mouvement très important de protestation des artistes et des militants, de même que l'intervention directe du premier ministre du Canada d'alors, Jean Chrétien, le directeur du musée s'est vu forcé de revenir sur sa décision. L'exposition a été présentée telle que planifiée.¹³

2002

Rassemblement national sur l'expression artistique autochtone, le premier d'une série de trois forums, s'est tenu à Ottawa.

2003

Le Forum de la ministre sur la diversité et la culture a eu lieu au Musée canadien des civilisations. J'ai siégé comme membre du comité consultatif en compagnie d'Alanis Obomsawin, elle-même ayant siégé au comité pendant un an. Résultat : un forum de deux jours rassemblant plus de 500 participants venant du gouvernement, mais aussi des dirigeants d'institutions culturelles canadiennes et des militants, qui se sont engagés dans une réflexion et un débat; ces efforts ont permis de concevoir un plan d'action pour mettre sur pied des initiatives gouvernementales progressives visant à appuyer une politique culturelle pertinente.

La diaspora et la migration au Canada ne peuvent pas être bien comprises sans parler des Autochtones et de leur rôle et relation fondamentaux pour les populations immigrantes. Les textes explicatifs de la relation entre les collectivités d'immigrés non-européens au Canada et les Autochtones sont complètement absents des annales officielles de l'État-nation.

2005

L'artiste Rebecca Belmore de descendance anishinaabe a été choisie pour représenter le Canada à la Biennale de Venise; Jann L.M. Bailey, Kamloops Art Gallery, Watson, Morris et Helen Art Gallery, University of British Columbia ont été les conservateurs de cet événement.

5 juin 2008

J'ai reçu une invitation de Phil Fontaine, chef national de l'Assemblée des Premières nations, à assister à la présentation des excuses officielles faite aux anciens élèves des pensionnats indiens au Parlement à Ottawa, Canada.

11 juin 2008

Le premier ministre du Canada, Stephen Harper, s'est levé à la Chambre des communes et il a présenté des excuses, au nom du gouvernement du Canada, à tous les Survivants du régime des pensionnats indiens du Canada. Cette présentation d'excuses historiques, comme l'a écrit Phil Fontaine, chef national de l'Assemblée des Premières nations, [TRADUCTION] « contribuera à la guérison et à la réconciliation de l'ensemble des Survivants et des Canadiens ».¹⁴

et tous ses frères et soeurs se sont vus étiquetés de Mohawk par le gouvernement canadien parce que leur père, Harold Porter, était Mohawk. C'est ainsi que je suis devenue une Mohawk.

2006

Au printemps 2006, j'ai exposé plusieurs de mes peintures dans le cadre d'une exposition au Woodland Cultural Centre (Figure 6). J'ai invité ma mère et ma grand-mère à assister à l'ouverture. Nous nous sommes rencontrées à l'extérieur du musée le jour de la Fête des mères qui coïncidait avec le vernissage. Mon mari et moi étions venus en auto de London à Brantford. Alors que nous approchions du musée, nous sommes passés devant la chapelle Mohawk qui, en premier lieu, avait été la chapelle des élèves fréquentant le Mohawk Institute. Bien des membres de ma famille ont été baptisés ou se sont mariés dans la chapelle Mohawk. Les parents de mon arrière-grand-père Charles Porter, Ellen Powless et Nicodemus Porter, se sont épousés en 1870 dans cette chapelle. Le frère de Nicodemus Porter, Joseph, a épousé la soeur aînée d'Ellen, Catharine Powless, aussi dans cette même chapelle. Leur fils, Joseph Porter Jr., avait treize ans au moment où le directeur du Mohawk Institute l'a enregistré comme élève en 9^e année ou secondaire 3 au Mohawk Institute dans un rapport daté du 30 juin 1872 à New England Company. Joseph Jr., le cousin propre de Charles, est un des élèves du groupe dont le directeur se plaint: [TRADUCTION] « Le fait qu'ils parlent tellement indien entre eux quand ils jouent ou quand ils sont à l'extérieur de l'école est un des plus grands obstacles à leur progrès scolaire. Nous faisons ce que nous pouvons pour les inciter à parler anglais, *sans contrainte*. »¹¹

Le Mohawk Institute même est devenu en 1972 le Woodland Cultural Centre. Ce vieux bâtiment de brique très imposant abrite actuellement les bureaux administratifs et le centre de recherche. Près de l'institut se trouve l'édifice plus neuf du musée ayant pour fonction d'offrir un endroit pour des expositions aux Iroquois et aux Algonquins.

Comme nous sortions de nos autos stationnées une à côté de l'autre, ma grand-mère a regardé fixement ce bâtiment de trois étages qui se dressait imposant à côté de nous.

Elle m'a dit doucement, son regard fuyant le mien, [TRADUCTION] « Oh! C'est le *mush hole* ». Je me demande où c'était. « Mes, mes... », elle s'est arrêtée de parler et elle a hésité, « ... um, mes amies m'en ont parlé. »

« Est-ce que tu es venue à l'école ici? », demandais-je en touchant l'épaule de ma grand-mère qui tremblait.

Elle ne m'a pas répondu. Je lui ai répété la question et elle a répondu en désignant les arbres derrière l'école et elle m'a dit, « Il y a des enfants enterrés derrière ».

C'est seulement après son décès que j'ai appris que ma grand-mère faisait référence à ses demi-frères et demi-soeurs qui avaient fréquenté le Mohawk Institute parce que leur père Harold et leur mère Maybelle ne pouvaient pas en prendre soin.

Août 2009

Ma mère m'a rendu visite à London, Ontario, alors qu'elle venait de chez elle à Buffalo. Elle m'a tendu une rubrique nécrologique sur son père, rompant le silence de longue date entre nous deux.

2009

Jeff Thomas, artiste et conservateur, pour donner suite au blocus de Caledonia, a organisé l'exposition *Home/land and Security* qui a présenté des artistes autochtones et des artistes non autochtones dans le contexte des Six Nations de la rivière Grand et des faits d'histoire des collectivités à Render Gallery de l'University of Waterloo et à d'autres lieux publics.

22 mars 2010

Le juge en chef Murray Sinclair, président de la Commission de témoignage et réconciliation, a fait une allocution à l'University of Western Ontario, London, sur les défis que la Commission aura à affronter. La plupart des membres de l'auditoire venaient des collectivités autochtones avoisinantes, dont l'établissement Oneida.

Notes Hassan

- 1 Campisi, J. (1988:45, 61). The Oneida Treaty Period, 1783-1838. Dans J. Campisi et L.M. Hauptman (éds.). *The Oneida Indian Experience: Two Perspectives*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- 2 General Synod Archives of the Anglican Church of Canada (2008). The Mohawk Institute—Brantford, Ontario. Extrait le 20 juillet 2010 de : <http://www.anglican.ca/rs/history/schools/mohawk-institute.htm>
- 3 Eye Witness to History (1998). Massacre At Wounded Knee, 1890. Extrait le 20 juillet 2010 de : <http://www.eyewitnesstohistory.com/pfknee.htm>
- 4 Information retrouvée sur le site Web de la mosquée Alkareem (à Lac La Biche). Extrait le 20 juillet 2010 de : <http://www.laclabicheregion.com>
- 5 Pour obtenir un résumé de cette histoire, voir: El Ali, M. (2010). Overview of Palestinian Forced Displacement in and from Lebanon 1948-1990. *Al majdal* 44 (été/automne): 22-28.
- 6 Hassan, Marwan (1997:69). Matamoros, Palm tale two: A true Canadian. *West Coast Line* 31(2):66-71.
- 7 Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- 8 Woodland Cultural Centre (1989:7-8). *Council Fire [exhibition catalogue]: A Resource Guide*. Brantford, ON: Woodland Cultural Centre.
- 9 York, Geoffrey et Loreen Pindera (1991). *People of the Pines*. Toronto, ON: Little, Brown & Company Ltd.
- 10 Les artistes du Canada participant à l'exposition *Travelling Theory* étaient Ron Benner, Stan Denniston, Janice Gurney, Jamelie Hassan, Robert Houle, Lani Maestro, Robert McNealy, Marianne Nicolson et David Tomas. Un numéro spécial de *Harbour: Magazine of Art & Everyday Life* 2(1) sur l'exposition et le symposium *Travelling Theory* a été publié en collaboration avec la McIntosh Gallery (University of Western Ontario, London, Ontario) en 1992.

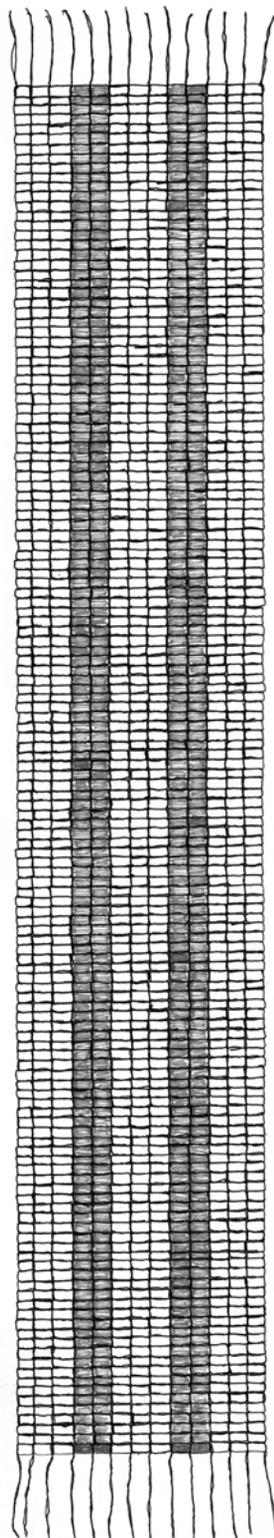
Dans cette notice, Ross Montour décrit les expériences de mon grand-père à la guerre: [TRADUCTION] « Il n'a jamais aimé parler de cela et, s'il le faisait, il devenait très ému ». ¹²

Il y avait beaucoup de sujets dont mon grand-père n'aimait pas parler. Toutefois, il n'était pas le seul à rester silencieux. La courte histoire de mon grand-père et de ma grand-mère est difficile à raconter parce que beaucoup de ce qui s'est passé a été délibérément tenu secret. Il s'agissait d'un silence dont nos familles et nous-mêmes avons assuré le respect, mais c'est également un silence qui nous a été imposé par les gouvernements et les Églises dans l'intention de renier notre histoire et la continuation de notre existence. L'objectif visé par les pensionnats en 1920 alors que Duncan Campbell déclarait, [TRADUCTION] « Je veux qu'on se débarrasse du problème indien... Notre objectif est de poursuivre les efforts jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada non assimilé à l'ensemble de la société, qu'il n'y ait plus de question indienne, ni de ministère voué aux Indiens. » Si la guérison et la réconciliation doivent vraiment se réaliser, nous devons raconter notre histoire personnelle et prendre acte des histoires censurées de ceux et celles qui cheminent à côté de nous.

Notes Jordan

- 1 Entre 1831–1969, le diocèse Huron a autorisé l'inscription de 15 à 185 élèves. Se reporter aux General Synod Archives of the Anglican Church of Canada (2008). The Mohawk Institute—Brantford, Ontario. Extrait le 30 novembre 2010 de: <http://www.anglican.ca/rs/history/schools/mohawk-institute.htm>
- 2 Johansen, Bruce Elliot et Barbara Alice (éds.) (2000:31). *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. Westport, CT: Greenwood Press.
- 3 Graham, Elizabeth (1997:52). *The Mush Hole: Life at Two Indian Residential Schools*. Waterloo, ON: Heffle Publishing.
- 4 1861 Census of Canada, line 13, Tuscarora, Brant, Ontario.
- 5 Webster, W.F. (1908). *New England Company. Report of Mr. W.F. Webster upon his Visit to the Mohawk Institute, Brantford, and the Grand River Reserve, Canada*. London, UK: Spottiswoode & Co.
- 6 Se reporter au rapport du 30 juin 1872 NEC Report dans Graham (1997:216).
- 7 Graham (1997:216).
- 8 Webster (1908:13).
- 9 Se reporter au General Synod Archives of the Anglican Church of Canada (2008). The Mohawk Institute.
- 10 Sivertsen, Barbara J. (2006:22). *Turtles, Wolves, and Bears: A Mohawk Family History*. Westminster, MD: Heritage Books.
- 11 Graham (1997:218).
- 12 Montour, Ross (2007:story 4). *Dieppe survivor Mann passes*. *The Eastern Door* 10(15).
- 13 Government of Canada (1920:54, 63). Report of the Special Committee of the House of Commons examining the Indian Act amendments of 1920 (Duncan Campbell Scott testimony on 30 March 1920). Library and Archives Canada, RG10, volume 6810, file 470-2-3, part 7.

- 11 Se reporter à *Travelling Theory* dans Said, Edward W. (1983). *The World, The Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 12 [TRADUCTION] « Métis est un terme auto-défini qui signifie plus que la descendance mixte Indien-Blanc. Il fait référence à un héritage socioculturel distinctif et il décrit des communautés, des coutumes, conventions sociales, des traditions ». Voir : McMaster, Gerald (1995). Edward Poitras: Canada XLVI Biennale di Venezia. Hull, QC: Musée canadien des civilisations : 35, note en bas de page 13.
- 13 Kaouk, Aïda (éd.) (2003). *The Lands Within Me: Expressions by Canadian Artists of Arab Origin*. Gatineau, QC : Musée canadien des civilisations. Il est intéressant de remarquer qu'en ce qui a trait au contexte libanais, il y avait vingt-deux artistes à cette exposition, dont sept artistes participants ayant pour origine ou descendants d'une famille du Liban : moi-même, Hannah Alpha, Mirella Aprahamian, Yasser Badreddine, Rawi Hage, Jayce Salloum et Camille Zakharia.
- 14 Fontaine, Phil, chef national de l'Assemblée des Premières nations (2008). Invitation envoyée par courriel à l'auteur pour assister à la cérémonie et à la présentation d'excuses au Parlement, Ottawa, Canada, le 5 juin 2008.



Miriam Jordan
Gus-wen-tah (2010)

Rencontres interraciales et vérités juridiques : (Dés)agrégation des races dans la zone de contact de la Colombie-Britannique

[A été publié initialement : Mawani, R. (2007/08). *Cross-Racial Encounters and Juridical Truths: (Dis)Aggregating Race in British Columbia's Contact Zone.* BC Studies 156/157:141–171. Le contenu a été repris intégralement, mais son mode de présentation a été adapté au style de la présente publication.]

Le 27 août 1890, William Henry Lomas, agent des Indiens, a présenté son rapport annuel au surintendant des Affaires indiennes, Ottawa. À ce moment-là, il a informé ses supérieurs, comme il le faisait chaque année, des progrès réalisés chez les Indiens de l'agence indienne de Cowichan. Bien qu'il n'y ait eu rien de particulièrement extraordinaire dans son compte rendu, c'est précisément la quotidienneté de ses commentaires qui justifie un examen plus attentif :

[TRADUCTION] Il y a peu de changement dans la vie des Indiens à Victoria et à Nanaimo. Certains sont très travailleurs et stables, ayant des sommes considérables dans des comptes d'épargne de banques; d'autres sont constamment condamnés à une amende pour possession de stupéfiants et, peu importe l'année, le relevé judiciaire de la police montre qu'il est presque impossible d'empêcher la vente de boissons alcoolisées en petites quantités aux Indiens de la ville. Les femmes vont dans les maisons des Blancs pour laver et faire du ménage et on leur donne de temps en temps des boissons alcoolisées, et dans presque chaque cas, elles deviennent des personnes qui dépensent tout ce qu'elles gagnent en spiritueux, l'obtenant à n'importe quel prix. *Une grande partie de ce trafic est fait par des Chinois de classe inférieure, mais je regrette de dire que des commerçants bien considérés eux aussi sont souvent de connivence et les Indiens vivant éloignés des villes peuvent ordinairement partir avec une grande quantité d'alcool dans leur canot — parfois caché dans des boîtes de biscuits, parfois dans des flasques et des bouteilles de soda et même dans des bouteilles qui contenaient auparavant de la sauce Worcester.*²

Centré sur les banalités de tous les jours, le rapport de Lomas donne un aperçu important des rencontres interraciales et de leurs conditions en pleine expansion sur la côte ouest du Canada. Tout en reconnaissant que le colonialisme avait prospéré grâce aux relations interraciales, notamment grâce au monde du travail, aux rapports sociaux, à la mobilité et à la circulation des marchandises ou produits de base, Lomas considérait ces contacts potentiellement dangereux, particulièrement pour les populations autochtones. Il met en garde contre les relations interraciales car, d'après lui, celles-ci fournissent des possibilités pour les collectivités autochtones d'avoir et de consommer des substances intoxicantes, contrecarrant ainsi leur avancement vers la modernité et la civilisation. Toutefois, selon Lomas et les autres, les contacts ne sont pas également préjudiciables. Comme la citation précédente le laisse entrevoir, c'étaient les rencontres entre les populations autochtones et chinoises qui posaient particulièrement des problèmes. Plus précisément parce que ces races étaient de manière putative très différentes — on présumait que les Indiens étaient des sous-développés et qu'ils avaient besoin de protection, tandis qu'on percevait les Chinois intrigants et dangereux — ainsi, selon ce que soutient Lomas, des interactions entre eux devaient à coup sûr perturber et possiblement même renverser la domination coloniale.³

Les textes sur l'interrelation raciale et l'hétérogénéité, comme celui rapporté précédemment, soulèvent d'importantes questions au sujet de nos connaissances et de celles encore à apprendre qui sont liées à la zone de contacts coloniaux de la Colombie-Britannique. Même si les archives coloniales sont un fouillis de rapports et de correspondances gouvernementaux qui font écho aux observations de W.H. Lomas concernant les contacts répétés et périlleux entre Chinois, Autochtones et la population de descendance mixte, la généalogie des relations européennes-autochtones et de la migration des Chinois sur la côte ouest du Canada a, en très grande partie, consigné ces relations comme distinctes et particulières.⁴ Il ne s'agit pas de laisser entendre que ces questions liées aux rencontres interraciales n'ont jamais été posées ou qu'elles sont complètement nouvelles. La ruée vers l'or de la rivière Fraser, comme Jean Barman l'explique, a rapidement transformé la démographie de la côte ouest du Canada : [TRADUCTION] « Les sujets britanniques », écrit-il, « se sont soudainement retrouvés bousculés par les Américains, les Noirs, les Chinois, les Allemands, les Italiens, les Juifs et les Espagnols dans les rues de Victoria ».⁵ Jean Barman et d'autres auteurs nous ont ouvert des horizons nouveaux, importants, sur la prévalence des relations interraciales au sein de la Colombie-Britannique d'autrefois.⁶ Toutefois, nous n'en connaissons encore très peu au sujet de la façon dont la migration provenant de Chine a entraîné de nouvelles proximités géographiques et a modifié les structures existantes du pouvoir et de la connaissance du régime colonial. Quoique nous sachions que les rencontres interraciales se multipliaient, il reste que nous avons encore beaucoup à apprendre sur ces interactions, sur les champs de conceptions épistémiques auxquels elles s'associent, de même que sur les formes de gouvernance qu'elles ont inspirées.

Cet article explore certains des modes d'action ayant permis à la migration chinoise en Colombie-Britannique d'amorcer des changements sur le plan des champs d'application du pouvoir colonial, de susciter de nouvelles inquiétudes et exigences chez les agents des Indiens, les missionnaires et les autorités en matière de justice. Pour que ce soit bien clair, le présent article traite moins des contacts de proximité entre les Chinois et les Autochtones, mais il suit plutôt l'évolution de ce qui s'est produit depuis l'arrivée des migrants chinois à la fin du dix-neuvième siècle et le bouleversement de la topographie raciale de la région qui en découle. Des contacts fréquents entre les populations chinoises et autochtones, comme ceux dont se plaint l'agent des Indiens, W.H.Lomas, ont eu pour effet de renouveler les connaissances raciales et les formes de légalité raciales. Suivant ce que je soutiens, la migration chinoise en Colombie-Britannique a forcé les agents coloniaux à refaire les délimitations entre les populations autochtones et les Euro-Canadiens de telle manière que des nouvelles significations de la distinction raciale et de nouvelles constellations du racisme ont été créées. Dans les pages qui suivent, j'explore les voies et moyens selon lesquels les autorités coloniales ont répondu et ont réagi à l'arrivée et à la présence des Chinois (notamment la crainte, le mépris et le ressentiment), de même que la façon dont ces réactions ont eu une incidence sur leur répertoire existant de connaissances coloniales liées aux notions de supériorité et d'infériorité raciales. La présence croissante des Chinois sur la côte ouest du Canada a déclenché des motifs d'inquiétude concernant l'interracialité et la pureté de la race, et ce faisant, elle a créé des conditions où les agents des Indiens, les missionnaires et les autorités juridiques ont pu affiner et clarifier les taxonomies

raciales qu'ils avaient déjà. En soulignant les contrastes entre les migrants de Chine, les Autochtones et les Afro-Américains du sud de la frontière, les autorités coloniales ont fait naître des distinctions raciales par le biais d'une matrice de connaissances d'importance inégale, notamment des connaissances de bons sens, des statistiques de la criminalité et des vérités juridiques.

Bien que le champ racial dominant en Colombie-Britannique ait été sans aucun doute façonné par les réalités locales, la grille épistémique ou ensemble de connaissances qui le sous-tend a aussi été éclairée par un mouvement transnational et sinueux de populations et d'idées. Pour arriver à bien comprendre la présence croissante des Chinois, les autorités se sont généralement inspirées de grammaires relatives aux races provenant des États-Unis et, ce faisant, elles ont constitué de nouvelles épistémologies et de nouveaux points de comparaison propres aux questions raciales. Ces distinctions raciales n'ont pas été simplement descriptives, mais elles se sont avérées très politisées. Comme Michel Foucault l'a soutenu, la première fonction du racisme étatique visait à [TRADUCTION] « trier les groupes existant au sein d'une population... en des sous-espèces qu'on a appelées précisément des races ». ⁷ En fin de compte, les classifications raciales ont permis à l'État colonial de créer et de réinscrire des distinctions entre des groupes raciaux apparemment différents tout en déterminant leur avenir biopolitique : des distinctions entre des populations de « bons »/« mauvais » et « assimilables »/« inassimilables » permettant à l'État de déterminer qui pouvait rester au sein du régime colonial et sous quelles conditions, qui était susceptible d'être expulsé et éliminé. ⁸ Considérant que ces principaux motifs d'inquiétude étaient inspirés par les craintes liées au marché du travail, les menaces putatives que représentaient les travailleurs et les commerçants chinois, comme le laissait entendre l'agent des Indiens W.H. Lomas, n'étaient pas seulement fondées sur des préoccupations économiques, mais également sur des questions biologiques centrées sur la santé et la longévité des Autochtones et, en bout de ligne, du régime colonial.

La *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885) et la *Commission royale sur le trafic des liqueurs au Canada* (1894) apportent des données probantes à partir desquelles il devient possible d'analyser des questions concernant des vérités raciales opposées et des racismes coloniaux. ⁹ Ces commissions servent de sources importantes de légalité parce qu'elles démontrent comment le droit et la politique sociale éclairent, produisent et formalisent les connaissances et comment elles s'en servent. ¹⁰ Ces deux commissions peuvent nous renseigner sur les champs raciaux changeants de l'hétérogénéité et de l'interracialité en Colombie-Britannique, sur les épistémologies qui influent sur la topographie raciale de la région, de même que sur la complicité du droit dans leur production. Quelle signification les administrateurs coloniaux ont-ils donnée à la population croissante des migrants venus de Chine? Quels types de terminologies raciales ont-ils empruntés et de quel endroit? De quelles façons les relations épistémiques et matérielles propres aux Chinois ont-elles été forgées par comparaison à d'autres populations racialisées, notamment les « Noirs » et les « Indiens »? Et comment ces comparaisons ont-elles produit des formes de racisme renouvelées? En répondant à ces questions, bien que ce soit de façon préliminaire, je fais appel à plusieurs tableaux statistiques indiquant le taux de criminalité, de même

qu'à des témoignages de témoins choisis. La priorité que j'accorde aux données chiffrées et aux textes narratifs a un double effet : en premier lieu, faire ressortir les multiples « formalisations de connaissances » grâce auxquelles les vérités raciales juridiques ont été traditionnellement produites et, en deuxième lieu, explorer de quelle façon les épistémologies ayant trait à la supériorité et à l'infériorité raciales ont obtenu une objectivité et une neutralité qui persistent encore dans notre époque historique contemporaine.¹¹ Des nombres, comme beaucoup de chercheurs universitaires le soutiennent maintenant, ont été perçus comme « des faits modernes » qui se situent au-delà des circonstances sociales, juridiques et historiques, une perception qui a obscurci les « politiques » de l'énumération.¹²

Des historiens et d'autres spécialistes ont puisé aux sources de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885) pour démontrer avec des données à l'appui des façons selon lesquelles les premiers migrants chinois ont été caractérisés comme antithétiques à la race blanche et à l'implantation des Blancs.¹³ Même si la *Commission royale* est remplie d'exemples montrant comment les Chinois étaient définis en regard des autres populations raciales, ainsi qu'en fonction des mouvements de connaissances raciales d'un côté comme de l'autre de la frontière Canada-États-Unis, peu indiquent comment les Chinois étaient intégrés à l'environnement racial global et comment ils ont forgé leur identité raciale vis-à-vis d'autres populations considérées inférieures du point de vue racial. Ces questions peuvent ouvrir des perspectives très éclairantes sur l'émergence du racisme systémique ou étatique et sur ses champs ou environnements dynamiques, compétitifs et contestés. En faisant des comparaisons avec les Afro-Américains et les Autochtones, les participants qui témoignent devant ces commissions ont fait naître toute une diversité de connaissances raciales disparates et contradictoires. Ces éclairages faisaient partie de conceptions dominantes relatives aux « Chinois » tant à titre de catégorisation juridique que de population inférieure d'un point de vue racial (dé)placée en marge de la Colombie-Britannique d'autrefois. Dans les tableaux statistiques et les témoignages des participants, les Blancs, les Noirs, les Indiens et les Chinois constituaient non seulement des races à part, mais ils étaient considérés des populations incompatibles du point de vue social, moral et physique et, par conséquent, celles-ci requéraient d'être traitées à part, ségréguées en raison de la race. Ce qui ressort clairement en établissant des comparaisons, ce sont les voies et moyens selon lesquels les catégories raciales et leurs champs épistémiques se sont réorientés à des moments cruciaux de l'histoire alors qu'on croyait l'État colonial menacé. L'inassimilabilité présumée des migrants chinois a généralement été fondée sur des appréhensions relatives au marché du travail des Blancs comme de nombreux chercheurs l'ont soutenu, mais le caractère d'extanéité qu'ils dégageaient était également fondée sur des conceptions orientalistes sur les Chinois considérés comme une race « fourbe » et « despotique » qui pouvait menacer les efforts de l'État visant à civiliser et à assimiler des populations autochtones vulnérables.¹⁴

En mettant au premier plan l'hétérogénéité et l'interracialité, cet article veut aussi essayer de remettre en question les historiographies de la race et des racismes dans la zone de contact coloniale de la côte ouest du Canada en remplaçant ces débats

dans un cadre mondial.¹⁵ Trop souvent, les spécialistes ayant écrit sur la Colombie-Britannique ont abordé cette province du Canada la plus à l'ouest comme si elle était vraiment « en marge de l'empire », une région physiquement et intellectuellement isolée d'autres parties du monde.¹⁶ Même si le colonialisme a toujours pris racine dans des spécificités temporelles et spatiales, il reste que l'empire était aussi un phénomène *mondial* reliant des lieux géographiques divers et disparates à l'intérieur d'un environnement de pouvoir et de connaissance plus vaste.¹⁷ Les autorités coloniales établies dans ce qui constitue actuellement la Colombie-Britannique ont puisé dans une diversité d'épistémologies raciales et dans des stratégies d'encadrement qui ont été en grande partie empruntées d'autres contextes, dont les É.-U.¹⁸ Alors que ces vérités au sujet de la race étaient adaptées aux exigences et aux rythmes de l'ordre colonial, ce que ces dynamiques indiquent, c'est l'interaction continue entre le local et le mondial, l'universel et le particulier. Avant l'examen de ces mouvements, faisons d'abord quelques brèves réflexions pour bien replacer en contexte le colonialisme et ses vérités raciales.

Connaissances coloniales et typologies raciales

[TRADUCTION] La connaissance implique de dépasser l'instantanéité, d'aller au-delà de soi, dans l'inconnu et la distance — Edward Said¹⁹

Comme les anthropologues Bernard Cohn et Nicholas Dirks le soutiennent depuis longtemps, les connaissances coloniales étaient aussi fondamentales au maintien du règne britannique et au commandement en Inde que l'étaient le pouvoir militaire et économique.²⁰ À travers tout l'Empire britannique, de l'Inde à l'Ouest canadien, les administrateurs coloniaux se sont appuyés sur une grande diversité de « modalités d'investigation » visant à générer des vérités au sujet des populations coloniales qui n'étaient pas seulement distantes du point de vue géographique comme le propose l'épigraphe d'Edward Said, mais elles étaient aussi proches, directes et immédiates.²¹ Les levés, les recensements, les méthodes cartographiques et les schémas classificatoires ont permis aux agents coloniaux de connaître et de classer l'inconnu ou l'élément d'extranéité et l'inconnaissable, pour arriver à dresser du point de vue conceptuel et littéral la carte de leurs territoires nouvellement acquis. Malgré que les connaissances coloniales, notamment les statistiques, ont généralement permis de fournir des « abstractions comptables » de populations, elles ont aussi facilité des répartitions raciales *entre* populations, distinguant celles qui pourraient optimiser ou maximiser la vie dans les colonies de celles qui pourraient la compromettre.²² D'après Edward Said, la production d'épistémologies et de catégories coloniales est à la fois subordonnée aux vérités modernes propres à la race, et générative de ces vérités, notamment des origines, classification et des destinées.²³ Toutefois, cet ensemble de connaissances liées à l'infériorité et à la supériorité raciales n'était pas parfaitement organisé sur le modèle binaire Orient-Occident, et par conséquent, n'était pas si cohérent, ni si unifié, que E. Said l'a d'abord laissé entendre.²⁴ Au contraire, les épistémologies raciales ont été arrêtées suivant un agencement ou une grille de coordonnées fragmentaires et fluctuantes qui a généré un champ conflictuel, contesté et ambigu. C'était précisément l'élasticité et l'indétermination de la différence raciale qui rendaient ces distinctions si persistantes et si tenaces.²⁵

En dépit des nombreuses critiques à l'égard de son optique eurocentrique, Michel Foucault et ses éclairages purement spéculatifs sur les racismes étatiques nous dote d'outils conceptuels importants permettant de repenser la rencontre coloniale et ses régimes fondés sur la vérité raciale. Les interprétations du colonialisme de M. Foucault ont certainement permis d'accroître notre connaissance/compréhension de la biopolitique et de ses nouvelles généalogies; cependant, il y a encore des lacunes conceptuelles entourant les questions de racisme étatique (institutionnel) ou plus précisément des *racismes* étatiques.²⁶ Même si les observations de Foucault sur [TRADUCTION] «les races de la race humaine, la distinction parmi les races, la hiérarchie des races», laissant supposer une hétérogénéité fondamentale, son analyse, comme il la présente, contribue peu à l'approfondissement de nos évaluations du colonialisme et de sa diversité, ainsi que de ses fondements épistémologiques contradictoires.²⁷ En fait, ces colonies étaient des lieux précis, là où une épistémé raciale était cultivée, mais ces différences raciales n'ont jamais été établies en regard seulement des caractères propres aux Européens. Comme nous en traitons dans les sections suivantes, les administrateurs coloniaux ont établi de *nombreuses* distinctions entre les populations de race blanche et les populations non-blanches. C'était précisément par la voie de ces nombreuses comparaisons qu'ils ont déterminé une hiérarchie des races, du type qui comporte de gros enjeux politiques. C'est certain que la rencontre coloniale n'a pas suscité un seul racisme étatique, homogène ou statique visant uniformément et directement tous les colonisés, mais elle a plutôt généré toute une chaîne de *racismes étatiques* ou institutionnalisés qui a fait la distinction entre les populations par le canal d'un répertoire dynamique de différences internes et externes.²⁸ En Colombie-Britannique, les caractéristiques phénotypiques, morales et culturelles attribuées en fonction de l'«indienité ou indigénisation» et des «spécificités chinoises» ont permis aux agents des Indiens et aux missionnaires d'établir des spécificités pour ces populations et de déterminer leur place au sein du régime colonial.

Les logiques relatives à la race que les fonctionnaires coloniaux ont répandues à travers toute la côte ouest du Canada ont fracturé le fossé colonisés/colonisateurs de façon importante. À partir du dix-neuvième siècle, les administrateurs se sont servis de différentes modalités de connaissances juridiques, notamment des statistiques criminelles, des causes judiciaires, ainsi que des commissions d'enquête, pour démarquer les Européens, pour creuser le fossé non seulement entre eux et les Indiens, mais aussi le fossé avec les Chinois. Dans leurs efforts pour recueillir/compiler des données et constituer par exemple des archives, des juges, des policiers et des bureaucrates de la localité ont généré une hiérarchie raciale qui a rendu les «Blancs», les «Indiens», les «Chinois», les «Sang-Mêlés», et les «Noirs» des espèces séparées ou isolées et immuables dont les différences n'étaient pas uniquement d'origine biologique et indéracinables, mais également des espèces physiquement, moralement et affectivement incompatibles. Par conséquent, pour l'agent W.H. Lomas, l'«Indien» avait peu de volonté et il était enclin à l'ivrognerie alors que le «Chinois» avait une prédisposition raciale à corrompre les Autochtones vulnérables en leur vendant des boissons alcoolisées.²⁹ Classer la population en races était en

partie une affaire de risque calculé : laquelle de ces collectivités pouvait renforcer la société émergente de la Colombie-Britannique et laquelle pouvait constituer une entrave à son développement. Alors que les missionnaires et les agents des Indiens sur la côte ouest de la Colombie-Britannique percevaient l'avenir des Autochtones avec optimisme, que bon nombre d'entre eux pouvaient s'améliorer et même possiblement s'assimiler, ils voyaient par contre que les Chinois avaient des valeurs antithétiques aux valeurs occidentales et représentaient un danger pour les Blancs et les Indiens. Contrairement aux Autochtones, beaucoup étaient convaincus que les Chinois étaient une population qui ne pouvait pas facilement (ou ne pourrait jamais) s'assimiler à la société de la Colombie-Britannique.³⁰

À partir du dix-neuvième siècle, les distinctions raciales entre les Autochtones et les Européens ont été institutionnalisées systématiquement dans les pratiques juridiques. Comme John Comaroff le décrit, « cette offensive juridique » était cruciale pour l'empire — considérée comme une mesure coercitive du pouvoir colonial, des mesures anti-insurrectionnelles et un locus de production des connaissances.³¹ Sans aborder directement les questions de colonialisme, Ian Haney-Lopez a fait référence à des cas de naturalisation américaine pour montrer comment les juges avaient puisé dans des bagages de connaissances scientifiques et de sens commun pour faire des distinctions juridiques entre les Blancs, les « Nègres » et des populations de migrants ne pouvant pas s'insérer facilement dans le paradigme Noirs/Blancs.³² Ce que Haney-Lopez a démontré, c'est que, dans le passé, on n'a pas seulement eu recours à la loi pour produire des connaissances raciales, mais ces notions de vérités juridiques ont été suivies de conséquences importantes, graves, en redéfinissant qui avait accès aux privilèges, à la propriété, et finalement, à la citoyenneté et cela en fonction de la race.

Plus important encore, les connaissances juridiques n'ont pas été produites dans la seule salle d'audience.³³ Les commissions d'enquête ont aussi été des lieux d'offensive juridique où des vérités liées à la différence raciale ont été nouvellement établies, débattues et dans certains cas, légiférées.³⁴ En effet, dès le dix-neuvième siècle, les Commissions royales, en tant que des enquêtes sur des problèmes sociaux spécifiques, ont fait partie intégrante de la production et de l'accumulation de connaissances juridiques, tant dans la zone urbaine et administrative et les établissements des colonies.³⁵ Au Canada, les commissions ont habilité les gouvernements impérial, fédéral et, dans bien des cas, les gouvernements provinciaux à générer de l'information qui leur fournirait non seulement des « faits » documentés ayant trait à des questions particulières, des questions urgentes sur le plan social et des questions morales, mais aussi qui formerait par la suite le fondement de plus amples enquêtes, de politique sociale et de législation. Toutefois, ces rouages producteurs de connaissances ont fait aussi partie de l'établissement de vérités raciales juridiques. Les commissions gouvernementales, comme celle dont John Comaroff nous parle et portant sur l'Afrique du Sud coloniale, n'avaient pas pour mission d'étayer la réalité ou de collecter des informations sur la réalité, mais elles étaient plutôt dans la pratique de la créer. Les commissions d'enquête ont généré des connaissances d'ethnologie sur les populations raciales qu'elles ont étudiées,

donnant [TRADUCTION] « une accréditation bureaucratique et une certitude bien pratique à des structures de catégories (spécifiques) et à des répartitions par cultures qui ont constitué le nouveau paysage ethnique/identitaire ». ³⁶ Tant la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885) que la *Commission royale sur le trafic des liqueurs au Canada* (1894) se sont appuyées sur des statistiques, des ressources juridiques et scientifiques et sur des connaissances de sens commun pour générer des vérités raciales sur les collectivités chinoises, afro-américaines, autochtones et de sang-mêlées. ³⁷ En nommant des commissions royales pour enquêter sur l'immigration chinoise et sur le trafic des liqueurs au Canada, le gouvernement fédéral a établi chacune de ces questions comme des *problèmes de moralité* qui requéraient non seulement la collecte de connaissances/d'informations, mais qui visaient aussi d'envisager des solutions juridiques et politiques pour limiter l'immigration chinoise.

Chacune des commissions royales a fait appel à un « pluralisme épistémologique » en incorporant dans ses travaux l'expertise et les points de vue pleins de bon sens de ses participants, de même que l'« objectivité » des chiffres, notamment les statistiques criminelles et les données de cour. ³⁸ Bien que ces deux commissions aient été, dans une certaine mesure, éclairées par des idées répandues à l'époque de « non-liberté » du travail (de la main-d'oeuvre forcée) aux États-Unis, jusqu'à la côte ouest, les commissaires et les participants ont généré leurs propres distinctions raciales — notamment entre les Autochtones et les Chinois — qui étaient géographiquement et politiquement localisées. ³⁹ En dépit des préoccupations différentes sur la question de fond des deux commissions, il y a eu des continuités apparentes et importantes. Dans les deux rapports, les Chinois ont été caractérisés de race non seulement distincte et inférieure de celle des Blancs, mais différente de par sa nature même des *populations internes* incluant les « Noirs » et les « Indiens », et, dans certains cas, dangereuse pour ces populations. ⁴⁰ Dans les deux sections suivantes, j'examine ces connaissances raciales multiples, leurs mouvements d'un côté comme de l'autre de la frontière Canada-États-Unis, et les modes d'action par lesquels ils ont stimulé l'addition d'autres « faits » juridiques en faveur de l'exclusion des Chinois.

Transcender la question des Blancs et des Noirs: La Commission royale sur l'immigration chinoise (1885)

La *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885) a été nommée le 4 juillet 1884 par le gouvernement de John A. Macdonald. Le juge de la Cour suprême du Canada, J.H. Gray et D^r Joseph Chapleau, secrétaire d'État, avaient été choisis pour enquêter sur [TRADUCTION] « toutes les données du problème et questions diverses liées à l'immigration chinoise, ses relations commerciales, de même que les objections sociales et morales provenant de l'afflux de Chinois au Canada ». ⁴¹ Leur mandat consistait à produire des « justifications », c'est-à-dire des restrictions légales à l'immigration chinoise, semblables à celles adoptées en Colombie-Britannique et, par la suite, révoquées par les tribunaux, dans l'intérêt supérieur du pays. ⁴² Ces commissaires ont donné suite rapidement à ces directives. Peu de temps après que leur rapport a paru, Joseph Chapleau a lui-même déposé un projet

de loi [TRADUCTION] « afin de restreindre et de régler l'immigration chinoise dans le Dominion du Canada ». Ce projet de loi, qui a été adopté la même année, a permis au gouvernement fédéral d'entreprendre une très longue campagne visant à limiter et finalement à interdire la migration de Chine, d'abord par la taxe d'entrée et, ultérieurement, en vertu de la *Loi de l'immigration chinoise* de 1923 ayant mis fin à la migration à grande échelle au Canada.⁴³

Les historiens et d'autres érudits ont eu recours à cette enquête pour appuyer avec des documents les perspectives selon lesquelles les premiers migrants chinois avaient des valeurs antithétiques aux valeurs occidentales en regard du travail et de la moralité. Dans son important ouvrage, *Vancouver's Chinatown*, Kay Anderson puise dans le rapport en question pour retracer comment les politiciens et les dirigeants des organisations d'ouvriers en Colombie-Britannique ont créé le concept des Chinois en tant que race particulière et distincte. [TRADUCTION] « Presque la totalité des quarante-huit participants de la Colombie-Britannique invités à témoigner de la présence des Chinois dans la province », écrit-elle, « ont échangé librement en référant au discours racial, parlant de types raciaux, d'instincts raciaux et d'apathie. »⁴⁴

Bien que le point de Kay Anderson soit crucial, elle n'a pas retracé dans son ouvrage « ce discours de type racial », mais elle a centré spécifiquement sur la façon dont les représentants gouvernementaux ont créé les caractères propres aux Chinois par rapport à ceux des Européens, à la fois de façon épistémique et géographique. Les commissaires et les participants (témoins) ont considéré les Chinois comme des étrangers, inassimilables et inférieurs, mais ces distinctions raciales n'ont jamais été déterminées uniquement en regard des spécificités des Blancs. Non plus que leurs idées au sujet de la race n'étaient géographiquement reliées. Si le colonialisme a dégagé des possibilités menaçantes en fonction d'une interpénétration des fossés raciaux, comme l'agent des Indiens Lomas l'a fait remarquer, alors la rencontre coloniale est devenue une occasion formative où les catégories raciales ont été déterminées à l'aide d'une grille fluctuante des différences, une grille situant les Chinois dans un cadre comparatif trafiqué à maintes reprises d'un côté comme de l'autre de la frontière Canada-États-Unis.⁴⁵

Dans tout le rapport de la *Commission royale*, les migrants de Chine sont caractérisés de manière ambivalente et contradictoire, tant comme des travailleurs oeuvrant avec application et assiduité dont la présence est nécessaire pour bâtir l'économie et l'infrastructure du pays jeune qu'est le Canada, mais dont l'« extranéité » ou le caractère venu du dehors représentait un danger pour la nation émergente. Pour arriver à bien comprendre ces nouveaux arrivants et leurs influences sur l'implantation des Blancs, les gens de l'époque n'ont pas tenté de reconstruire des grammaires raciales. Au lieu de cela, beaucoup ont puisé dans une documentation établie sur des différences raciales qui avait proliféré en Californie, en Oregon et à Washington et qui apparaissait tout le long de la côte ouest du Canada. Ceux parmi ces gens qui décrivaient les travailleurs venus de Chine comme d'une race inférieure avaient fait leur analyse en établissant une série d'éléments de comparaison incluant les Noirs et les Blancs. Ce faisant, bon nombre ont inséré les Chinois dans une configuration existante de connaissances

raciales.⁴⁶ À certains égards, c'est à peine surprenant vu que les commissaires ont recueilli une bonne partie de leurs données d'information ou d'analyse de témoignages à San Francisco et d'autres villes de la côte des États-Unis. Toutefois, mon intérêt est de retracer comment les connaissances de la négritude ayant imprégné les travaux de la Commission royale ont éclairé d'autres relations épistémiques par la suite transformées en cours de processus. Le lexique racial qui soutient le témoignage des gens participant à la commission a permis aux agents des Indiens, aux missionnaires et aux autorités juridiques en Colombie-Britannique de caractériser les Chinois comme une race qui non seulement représentait une menace sur le plan économique pour les Blancs, mais qui constituait un affront au niveau biologique et moral pour les Autochtones.

Même si la Commission royale sur l'immigration chinoise a fait l'objet d'un grand débat de spécialistes, il reste que les tableaux statistiques sont un des aspects ayant reçu beaucoup moins d'attention. Comme les recensements et les autres instruments sous forme énumérative, ces tableaux apportent des éclairages politiques importants sur la façon dont les populations sont redéfinies, classées et hiérarchisées du point de vue racial et comment ces déterminations se modifient au fil du temps. L'énumération, comme beaucoup de chercheurs l'ont soutenu, donne des chiffres pris de façon centralisée de la biopolitique coloniale.⁴⁷ Alors que les chiffres jouent un rôle déterminant dans « la fabrication d'une population » et dans la production de masses raciales, le dénombrement ou le recensement contribue aussi à créer des ensembles/ groupes ou populations qui requièrent différents modes de gouvernance allant de l'amélioration et la civilisation (pour les peuples autochtones) à la déportation et à l'exclusion (pour les migrants chinois).⁴⁸ Malgré que le fait de réunir des informations ou une documentation sur une race comportait une présumée objectivité, recenser faisait partie et était en soi une « gouvernamentalité raciale formalisée » qui a été appliquée sur le plan administratif et bureaucratique; elle a généré en cours de processus de nouvelles identités raciales, relations sociales et configuration du pouvoir.⁴⁹

Dans leurs enquêtes sur les objections sociales et morales à l'immigration chinoise, les commissaires n'ont pas seulement sondé des témoignages provenant de divers milieux ou groupes d'intérêts, mais ils ont aussi sollicité des statistiques sur la criminalité auprès des autorités locales. Les tableaux qu'ils ont produits nous informent peut-être peu sur les propensions criminelles de la population chinoise par rapport aux impulsions déviantes des autres races, mais ils nous renseignent beaucoup plus sur la composition au dix-neuvième siècle des catégories et des taxonomies raciales-juridiques. En particulier, le tableau 1 intitulé [TRADUCTION] « Retour des détenus condamnés par la Cour suprême de la Colombie-Britannique au pénitencier de la Colombie-Britannique » montre l'hétérogénéité raciale de la zone de contact coloniale et son raisonnement logique comparatif. Ce tableau a été réparti en cinq « races » : les Chinois, les Indiens, les Sang-Mêlés, les Noirs et les Blancs. La logique terminologique/taxonomique du tableau n'est pas absolument claire vu que les catégories n'étaient pas alphabétiquement indexées. La lecture du tableau comme

grille descendante par ordre d'importance, du haut jusqu'en bas et de gauche à droite, soulève par conséquent des questions sur une hiérarchie des races dominantes. A-t-on délibérément organisé les catégories en ordre décroissant de civilité ou en regard d'autres principes schématiques? Le classement aux confins opposés des « Chinois » et des « Blancs » non seulement établit des relations épistémologiques entre ces populations, mais aussi entre ceux situés entre les deux.

Même si la présentation des catégories est ambiguë, une chose est claire : la répartition des races ne correspond pas tout à fait à la démographie de la Colombie-Britannique. Au dix-neuvième siècle, la côte ouest du Canada comptait une vaste population de Blancs, d'Autochtones et de Sang-mêlés.⁵⁰ L'inclusion des « Noirs » est surprenante vu que la communauté noire dans la province la plus à l'ouest du Canada était assez marginale, un aspect qui se traduit par l'absence de détenus noirs dans le tableau ci-dessous.⁵¹ Au lieu d'écarter cela en le considérant comme une erreur ou une aberration, je traite ce tableau comme un artefact qui peut nous apporter des éclairages cruciaux relativement aux taxonomies locales et inchoatives et aux forces plus grandes qui les ont inspirées.

Table I: Retour des détenus condamnés par la Cour suprême de la Colombie-Britannique au pénitencier de la Colombie-Britannique⁵²

Race					Crime Commis	Peine	Date du prononcé	Lieu du prononcé
Chinois	Indien	Sang-mêlé	Noir	Blanc				
1					Vol simple	2 ans	13/mars/80	New Westminster
				1	Cambriolage commercial	2 ans	13/août/80	Victoria
				1	Recel	5 ans	13/août/80	Victoria
				1	Détournement de fonds	2 ½ ans	23/août/80	Victoria
1					Cambriolage résidentiel	5 ans	20/sept./80	Richfield
1					Coups et blessures avec préméditation	2 ½ ans	20/sept./80	Richfield
				1	Vol simple	2 ans	1/oct./80	Quesnelle
1					Cambriolage commercial	2 ans	11/oct./80	Clinton
	1				Vol simple	3 ans	18/oct./80	Kamloops
		1			Tuer du bétail	5 ans	18/oct./80	Kamloops
				1	Vol simple	5 ans	18/oct./80	Kamloops
1					Voies de fait avec intention	7 ans	25/oct./80	Lytton
	1				Vol simple	2 ans	25/oct./80	Lytton
				1	Vol simple	2 ans	29/oct./80	Yale
1					Agression à coup de couteau (poignarder)	10 ans	29/oct./80	Yale
1					Complicité	10 ans	29/oct./80	Yale
	1				Vol simple	2 ans	10/nov./80	New Westminster
7	3	1	0	6				

Source : Royal Commission on Chinese Immigration (1885), pp. 391-393.

En dépit du fait que la Colombie-Britannique n'avait pas de population noire importante et que l'esclavage n'a pas marqué la nation canadienne comme il l'a fait aux États-Unis, les déplacements persistants des travailleurs, des syndicalistes et des

politiciens entre la Californie et la Colombie-Britannique tracent le profil des vérités raciales en train de s'affirmer de façon importante. Comme j'en expliquerai les détails dans une section suivante, la polémique sur la négritude et l'esclavage a pris forme par inadvertance et elle a constitué un sous-processus préparatoire aux débats sur les menaces putatives que la main d'oeuvre chinoise forcée représentait pour les Blancs. Encore plus important, ces débats d'idées ont alimenté les opinions sur les dangereuses influences que les Chinois « corrompus » exerçaient sur les Autochtones, notamment en leur vendant de l'alcool.

Le témoignage des gens participant à la commission met davantage en évidence la signification de grilles raciales et de comparaisons interraciales. Des débats sur les Chinois et leur influence périlleuse sur le marché du travail et sur la suprématie des Blancs avaient généralement lieu dans le contexte global de conversations sur la race. James P. Dameron, un avocat résidant de la Californie, a placé par conséquent ses commentaires sur les Chinois dans cette perspective. Informé par un article dans *Popular Science Monthly*, il a répété un argument bien connu, mais controversé, touchant l'évolution raciale, un raisonnement selon lequel on prouve le bien-fondé de la monogénèse par rapport à la polygénèse; on soutient donc que les races dans le monde n'ont qu'une seule origine.⁵³ D'après lui, [TRADUCTION] « l'humanité est répartie en quatre groupes différents. Premièrement, les noirs; ensuite, les peaux-rouges; puis, les peaux brunes et en dernier, les blancs. Les scientifiques modernes ont donné suite et ils ont réparti l'humanité en douze cas ou douze groupes différents. » L'origine de ces races, qu'elles soient au nombre de quatre ou de douze, insiste-t-il, peut être retracée à partir des caucasiens qui étaient les plus civilisés et supérieurs à toutes les autres races.⁵⁴ Malgré que le tableau sur les crimes en fonction des races n'a pas suivi de façon constante le modèle évolutionniste de Dameron, les Blancs placés à l'extrémité de la colonne peuvent en réalité être perçus comme la race à l'origine des espèces.

Documenté par une logique darwinienne, Dameron a expliqué en détail ses opinions concernant la supériorité raciale et son instabilité. Il reconnaît que les races méditerranéennes et mongoles étaient [TRADUCTION] « les plus développées, surpassant toutes les autres espèces humaines en nombre de personnes ». ⁵⁵ Même si les Mongols avaient atteint un niveau élevé de progrès comparativement aux autres races, Dameron a rapidement nuancé en disant que [TRADUCTION] « les espèces méditerranéennes ou indo-germaniques avaient, par la voie du développement supérieur de leur cerveau, surpassé toutes les autres races et espèces dans la concurrence vitale et elles avaient déjà étendu le filet de leur dominion sur toute la surface du globe ». Pour Dameron, les appréhensions liées à la migration des Chinois en Californie étaient rattachées au marché du travail et à beaucoup plus que cela: ceux-ci représentaient une concurrence vitale cruciale. Ces [TRADUCTION] « Mongols robustes ayant pour bagage leur civilisation bien particulière nous ont rencontrés au Golden Gate et ils ont commencé la lutte pour exercer de l'ascendant, » a-t-il expliqué.⁵⁶ Compte tenu que les Chinois étaient si enthousiastes et si disposés [TRADUCTION] « à travailler plus d'heures et à vivre avec moins, se contenter pour

vivre de ce qu'un travailleur blanc jugerait trop peu pour se nourrir; en ouvrant tout grand le pays à l'immigration chinoise», avertit-il, «les Européens dans quelques années se verraient envahis, de sorte que les Blancs seraient obligés d'émigrer, ou d'amorcer cette *guerre des races*.»⁵⁷ L'emphase qu'il met sur la vie, la race et la guerre établit des parallèles frappants avec les allégations de Foucault sur la biopolitique. Pour beaucoup de colons blancs, les luttes relativement au marché du travail des Chinois étaient en réalité biopolitiques, soulevant des questions sur la façon dont ces étrangers pouvaient influencer sur la vie des Blancs, non juste en fonction de l'économie, mais également sur des aspects moraux et biologiques.

En même temps que des témoins comme Dameron intégraient les Chinois dans ce champ racial mondial, d'autres incluaient leur présence au sein de préoccupations répandues liées à la négritude et à l'esclavage. Bon nombre de gens qui témoignaient ont fait de façon explicite et implicite des références mettant en contraste les Chinois et les Afro-Américains. Si ces comparaisons ont reçu de l'attention de la part des chercheurs américains, peu d'entre eux se sont questionnés sur la façon dont la migration des Chinois au Canada avait été éclairée par ces débats d'idées plus larges.⁵⁸ Vu que bien des Chinois ont migré de la Californie vers la Colombie-Britannique et que les autorités canadiennes ont souvent consulté leurs homologues américains, comme la Commission royale l'a précisé, nous devons réfléchir mûrement à ces relations transnationales et à la façon dont elles ont façonné les connaissances raciales et les pratiques d'exclusion sur la côte ouest du Canada. Comme Ann Laura Stoler nous le rappelle, la comparaison a été la pierre angulaire de la politique coloniale. Elle explique que [TRADUCTION] «les régimes coloniaux n'étaient pas des institutions hégémoniques, mais plutôt des rouages d'acquisition de connaissances inégales, imparfaites et même indifférentes». Par conséquent, [TRADUCTION] «ces bureaucraties coloniales [étaient] engagées dans une comparaison sélective avec d'autres administrations ou régimes: en faisant ressortir leurs similitudes avec certaines et aussi leurs différences par rapport à d'autres.»⁵⁹ Au dix-neuvième siècle, en Colombie-Britannique, ces comparaisons entre les spécificités des Chinois et la négritude ont occupé une place importante dans la production de vérités juridiques raciales locales.

À bien des égards, les relations entre les Afro-Américains et les Chinois ont été la résultante du rayonnement mondial de l'empire. L'esclavage et la main d'oeuvre engagée à long terme ont été étroitement liés au développement et à l'expansion de l'impérialisme et du capitalisme. Au milieu du dix-neuvième siècle, la migration chinoise, comme bien des intellectuels l'ont soutenu, a permis aux autorités de l'Ouest et du Sud américain de résoudre ce dilemme impérieux, revendiquer la liberté pour les esclaves, tout en assurant la continuité d'une main d'oeuvre à bon marché, en excédent et sacrificable.⁶⁰ Tout comme les Afro-Américains, les Chinois, bien qu'engagés à long terme et par conséquent non complètement asservis, étaient considérés comme des travailleurs «traités en esclave», ce qui était aussi démoralisant, voire même plus, en regard de la supériorité des Blancs. John Swift, un résidant de longue date de San Francisco, a allégué que [TRADUCTION] «l'afflux des Chinois avait eu *un effet pire sur*

la respectabilité et la dignité des travailleurs (blancs) que celui qu'avait eu l'esclavage dans le sud». ⁶¹ Selon l'avis de John Swift, les objections à la main d'oeuvre chinoise ont été encore plus vives que ne l'avait été l'opposition à l'esclavage : [TRADUCTION] « Ici, il y a un sentiment encore plus fort contre les Chinois que celui dans le sud contre les nègres [sic] ». D'après lui, ces distinctions étaient en partie causées par des effets et des possibilités futures. Et pour expliquer ses propos, il a ajouté : [TRADUCTION] « Je préférerais aujourd'hui l'esclavage de Noirs, [vu que] dans le cas des Noirs, [à la différence des Chinois] ceux-ci sont nés dans ce pays et, au moins, y prennent intérêt. » ⁶²

Les grands axes de comparaisons que des témoins ont évoqués dans leurs échanges de vues sur les Chinois et les Afro-Américains, comme en témoigne John Swift, étaient généralement centrés sur la question du statut juridique. Dans le cadre de la jurisprudence américaine, les distinctions raciales étaient fréquemment établies sur un continuum entre le groupe ethnique blanc (libre) et la négritude (non libre). En s'appuyant sur cette optique binaire, les juges américains ont souvent répondu à des questions épineuses, notamment la façon dont ils devraient classer « les autres races ». ⁶³ La loi sur l'immigration est devenue déterminante en encadrant les distinctions entre les différentes populations raciales. Comme l'historienne Mae Ngai l'explique, [TRADUCTION] « La loi a établi un système de quotas qui a permis de classer les populations mondiales selon la nationalité et la race, en les ordonnant en fonction d'une hiérarchie fondée sur le caractère souhaitable de leur entrée aux États-Unis ». ⁶⁴ Ces dispositions législatives n'ont pas seulement classé ces groupes raciaux voulant une autorisation de séjour comme « bons/mauvais », « désirables/indésirables », mais également elles ont structuré leurs relations avec les populations raciales à l'intérieur du pays. L'« extranéité » des Chinois est devenue un marqueur de différence important ne visant pas uniquement à distinguer les caractères ethniques propres aux Chinois par rapport à ceux des Blancs, mais aussi le spectre interne qu'était la négritude si profondément ancré dans la société américaine. ⁶⁵

Dans son témoignage à la Commission royale, Henry Haight, l'ancien gouverneur de la Californie, a évoqué cette distinction entre l'extranéité (caractère de ce qui est étranger) par opposition à « intérieur » ou population nationale. Il a expliqué que [TRADUCTION] « les nègres de la Californie étaient des gens très respectables, honnêtes ». ⁶⁶ Même si H. Haight a toutefois tenu aussi à dire que les Afro-Américains étaient « ignorants », c'était leur statut juridique et leur soi-disant permanence qui a ouvert des possibilités en fonction du développement et de l'assimilation. Alors que les Noirs et les Chinois étaient inférieurs aux Blancs, selon ce que H. Haight et d'autres indiquaient, la différence frappante entre eux se rattachait à la question du point d'entrée et, en bout de ligne, de la légalité; que les Chinois ne faisaient pas véritablement partie de cette société et pouvaient être renvoyés dans leur pays d'origine, alors que les « Nègres ou les Noirs », initialement amenés aux États-Unis en tant qu'esclaves, étaient à ce moment-là devenus des habitants de longue date qui n'avaient aucun endroit de retour et, par conséquent, pouvaient aspirer à s'adapter à la vie américaine. ⁶⁷

En étiquetant les Chinois d'étrangers et d'inassimilables, beaucoup de témoins ont fait ressortir leur prédisposition culturelle et morale putative qui les positionne contre les Afro-Américains. M. Slanson, un reporter judiciaire pour l'*Oregonian*, un journal important à Portland, a soutenu que les Chinois portaient atteinte à la morale de la société. Selon lui, les Chinois [TRADUCTION] « voleraient dès qu'ils ont une occasion de le faire et ils ressemblent aux nègres [sic] du Sud de l'époque ancienne d'après le point de vue de la police ». ⁶⁸ L'opinion de M. Slanson a été contestée. D'autres ont fait valoir que le manque de moralité des Chinois pouvait en général se retrouver chez les Noirs. Pour Morris Estee, un avocat et résidant de longue date de la Californie, les Chinois étaient [TRADUCTION] « plus intelligents [que d'autres races, mais] ne feraient pas de bons citoyens, pas plus que des esclaves feraient de bons citoyens s'ils étaient honnêtes ». ⁶⁹ En traçant ces relations, Estee s'est placé lui-même dans une position délicate. Qui était pire, le coolie Chinois ou l'esclave? Il explique que [TRADUCTION] « à certains égards, ils [les Chinois] étaient inférieurs aux nègres [sic], et à d'autres égards, ils leur étaient supérieurs de beaucoup ». Tout en soulevant des questions sur l'honnêteté des esclaves, Estee les considérait moralement supérieurs: [TRADUCTION] « en ce qui a trait à leur moralité, il n'y a pas de comparaison [entre les deux]: *le nègre est nettement plus moral que le Chinois ici* ». ⁷⁰ Des questions sur les migrants chinois et leur immoralité putative ont soutenu une logique analogue en Colombie-Britannique. Des allégations sur les Chinois considérés « fourbes », « trompeurs » et « despotiques », comme nous en traiterons dans la section suivante, ont été recueillies pendant toute la fin du dix-neuvième siècle afin de faire porter l'accent sur les menaces qu'ils représentaient pour les Autochtones et de justifier encore plus leur exclusion du Canada.

Comme les témoignages rapportés précédemment l'indiquent, beaucoup de participants à la Commission royale ont inséré les migrants chinois dans une logique raciale générale qui établissait des relations épistémiques avec les Afro-Américains. Bien que cette grammaire raciale ait été sans aucun doute liée au capitalisme, à l'esclavage mondiaux, ainsi qu'à la supériorité des Européens, les connaissances sur le caractère ethnique propre aux Chinois étaient régionalisées différemment le long du Pacific Northwest. En Colombie-Britannique, où race et racismes ont des antécédents si différents, comment pouvons-nous nous y retrouver ou comment comprendre ce spectre de la négritude? En obtenant le témoignage de participants en Californie et jusqu'à la côte, les discours relatifs aux races venus jusqu'à la côte ouest du Canada ressemblaient à ceux qui s'étaient développés au sud de la frontière. Alors que les autorités judiciaires recensaient et dénombrèrent les causes au criminel de façon à faire le point sur les détenus noirs comme le Tableau I l'indique, des échanges de vues sur le marché du travail des Chinois étaient aussi structurés selon une logique universelle de « libre » versus « non libre ». Les autorités canadiennes ont perçu la main d'oeuvre chinoise comme menaçante pour la société coloniale émergente de la Colombie-Britannique, précisément du fait qu'on considérait ces travailleurs asservis et liés par contrat susceptibles de compromettre les conditions des travailleurs blancs. Dans son témoignage à la Commission royale, Malcolm Sproat décrivait les Chinois comme une race dont [TRADUCTION] « l'esclavage abject ... aux coutumes et tradition » et « dans un

état d'apathie comme un animal peu évolué».71 Ces « degrés de non liberté » ont rendu non seulement la situation très difficile, voire impossible, pour la « main d'oeuvre non qualifiée canadienne » sur le plan de la concurrence, mais ils ont contribué à réactiver et à renouveler l'ancien vocabulaire racial qui était né au moment de la traite trans-atlantique des esclaves.72

Encore plus important, les épistémologies raciales qui a fait naître cette grammaire ont non seulement contribué à façonner et à organiser les relations de travail coloniales en Californie, mais aussi en Colombie-Britannique, où les politiciens se sont constamment mis en garde les uns les autres contre les effets démoralisants que la main d'oeuvre venue de Chine pourrait avoir sur la vie des Blancs. Par ailleurs, on a aussi perçu que les migrants chinois compromettaient d'autres façons la nation et son avenir relativement aux races. Entre ses commentaires sur l'« esclavage abject » et « l'« apathie d'un animal peu évolué », Malcolm Sproat a expliqué les menaces de la façon suivante :

[TRADUCTION] La plainte notable des colons blancs dans la province, du point de vue social et politique,... est qu'en plus d'être accablés par une masse d'Indiens non civilisés qui les dépassent en nombre, un autre énorme fardeau d'étrangers ignorants et avilis, des hommes sans famille et absolument sans possibilité de citoyenneté [les Chinois] leur est imposé, dans une indifférence impitoyable à l'égard de leur bien-être et des résolutions à répétition et des lois de leur corps législatif.73

La présence croissante des Chinois peut effectivement avoir accru le fardeau des Blancs relatif aux races, comme Sproat le laisse entendre; toutefois, selon la mise en garde de l'agent des Indiens Lomas et des autres, les Chinois ont aussi compromis d'autres façons l'avenir de l'établissement des Blancs : la migration à grande échelle des Chinois a entraîné des rapprochements interracialisés qui ont perturbé les initiatives de l'État visant à apprivoiser et à assimiler « la masse d'Indiens non civilisés ». C'est de ces points dont je veux maintenant traiter.

Désagrégation des races: *La Commission royale sur le trafic des liqueurs (1894)*

Le temps que le rapport de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* soit publié en 1885, il était formellement établi que les Chinois étaient une population non seulement inférieure aux Blancs, mais aussi distincte et incompatible par rapport aux autres populations raciales. Comme Malcolm Sproat et beaucoup d'autres l'ont soutenu, les Chinois ne pourraient jamais être assimilés avec succès à la société coloniale de la Colombie-Britannique. Non seulement minaient-ils la valeur de la main d'oeuvre blanche, mais comme les témoins s'étant présentés devant la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885) l'avaient allégué, ils affichaient d'autres « défauts raciaux », notamment un mépris de la vérité et une propension à commettre des actes criminels.74 Dans les années 1890, c'étaient précisément ces appréhensions au sujet de la putative immoralité et des influences dangereuses des Chinois qui avaient suscité les inquiétudes les plus pressantes auprès des autorités coloniales. Cette menace touchait l'établissement des Blancs et beaucoup plus : si les migrants chinois continuaient de pénétrer dans le pays,

comme les agents des Indiens et les forces de l'ordre le déclaraient, leur présence ne ferait pas que corrompre les Blancs, mais pourrait possiblement anéantir les Autochtones. Selon la mise en garde dans le rapport annuel de l'agent Lomas, les travailleurs chinois comme les commerçants chinois étaient directement impliqués dans l'approvisionnement de substances intoxicantes aux Indiens, une situation qui attaquait le fondement même de l'autorité coloniale.

La crainte que des Chinois approvisionnent les Indiens en boissons alcoolisées s'est généralisée pendant la fin du dix-neuvième siècle. Bien que les agents des Indiens et les agents de police aient répandu ces appréhensions et aient communiqué ensemble à ce sujet au moyen de notes de service, de lettres, et de poursuites, c'est dans le cadre de la *Commission royale sur le trafic des liqueurs* (1894) qu'ils ont déclaré formellement leur sentiment général. À l'opposé de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885) dont le mandat était d'enquêter sur les effets de l'immigration chinoise, une question litigieuse mais non complètement divisive, cette commission a été confrontée à la difficulté de se prononcer sur la question délicate de la prohibition, un dossier tellement sensible, controversé; même le gouvernement fédéral s'était soustrait depuis longtemps à cette obligation. Rapidement, la Commission royale a été établie en 1891 pour évaluer la faisabilité d'une prohibition nationale à un moment où cette question était farouchement contestée. Présidée par Sir Joseph Hickson, la Commission a eu de nombreux mandats : déterminer l'ampleur du trafic des liqueurs fortes au Canada, décider de l'application de la *Loi de tempérance du Canada* et évaluer si une politique nationale de tempérance était souhaitable, voire même réalisable. Quoique la Commission ait déclaré dès sa mise sur pied que son intention n'était pas d'évaluer les aspects moraux de la consommation de liqueurs fortes, mais d'enquêter sur les intérêts sociaux et commerciaux entourant la production sous licence et l'application de la loi, il reste que son rapport a suscité et renforcé un ordre moral important où les vérités raciales ont été cruciales.

Comme dans le cas de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885), les chiffres sont un élément fondamental dans la production de connaissances relatives aux races. Non seulement les chiffres ont-ils forgé des données factuelles ou informations probantes pour la Commission qui ont alimenté les vérités sur la race, mais les données statistiques ont été utilisées pour démontrer un lien causal entre la race et le crime, même dans le cas où ces allégations ne pouvaient pas être numériquement appuyées. Dans la section de la Colombie-Britannique, les tableaux race-crime évoqués par les commissaires et les témoins comme un moyen de bien souligner les dangers de l'immigration chinoise, Henry William Sheppard, le chef de la police de la ville de Victoria, a présenté deux tableaux numériques à la Commission tirés du rapport annuel de sa division pour 1891. Ces tableaux, dont l'un résumait les causes criminelles devant le juge de paix de Victoria et l'autre des condamnations documentées (se reporter aux tableaux II et III ci-après), ont paru dans les annexes de la Commission royale, et ils ont servi de points de référence importants dans le témoignage des participants. Au lieu de faire ressortir d'autres caractéristiques pertinentes (comme le sexe et l'âge par exemple), ces tableaux ont

réparti le nombre de cas d'arrestations et des condamnations pour divers actes criminels, dont l'infraction d'ivresse et celle d'approvisionnement de liqueurs fortes aux Indiens, en trois taxonomies distinctes du point de vue racial : « tous sauf Indiens et Chinois », « Indiens » et « Chinois ». ⁷⁵ À la différence de la *Commission royale sur l'immigration chinoise*, les autorités de la police de Victoria ne se souciaient plus de documenter les infractions des « Sang-Mêlés » ou des « Noirs », même si ces derniers (les Sang-Mêlés) étaient depuis longtemps accusés de fournir des boissons alcoolisées aux Autochtones. ⁷⁶ Plus exactement, les activités criminelles, et le problème lié aux liqueurs fortes en particulier, étaient maintenant attribuées dans la province aux trois populations les plus importantes sur le plan numérique.

H.W. Sheppard a présenté ces tableaux aux commissaires comme s'ils étaient des « faits » accessibles au gouvernement comme données non traitées. Ces chiffres donnaient à penser que les autorités policières de Victoria n'avaient fait aucun calcul en fonction des races, mais qu'elles avaient simplement recueilli et enregistré des différences raciales observables entre les personnes condamnées pour des infractions liées au problème de liqueurs fortes et celles condamnées pour d'autres infractions. ⁷⁷ En dépit de cette impartialité apparente, beaucoup de chercheurs nous ont dit que la production de connaissances ne s'opère pas en dehors des circonstances sociales, mais qu'elle est en soit un processus social et politique. Même des nombres présentés comme formalisation de connaissances ne sont jamais impartiaux ou neutres, mais plutôt générés par l'entremise de conditions d'interprétation et ils requièrent toute une série de ces éléments d'interprétation. ⁷⁸ Comme l'a soutenu Nikolas Rose, les nombres ne font pas seulement enregistrer une réalité préexistante, ils en sont un élément constitutif. ⁷⁹ L'ensemble ou sommation de races, dans ces tableaux et autres données, produit et hiérarchise non seulement les identités raciales, mais il crée des conditions sociales qui deviennent déterminantes pour la gouvernance coloniale : la nécessité de protéger les Indiens vulnérables contre l'influence malfaisante des Chinois.

Comme tous les autres processus de production de connaissances suivant les perspectives coloniales du dix-neuvième siècle, le mappage des actes criminels a été inextricablement lié au balisage ou mappage des races. ⁸⁰ En organisant les statistiques criminelles dans le contexte de la race, les agents coloniaux, incluant la police de Victoria, ont été en mesure de constituer des populations distinctes à la fois homogénéisées et homogénéisantes, « des espèces » démontrant des traits spécifiques internes et externes qui ont permis à l'État colonial de surveiller l'évolution et de régir la société coloniale émergente; dans certains cas, ils s'en sont servi pour les écarter (par exemple, au moyen de l'incarcération). Comme le tableau de la *Commission royale sur l'immigration chinoise*, les catégories énoncées précédemment ont été organisées d'un point de vue racial plutôt qu'alphabétique, ce qui a donné « tous sauf Indiens et Chinois » « Indiens » et « Chinois ». Ces taxonomies ont constitué des distinctions entre Indiens, Chinois, et autres, comme des arrangements de catégories réelles, concrètes et significatives, tout en suggérant une hiérarchie exécutoire ou déterminante qui rattachait ces taxonomies en une logique ordonnée suivant les races. La composition de ces catégories juridiques n'était donc pas un processus

descriptif de représentation, mais elle était établie sur des présomptions spécifiques au sujet des origines, des caractéristiques et de l'évolution de la nature humaine. David Theo Goldberg revient à la charge en soutenant que [TRADUCTION] « le discours racial comprend toute une série de prémisses hypothétiques sur les humains (p.ex., « la grande chaîne de l'existence ou humaine », « hiérarchies classificatoires » etc.) et sur les différences entre eux (mentales et physiques).⁸¹ En créant une matrice raciale, la police de Victoria a présenté des tableaux qui représentaient « tous sauf Indiens et Chinois », les « Indiens » et les « Chinois » comme des races distinctes et connaissables dont des identités raciales et des propensions aux actes criminels étaient relatives et relationnelles. Les Indiens et les Chinois étaient non seulement des populations qui montraient des différences biologiques les rendant caractéristiques, mais ils avaient aussi des traits moraux et mentaux faisant en sorte qu'ils étaient socialement et affectivement incompatibles et, par conséquent, nécessitant la ségrégation.

Tableau II: Victoria, C.-B., Condamnations pour infractions commises en 1891

Nature de l'infraction	Commise par tous sauf Indiens et Chinois	Commise par Indiens	Commise par Chinois	Total
Agression	30	8	4	42
Infraction aux règlements de la ville	136	---	39	175
Ivresse	406	175	1	582
Jeux de hasard	29	---	12	41
Infraction à la loi sur la moralité publique	36	---	5	41
Fournir des boissons alcoolisées aux Indiens	29	---	2	31
Vagabondage	42	---	4	46
Possession de boissons alcoolisées	---	35	---	35
Autres infractions	96	3	12	111
Total	804	221	79	1,104

Tableau III: Résumé de toutes les causes devant le juge de paix de Victoria

Nature de l'infraction	Commise par tous sauf Indiens et Chinois	Commise par Indiens	Commise par Chinois	Total
Condamné par le juge de paix	801	221	79	1,104
Inculpé	31	2	6	39
Libéré	231	28	31	290
Grand total	1,066	251	116	1,433
Total des causes devant le juge de paix pour ivresse	423	182	1	606

Source : Royal Commission on the Liquor Traffic (1894), Annexe N° 11, pp. 669.

Dans d'autres tableaux numériques établis pendant la même époque, la première catégorie « tous sauf Indiens et Chinois » était généralement la catégorie servant à décrire les Blancs. Dans le cadre de la *Commission royale sur l'immigration chinoise*, un tableau similaire a été présenté par Charles Bloomfield, le commissaire de police de Victoria. Détaillant les causes entendues devant le juge de paix de Victoria, les classifications de Bloomfield ont été les suivantes : « Blancs », « Indiens » et « Chinois ». Au bas du tableau figurait cette note : [TRADUCTION] « Dans cette déclaration, sous le sous-titre des Blancs se regroupent tous les autres, sauf les Indiens et les Chinois. »⁸² Dans ce contexte, le groupe ethnique des Blancs était défini par la négation, la

représentation d'une hétérogénéité incluant d'autres populations raciales, mais traduisant aussi les nationalités européennes et les différences ethniques.⁸³ Au tournant du siècle, les Blancs étaient devenus une catégorie en soi. Étant donné la diversité raciale croissante en Colombie-Britannique, la catégorie du groupe ethnique des Blancs établie par la négative ne pouvait plus adéquatement comporter des distinctions ethniques et culturelles; c'est pourquoi on lui a plutôt donné une définition restrictive de façon à signifier des propensions morales diverses comme des habitudes, des coutumes, des modes de vie et la capacité d'autonomie. En Colombie-Britannique, comme dans toutes les autres administrations coloniales et colonies de peuplement, le groupe ethnique des Blancs est devenu « un mode d'être ».⁸⁴

À la différence des Européens réputés pour avoir une nationalité et, par conséquent, une histoire, la classification des « Indiens » et des « Chinois » caractérisait ces populations comme des *espèces raciales* comportant peu de différences internes. Dénombrer ou recenser, comme Arjun Appadurai l'a dit en parlant du recensement des Indiens, a produit non seulement des types et des classes, mais a aussi permis de créer [TRADUCTION] « des masses homogènes (à l'intérieur de catégories) parce qu'établir un nombre, par nature, aplanit les idiosyncrasies particulières et crée des frontières autour de ces masses homogènes en limitant efficacement leur étendue. »⁸⁵ En recensant ces masses, la police a fait plus qu'éliminer et aplanir l'hétérogénéité, incluant les différences régionales et linguistiques. En effectuant leurs schémas taxonomiques, les administrateurs ont situé par inadvertance ces populations raciales dans ce qu'Anne McClintock a décrit comme [TRADUCTION] « un espace anachronique », un espace qui était « préhistorique, atavique... irrationnel », et hors de l'histoire. Que cela soit bien clair, mon intention n'est nullement de donner à penser qu'on avait attribué aux Indiens et aux Chinois les mêmes caractéristiques raciales, voire des caractéristiques similaires. Non, l'idée est de faire ressortir comment les autorités ont constitué ces races en populations stationnaires, immuables et homogènes qui, pour diverses raisons, étaient considérées [TRADUCTION] « de par leur nature, en opposition [avec la société], hors de cette période historique de la modernité ». ⁸⁶ Alors que les Indiens n'étaient pas entrés dans l'histoire parce qu'ils n'étaient pas encore moralement développés, on considérait que les Chinois n'avaient pas ces caractéristiques nécessaires — liberté, civilité et justice — qui étaient typiques de la modernité européenne.

À partir de la fin du dix-neuvième siècle, des administrateurs coloniaux ont fréquemment tracé des frontières au sens propre et au sens figuré entre les Indiens et les Chinois, des frontières qui ont été renforcées à cause du problème des boissons alcoolisées et d'ivresse.⁸⁷ Dans le rapport de la Commission royale, les témoins ont échangé des idées de sens commun sur les Autochtones et les migrants chinois en montrant qu'ils étaient à part d'un point de vue racial, et impliqués de façon différenciée et inégale dans le problème de vente illicite de liqueurs fortes en Colombie-Britannique. Bien que les Autochtones souffraient d'un manque de volonté ou faiblesse de caractère qui se manifestait par leur consommation excessive d'alcool et leur comportement d'ivresse en public, les Chinois qui, d'après plusieurs,

ne consommaient pas normalement d'alcool étaient parmi ceux tenus responsables du problème persistant d'intoxication par l'alcool dans les collectivités autochtones. [TRADUCTION] « Considérant le nombre de Chinois et d'autres qui tentent par tous les moyens en leur possession de vendre des boissons alcoolisées aux Indiens », faisait remarquer l'agent McTiernan en 1883, [TRADUCTION] « il est surprenant qu'il n'y ait pas davantage d'ivrognes parmi eux ». ⁸⁸

Par ailleurs, le seul fait de présenter des chiffres n'était pas suffisant pour contribuer de manière importante à la production par la Commission de vérités raciales. D'après les tableaux présentés précédemment, il est clair que les condamnations lourdes pour toutes les infractions, notamment l'ivresse et la fourniture de boissons alcoolisées aux Indiens, sont celles attribuées en fonction d'infractions commises par des détenus classifiés comme « tous sauf Indiens et Chinois ». Comme le tableau I l'indique, 406 auteurs d'infraction dans cette catégorie étaient déclarés coupables pour ivresse par comparaison à 175 « Indiens » et 1 « Chinois ». Ces chiffres étaient cohérents avec les condamnations pour l'approvisionnement de boissons alcoolisées aux Indiens; 29 « tous sauf Indiens et Chinois » ont été déclarés coupables comparativement à 2 « Chinois ». Bien que cette catégorie ait englobé le groupe ethnique des Blancs défini comme catégorie négative et variable/flexible, ce classement a aussi contribué au niveau politique à masquer la criminalité chez les Blancs. Compte tenu des « faits » produits par l'énumération, comment les autorités pouvaient-ils continuer à utiliser les textes explicatifs raciaux au sujet de « les Indiens soûls » et des « trafiquants sournois chinois »?

À la fin du dix-neuvième siècle en Colombie-Britannique, l'« Indien soûl » était devenu un « fait » bien connu rarement remis en question ou contesté. Quoiqu'on n'ait pris très peu en considération cette présumée anomalie en se demandant s'ils s'agissait d'une défaillance biologique, environnementale ou d'un trouble du développement, beaucoup ont été d'accord pour dire que les Autochtones pourraient faire preuve d'auto-contrôle une fois qu'ils auraient atteint un niveau suffisant de maturité et de civilité. ⁸⁹ Cette idée que des Indiens ne pouvaient pas résister aux effets de l'alcool est devenue une connaissance de sens commun, éclairée et légitimée par toute une série d'actes législatifs prohibitifs, dont divers articles de la *Loi sur les Indiens*, notamment que les Indiens avaient besoin qu'on leur interdise de consommer de l'alcool et que la sobriété était indispensable pour obtenir l'émancipation et la citoyenneté. ⁹⁰ Beaucoup de témoins ayant comparu devant la Commission ont puisé dans ces vérités et ils les ont renforcées. Prenons par exemple le témoignage de Samuel Drake, le shériff de Nanaimo. Alors que Drake dans ses explications reconnaît qu'un [TRADUCTION] « Indien est un gars pas mal bien quand il est sobre, comme la plupart d'entre eux le sont », cependant [TRADUCTION] « s'ils se soûlent, ils semblent perdre tout respect pour les droits de n'importe quel autre individu du voisinage ». Ils sont [TRADUCTION] « capables de faire n'importe quoi quand ils sont soûls », ajoute-t-il, des actes [TRADUCTION] « qu'ils ne feraient jamais quand ils sont sobres ». ⁹¹ Toutefois, si les Indiens pouvaient être rachetés par l'apprentissage de la moralité et par la sobriété, les autorités coloniales étaient

beaucoup moins convaincues des possibilités d'en faire autant avec les migrants chinois.

Tout au long des témoignages, les allégations au sujet des Chinois et de leur implication dans le commerce illicite des liqueurs fortes ont fréquemment émergées. Les gens appelés à témoigner ont exprimé beaucoup plus de craintes à l'égard des migrants chinois et de leur implication dans le trafic des liqueurs qu'envers tout autre groupe racial. Les deux commissaires, le juge McDonald et le révérend J. McLeod qui ont interrogé des témoins systématiquement en Colombie-Britannique demandaient si les Chinois consommaient de l'alcool et s'ils en fournissaient aux Autochtones. Bien que certains aient attesté que les Chinois étaient une « race sobre », d'autres ont persisté à dire qu'ils étaient intempérants, mais qu'ils réussissaient à tromper les autorités du fait qu'[TRADUCTION] « une grande partie de leur consommation d'alcool se faisait chez eux. »⁹² En revanche, les avis des agents coloniaux étaient moins partagés sur ce rôle des migrants chinois dans le commerce de boissons alcoolisées. Beaucoup d'agents des Indiens et des missionnaires se sont plaints que les Chinois avaient une influence dévastatrice sur les collectivités autochtones en leur fournissant des substances intoxicantes. Comme l'agent des Indiens Phair le rapportait à ses supérieurs, il y a [TRADUCTION] « deux ou trois Chinois ici [Lillooet] qui je crois gagnent leur vie en vendant de l'alcool aux Indiens, mais ils sont tellement rusés que c'est [sic] presque une impossibilité de démontrer qu'ils sont coupables. »⁹³ Ce discours ponctué de « Indiens soûls » et de Chinois « fourbes/sournois » était tellement répandu, généralisé, que ces vérités raciales ont surenchéri des informations numériques (factuelles) présentées par le surintendant Henry Sheppard.

Aux audiences de la Commission, le juge McDonald a questionné Sheppard sur son rapport annuel de la façon suivante :

[TRADUCTION]

J'observe qu'il y a eu 406 cas d'ivresse selon votre rapport? — *Oui.*

J'observe [qu'il y avait] 231 cas chez les Indiens? — *Oui.*

Et de ceux-là 175 pour être ivre? — *Oui.*

Dans le cas des Indiens, avez-vous essayé de savoir où ils prenaient la boisson? — *Oui.*

Les Chinois en général l'ont eue pour eux.

Avez-vous réussi à trouver des arguments contre eux? — *Dans quelques cas.*

Vous avez eu 29 condamnations? — *Oui, pour leur en avoir fourni.*

Est-ce que les personnes déclarées coupables avaient une licence? — *Non.*

Ils n'avaient pas de licence? — *Oui.*

Des 175 cas chez les Indiens, il y a eu 29 condamnations pour une deuxième fois? — *Oui.*⁹⁴

Cet échange est intéressant pour plusieurs raisons. Premièrement, une série particulière de présomptions raciales a inspiré les questions du juge McDonald. Manifestement, il ne s'est pas préoccupé de la répartition dûment consignée des infractions pour cause d'ivresse ou d'approvisionnement de boissons alcoolisées comme le montraient les deux tableaux, ce qui était des nombres principalement chez les Blancs qui étaient déclarés coupables de fournir de l'alcool aux Indiens

et d'être ivres. Au lieu de cela, ses questions semblaient orientées à partir de connaissances raciales persistantes au sujet d'Indiens « sous-évolués » qui ne pouvaient pas s'autoréguler et qui passaient leur temps à se souler, de même qu'au sujet de ces Chinois « fourbes » qui étaient coupables de leur fournir de l'alcool. Sheppard a renforcé ces perceptions. De nouveau questionné, cette fois par le révérend McLeod, il a amené les commissaires à conclure que toutes les accusations pour approvisionnement de boissons alcoolisées aux Indiens avaient été faites contre les Chinois :

[TRADUCTION]

J'ai remarqué que lorsque vous avez mentionné les cas de vente de liqueurs aux Indiens, vous avez dit qu'il y avait eu 29 cas de vente et que les personnes avaient fait ces ventes de façon illicite? — *Un Chinois rencontre un Indien et va s'acheter une bouteille d'alcool et il la donne à l'Indien.*

Donc, ils fournissent des Indiens par bouteille? — *Oui.*⁹⁵

Pour les lecteurs du rapport de la Commission qui ne font pas référence aux tableaux, le témoignage de Sheppard à lui seul confirme les vérités raciales dominantes au sujet du danger que représentaient les Chinois pour les populations autochtones. Quand le juge McDonald a interrogé Wellington Dowler, un commis employé au service de police de Victoria, pour savoir si [TRADUCTION] « d'autres personnes étaient envoyées dans des bars (saloons) chercher de l'alcool pour les Indiens », il a répondu comme suit : [TRADUCTION] « Oui, principalement des Chinois. Ce sont eux qui violent la loi. »⁹⁶

Même si les commissaires et les témoins ont généré toute une série de connaissances au sujet des populations raciales et sur le problème lié à la consommation d'alcool en Colombie-Britannique, ces vérités axées sur les « Indiens soûls » et les migrants chinois qui fonctionnaient comme des entrepreneurs immoraux avaient des racines épistémologiques beaucoup plus profondes. La production de subjectivités raciales que la Commission royale a faite a non seulement généré de nouvelles idées portant sur les différences raciales, mais elle a aussi puisé dans des vérités répandues d'un côté comme de l'autre des frontières et elle les a réactivées. Les migrants chinois qui menaçaient la main d'oeuvre ouvrière blanche et le fait de les considérer de façon putative inférieurs aux Afro-Américains au milieu du dix-neuvième siècle ont été ultérieurement diabolisés par les dangers biologiques que ceux-ci représentaient pour les Autochtones. Alors qu'on distinguait l'immoralité et la malhonnêteté foncières des Chinois par comparaison à l'ignorance des « Nègres » en Californie, ces caractéristiques propres aux Chinois en Colombie-Britannique s'appliquaient par rapport à la présumée vulnérabilité des Autochtones. Même si ces craintes soulevées par la main d'oeuvre chinoise ont continué à soutenir le racisme anti-chinois tout le long de la côte ouest du Canada, vers la fin du dix-neuvième siècle, les agents des Indiens et la police se plaignaient des Chinois pour d'autres motifs, notamment leur penchant à vendre de l'alcool aux Indiens. Selon ce que plusieurs ont indiqué, ces contaminations interraciales ont non seulement nuit au bien-être moral et physique des collectivités autochtones, mais aussi à la longévité du régime colonial de la Colombie-Britannique.

La protection de la vie des Blancs et de la vie des Autochtones ne pouvait uniquement se faire qu'en excluant les Chinois.

Conclusions

Dans *Culture and Imperialism*, Edward Said nous a conseillés vivement de traiter des effets passés et présents de l'empire à travers le prisme des [TRADUCTION] « territoires chevauchants » et des [TRADUCTION] « histoires inextricablement imbriquées ».⁹⁷ Le présent essai a relevé en profondeur ce défi posé par Said. D'abord, en centrant principalement l'attention sur la production et la prolifération des vérités raciales juridiques à la fin du neuvième siècle en Colombie-Britannique, j'ai tenté de bien marquer les « territoires chevauchants » du Canada et des États-Unis en retraçant un discours relatif aux races transnational et sinueux. Et en deuxième lieu, en puisant dans les deux commissions royales, j'ai exploré, bien que d'une façon préliminaire, un fil conducteur *épistémique* dans les « histoires inextricablement imbriquées » des rencontres Autochtones-Chinois. La migration chinoise à grande échelle en Colombie-Britannique a reconfiguré les relations coloniales entre les Autochtones et les Euro-Canadiens, un point qu'a fait valoir l'agent des Indiens Lomas dans son rapport annuel de 1890. Ces nouveaux contacts, rapprochements et exigences, incluant la vente illicite de liqueurs fortes, ont obligé des autorités comme Lomas à repenser les épistémologies dominantes relatives aux races. De même, pour permettre de s'y retrouver et d'expliquer la présence croissante des Chinois, des gens ayant témoigné devant la Commission royale sur l'immigration chinoise et devant celle sur le trafic des liqueurs ont puisé à un lexique racial beaucoup plus ancien utilisé par des marchands d'esclaves, et ce faisant, ils ont produit une grille raciale distincte et localisée. En opposant les Chinois aux Afro-Américains et aux Autochtones, les témoins ont créé une nouvelle population qui était putativement dangereuse, non seulement pour les Blancs, mais aussi pour ces Autres de l'intérieur. D'après bon nombre d'agents des Indiens et des autorités juridiques, la protection des Autochtones et la longévité de l'établissement des Blancs en Colombie-Britannique ne pouvaient se faire sans l'exclusion des Chinois.

L'invitation de Edward Said d'explorer « les territoires chevauchants » et les « histoires inextricablement imbriquées » de l'empire a fait fonction de directives méthodologiques utiles pour repenser les racismes étatiques. D'après Michel Foucault, le racisme fait partie intégrante de l'État moderne. Selon ce qu'il écrit, [TRADUCTION] « L'État moderne ne peut pratiquement fonctionner sans qu'il devienne associé à un moment donné au racisme ».⁹⁸ En retraçant les interdépendances des connaissances raciales, leurs convergences et leurs encheînements, nous pouvons commencer à démêler la « multiplicité des racismes étatiques » et les conditions contradictoires où ceux-ci se développent. Un discours racial, comme Ann Laura Stoler nous le rappelle, [TRADUCTION] « s'exploite lui-même dans divers projets progressifs et façonne les taxonomies sociales en définissant lesquelles il exclura parmi elles ». À la fin du dix-neuvième siècle en Colombie-Britannique, ces projets progressifs comprenaient non seulement la constitution du régime colonial, mais l'établissement d'un régime fondé sur le développement et l'assimilation des Autochtones, un projet, selon ce

que soutenaient bon nombre de personnes, qui risquait d'être compromis par les Chinois. Comme nous l'avons laissé entendre précédemment, ces accusations étaient soutenues par des vérités raciales distinctes qui faisaient de l'Indien un être «vulnérable» et le Chinois un «fourbe» et un «despote». Le fait de mettre l'accent sur «les territoires chevauchants» et les «histoires inextricablement imbriquées» peut donc nous ouvrir des perspectives cruciales dans le champ multiple, diversifié et contesté des connaissances raciales, de leurs incohérences et leurs contradictions. Par la désagrégation de l'hétérogénéité des vérités raciales, nous formons l'espoir de pouvoir commencer à comprendre les logiques et les structures ayant rendu les racismes des États modernes si résilients.

Notes

- 1 Pratt, M.L. (1992:6-7). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York, NY: Routledge. J'ai tiré le terme «zone de contact» de Pratt. Tout au long de cet essai, j'emploie le terme «colonial» pour faire référence à toute une série de rapports de pouvoir par opposition à une formation politique spécifique. Des versions préliminaires de cet article ont été présentées à des ateliers lors de la conférence Refracting Pacific Canada Conference tenue à UBC (mars 2007) et à UBC Sociology Faculty Workshop (jan. 2008). Je voudrais remercier les participants à ces deux événements pour leurs commentaires/questions. Mes remerciements vont à Henry Yu et Bob McDonald pour leur invitation et leurs recommandations rédactionnelles et formelles très utiles, de même qu'à deux réviseurs anonymes pour leurs questions et commentaires exigeants et inspirants. Finalement, j'exprime toute ma gratitude à Shelly Ketchell pour son aide inestimable dans les travaux de recherche.
- 2 *Canada Sessional Papers* [Documents parlementaires du Canada]. No. 18, 54, 1891, 105. Lomas au Surintendant des affaires indiennes, le 27 août 1890. [C'est moi qui souligne.]
- 3 Mawani, R. (en cours de révision). *Cartographies of Colonialism*. Cet argument est présenté plus en détail dans la monographie publiée.
- 4 Dans le cadre de la *Commission royale sur le trafic de liqueurs* (1894), beaucoup de témoins et les autorités juridiques se sont plaints des interactions entre les Chinois et les Autochtones. C'est un point qui à maintes reprises apparaît dans les rapports de police à la fin du 19^e siècle. Se reporter à Mawani, *Cartographies of Colonialism*, particulièrement le ch. 4.
- 5 Barman, J. (2007:68-69). *The West Beyond the West: A History of British Columbia*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 6 Harris, C. (1997). *The Resettlement of British Columbia*. Vancouver, BC: UBC Press; Comme Barman, Cole Harris a aussi documenté les divers groupes ethniques et raciaux qui ont résidé en Colombie-Britannique au 19^e siècle. Concernant l'interracialité présentée de façon plus générale, se reporter aussi à J. Barman et B.M. Watson, (été 1999). Fort Colville's Fur Trade Families et Dynamics of Aboriginal Racial Intermixture in the Pacific Northwest. *Pacific Northwest Quarterly* 90(3):140-53; Barman, J. (juil. 1999) What a Difference a Border Makes: Aboriginal Racial Intermixture in the Pacific Northwest. *Journal of the West* 38(3):14-20. Ce que je veux expliquer ici, c'est que nous devons explorer de quelle façon ces histoires sont imbriquées et les types de connaissances raciales et les modes d'exclusion qu'elles ont fait naître.
- 7 Foucault, M. (2003:255). *Society Must be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*. New York, NY: Picador.
- 8 Foucault (2003:254-256). La biopolitique, comme Foucault l'a soutenu, est subordonnée à la distinction entre les bonnes races et les mauvaises. Une part essentielle de l'avenir biopolitique est la vie et la mort. Foucault explique que la mort est non seulement biologique, mais peut aussi être politique. Mon évocation de l'expulsion ici n'est pas biologique, mais sociale, culturelle et spatiale. Par exemple, les Autochtones ont été renvoyés dans des réserves.

- 9 *Royal Commission on Chinese Immigration Report and Evidence* (Ottawa, 1885). Ci-après, *Royal Commission on Chinese Immigration*. *Royal Commission on the Liquor Traffic* (Ottawa, 1894). Ci-après, *Royal Commission on the Liquor Traffic*.
- 10 Concernant les « modes de présentation des connaissances », se reporter à Valverde, M. (2003). *Law's Dream of a Common Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, particulièrement l'introduction.
- 11 Valverde (2003:23); Rose, N. (1999: ch. 6). *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. Pour obtenir une analyse sur les chiffres, se reporter à Rose.
- 12 Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, particulièrement ch. 6; Poovey, M. (1998). *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press; Rose (1999: ch. 6).
- 13 Il y a maintenant une documentation volumineuse sur la migration chinoise qui est tirée en partie de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885). Parmi les textes classiques, on fait mention de Anderson, K. (1991). *Vancouver's Chinatown: Racial Discourse in Canada, 1875-1980*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press; Roy, P.E. (1989). *A White Man's Province: British Columbia Politicians and Chinese and Japanese Immigrants, 1858-1914*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press; Ward, P. (1990). *White Canada Forever: Popular Attitudes and Public Policy Towards Orientals in British Columbia*. Montreal & Kingston: McGill-Queens University Press.
- 14 Les arguments portant sur le marché du travail sont prolifiques. Voici deux exemples : Roy (1989); Saxton, A. (1995). *The Indispensable Enemy: Labor and the Anti-Chinese Movement in California*, 2^e édition. Berkeley, CA: University of California Press.
- 15 Clayton, D. (2000:5). *Islands of Truth: The Imperial Fashioning of Vancouver Island*. Vancouver, BC: The University of British Columbia Press. Daniel Clayton a décrit l'histoire de la Colombie-Britannique comme [TRADUCTION] « positiviste dans le ton, mais provinciale dans ses perspectives ».
- 16 Perry, A. (2001). *On the Edge of Empire: Gender, Race, and the Making of British Columbia, 1849-1871*. Toronto, ON: University of Toronto Press; Harris, C. (2004:165-182). How did Colonialism Dispossess? Comments from an Edge of Empire. *Annals of the Association of American Geographers* 94. Se reporter à Perry, c'est maintenant une description bien connue de la Colombie-Britannique. Harris semble mettre l'accent sur la spécificité de la Colombie-Britannique dans ce essai. C'est précisément le contraire que je veux plaider.
- 17 Thomas, N. (1994:66). *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Princeton: Princeton University Press.
- 18 Stoler, A.L. (ed.) (2006). *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History*. Durham: Duke University Press. L'histoire des États-Unis n'est pas généralement considérée dans le contexte d'un empire et d'études coloniales/postcoloniales.
- 19 Said, E. (1979:32). *Orientalism*. New York, NY: Vintage Books.
- 20 Cohn, B. (1996:3). *Colonialism and its Forms of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press; Dirks, N. (1996:i-xvii). Dans Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*.
- 21 Cohn (1996:5).
- 22 Appadurai (1996:117). J'ai pris la citation « abstractions comptables » de Appadurai.
- 23 Said (1979:232-233).
- 24 Ahmad, A. (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. New York, NY: Verso. Il y a maintenant une documentation de longue date qui critique *Orientalism* en essentialisant la distinction orient/occident et en enjolivant d'autres relations sociales ayant changé le contenu/substance, l'intensité et les effets de l'orientalisme. Le plus connu qui l'a fait est Ahmad, particulièrement au chapitre 5.
- 25 Mahmud, T. (1998-1999:1228). Colonialism and Modern Constructions of Race: A Preliminary Inquiry. *University of Miami Law Review* 53.
- 26 Se reporter à Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15(1):11-40; Moore, D. (2005). *Suffering For Territory: Race, Place, and Power in Zimbabwe*. Durham: Duke University

- Press, particulièrement l'introduction; Stoler, A.L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- 27 Foucault (2003:255).
- 28 Stoler, A.L. (1997:183-206). Racial Histories and their Regimes of Truth. *Political Power and Social Theory* 11. Pour obtenir une réflexion très utile sur la multiplicité des racismes et les caractéristiques internes et externes des quintessences.
- 29 Valverde, M. (1998:162-170). *Diseases of the Will: Alcohol and the Dilemmas of Freedom*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. Sur les Autochtones considérés comme faibles de caractère.
- 30 L'inassimilabilité des Chinois a été évoquée maintes fois dans le cadre de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885). Se reporter aussi à Anderson (1991:44-55).
- 31 Sur la «lawfare» [offensive juridique], se reporter à Comaroff, J. (2001:306). Colonialism, Culture, and the Law: A Foreward. *Law and Social Inquiry* 26(2).
- 32 Haney-Lopez, I. (1996). *White by Law: The Legal Construction of Race*. New York, NY: New York University Press.
- 33 Backhouse, C. (1999). *Color Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950*. Toronto, ON: University of Toronto Press; Walker, J. (1997). "Race," Rights and the Law in the Supreme Court of Canada: Historical Case Studies. Ontario: Wilfred Laurier University Press. Constance Backhouse et James Walker ont écrit au sujet de la construction juridique de la race dans le contexte de causes à la Cour suprême au Canada. Beaucoup de la documentation critique au sujet de la race aux États-Unis ne problématise pas le colonial dans des débats sur la race et la justice. L'ouvrage de Mahmud, «Colonialism and Modern Constructions of Race», est une exception.
- 34 Se reporter à Comaroff (2001:306).
- 35 Concernant les commissions d'enquête, se reporter à Ashforth, A. (1990). *The Politics of Official Discourse in Twentieth-Century South Africa*. Oxford: Clarendon Press; Frankel, O. (2006). *States of Inquiry: Social Investigations and Nineteenth Century Print Culture in Britain and the United States*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press; Stoler, A.L. (2002). Colonial Archives and the Arts of Governance. *Archival Science* 2:87-109.
- 36 Comaroff, J. (1998:332). Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts, and Fictions. *Social Identities* 4(3).
- 37 Les personnes ayant une ascendance mixte ou les «Sang-Mêlés» comme on les appelait généralement en faisant référence aux personnes de descendance autochtone et européenne. Pour de l'information sur cette catégorie juridique, voir Mawani, R. (2000). Dans Between and Out of Place: Racial Hybridity, Liquor, and the Law in Late Nineteenth and Early Twentieth Century British Columbia. *Canadian Journal of Law and Society* 15(2):9-38.
- 38 "Epistemological pluralism" [le pluralisme épistémologique] vient de Valverde (2003: 15). Sur les interactions entre connaissance de sens commun et la science dans le texte de loi, se reporter aussi à Haney-Lopez (1996:5-9).
- 39 Merry, S.E. (2000: 131-136). *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*. Princeton: Princeton University Press. En écrivant sur Hawaï, Sally Merry a indiqué que les missionnaires percevaient les Chinois comme un danger pour les Hawaïens autochtones. Ces discours, dit-elle, ont été importés de la Californie.
- 40 Dans le cadre de la *Commission royale sur l'immigration chinoise* (1885), le caractère étranger (extranéité) des migrants chinois a été souvent mis en opposition ou comparé aux Autres de l'intérieur du pays, dont les Autochtones et les Afro-Américains. J'ai traité en détail cet aspect dans les deux sections suivantes.
- 41 *Report of the Royal Commission on Chinese Immigration* (1885:vii).
- 42 Ward (1990:38).
- 43 *Chinese Immigration Act, SC, 1923, c.38*.
- 44 Anderson (1991:45).
- 45 Chang, K. (2007). *Transpacific Borderlands and Boundaries: Race, Migration and State Formation in the North American Pacific Rim, 1882-1917*. University of Chicago: thèse de doctorat non publiée; Lee, E. (2002). Enforcing the Borders: Chinese Exclusion along the

- borders with Canada and Mexico, 1882–1924. *The Journal of American History* 89(1):54–86. Il y a un intérêt croissant à l'égard des régions limitrophes du Canada-États-Unis.
- 46 Kim, C.J. (1999:106). The Racial Triangulation of Asian Americans. *Politics and Society* 27(1). Le [TRADUCTION] « champ des positions raciales » de Claire Jean Kim est utile dans ce contexte.
- 47 Appadurai (1996:133).
- 48 Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, ch. 6. “Making up people” vient du réputé essai du même titre de Hacking.
- 49 Goldberg, D.T. (1997:30–32). *Racial Subjects: Writing on Race in America*. New York, NY: Routledge.
- 50 Barman (2007:429). Barman explique la répartition raciale et ethnique de la province comme suit: 1871: britannique ou anglogène/continent européen 23,7% (8576); asiatique 4,3% (1548); autochtone (estimé) 70,8% (25 661). 1881: britannique ou anglogène 29,6% (14 660); continent européen 5,0% (2490); asiatique 8,8% (4350); autochtone (estimé) 51,9% (25 661). Voir Barman, tableau 5.
- 51 Killian, C. (1978). *Go Do Some Great Thing: The Black Pioneers of B.C.* Vancouver, BC: Douglas & McIntyre; Winks, R. (1997). *The Blacks in Canada: A History*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press. Une recherche sur les rapports annuels, *Annual Reports of the Inspector of Penitentiaries*, révèle que les termes « Noirs » et/ou « nègres » n'ont pas été mentionnés dans d'autres provinces. Les deux provinces ayant mentionné sporadiquement cette catégorie sont le Manitoba (1891, 1897) et la Colombie-Britannique (1895). Un terme utilisé plus fréquemment à d'autres endroits était « de couleur ». Se reporter à *Annual Report of the Inspector of Penitentiaries. Canada Sessional Papers*, 1880/1881–1900.
- 52 Le tableau original publié dans *Royal Commission on Chinese Immigration* couvre les années 1880–1884. J'ai seulement tenu compte de 1880 et ai modifié le tableau afin d'exclure le nom des détenus/juges. Il n'y avait pas de « nègre » inscrit pour 1880, un en 1881, un en 1882, aucun en 1883 et trois en 1884.
- 53 Concernant la monogénèse et la polygénèse se reporter à Robert Young, R. (1995:9–13). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge.
- 54 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 350.
- 55 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 350.
- 56 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 351.
- 57 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 351. [C'est moi qui souligne.]
- 58 Se reporter par exemple à Jung, M.-H. (2006). *Coolies and Cane: Race, Labor, and Sugar in the Age of Emancipation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press; Kim (1999); Lowe, “The Intimacy of Four Continents;” Okihito, G. (1994). *Margins and Mainstreams: Asians in American History and Culture*. Seattle, WA: University of Washington Press. De façon intéressante, quoique surprenante, peu de ces chercheurs ont parlé de ces relations en termes de colonialisme.
- 59 Stoler, A.L. Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) colonial Studies. Dans Stoler, *Haunted by Empire*: 55–56.
- 60 Pour de l'information sur les Chinois en Amérique du Sud, se reporter à Jung (2006).
- 61 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 339. [C'est moi qui souligne.]
- 62 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 339.
- 63 Haney-Lopez (1996).
- 64 Ngai, M. (2004:17). *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- 65 Kim (1999:109). Kim apporte une position semblable au sujet de l'extranéité. Cependant, en avançant l'idée que les Asiatiques immigrants étaient considérés supérieurs aux Noirs, elle enjolive d'importantes contradictions que je verrais précisément comme soutenant les racismes.
- 66 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 239.
- 67 Pour une position semblable, se reporter à Lee, E. (2003:31). *At America's Gates: Chinese Immigration During the Exclusion Era, 1882–1943*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- 68 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 175.
- 69 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 345.
- 70 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 345. [C'est moi qui souligne.]
- 71 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 166-167.
- 72 J'ai cité Stoler qui paraphrase les arguments de Lisa Lowe dans le même ouvrage. Se reporter à Stoler. *Intimidations of Empire: Predicaments of the Tactile and Unseen*. Dans Stoler, *Haunted by Empire*: 11.
- 73 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 166.
- 74 McLaren, J. (1999: 423-442). Race and the Criminal Justice System in British Columbia, 1892-1920: Constructing Chinese Crimes. Dans G.B. Baker et J. Phillips (éds.). *Essays in the History of Canadian Law: Volume VIII: In Honor of R.C.B. Risk*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 75 *Royal Commission on the Liquor Traffic*, Appendix No. 11, 669. Dans son rapport annuel: *Annual Report of the Inspector of Penitentiaries*; on a enregistré l'âge, le sexe, l'ethnicité et autres facteurs. Se reporter à la note 49.
- 76 Mawani (2000).
- 77 Poovey (1998). Poovey défend l'idée que les chiffres semblent dépasser toute interprétation et analyse. Se reporter à Poovey, particulièrement l'introduction.
- 78 Rose (1999:ch. 6).
- 79 Rose (1999:212).
- 80 Brown, M. (2001:345-368). Race, Science, and the Construction of Native Criminality in Colonial India. *Theoretical Criminology* 5(3).
- 81 Goldberg (1997:47); (Malden: Blackwell, 1993).
- 82 *Royal Commission on Chinese Immigration*, 388.
- 83 Goldberg (1997:181).
- 84 Goldberg (1997:171).
- 85 Appadurai (1996:133).
- 86 McClintock, A. (1995:40). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, NY: Routledge.
- 87 Anderson (1991); Harris, C. (2002). *Making Native Space: Colonialism Reserves, and Resistance in British Columbia*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press. Ces frontières au sens propre sont manifestes par l'établissement des réserves et des quartiers chinois.
- 88 *Canada Sessional Papers* 4(47), 1884, 4-45-4-46. McTiernan au surintendant, le 15 août 1883.
- 89 Campbell, R. (2004, September:1-104). A 'Fantastic Rigmarole': Deregulating Aboriginal Drinking in British Columbia, 1945-62. *BC Studies* 141; Valverde (1998).
- 90 *An Act to Amend and Consolidate the Laws Respecting Indians*, 1876, chapitres 18, s.79, s. 86.
- 91 *Royal Commission on the Liquor Traffic*, 555.
- 92 *Royal Commission on the Liquor Traffic*, 534.
- 93 British Columbia Archives, GR-0429, Box 1 File 9. C. Phair au procureur général, octobre 1880.
- 94 *Royal Commission on the Liquor Traffic*, lines 39269-39280, 479. [C'est moi qui souligne.]
- 95 *Royal Commission on the Liquor Traffic*, lines 39302-39303, 480. [C'est moi qui souligne.]
- 96 *Royal Commission on the Liquor Traffic*, lines 39192-193, 476.
- 97 Said, E. (1994:61). *Culture and Imperialism*. New York, NY: Vintage Books.
- 98 Foucault (2003:254).
- 99 Stoler (1995:9).

Arctic Bayanihan¹

Dans la plupart des pays industrialisés du monde, si vous demandez à n'importe quelle personne si elle a déjà rencontré ou vu un Philippin au travail, la réponse sera probablement « oui ». Nous sommes partout, nous faisons de tout, dans tous les domaines, du travail chez les particuliers, en passant par le travail avec le public, les travaux ménagers et l'enseignement, des champs de pétrole aux hôpitaux. La communauté philippine mondiale a tranquillement, mais très certainement grandi de façon exponentielle faisant des Philippins l'une des communautés de travailleurs les plus actives et les plus connues au monde, des travailleurs qu'on trouve partout dans le monde, partout où il y a des possibilités de travail. Et l'un de ces endroits se situe à la latitude 63 ° 44'N et longitude 68 ° 31'O, mieux connu sous le nom de Ville d'Iqaluit, capitale du nouveau territoire du Canada, le Nunavut.

La communauté philippine d'Iqaluit est formée de Philippins de tous les horizons, de la génération zéro des immigrés qui sont les premiers de leur famille et de leur clan à s'établir en Amérique du Nord à ceux qui sont nés et ont grandi dans le sud du Canada. Il y a ceux qui viennent du sud des Philippines, ceux des îles du Grand Nord, les citadins et ceux dont l'origine est rurale. On peut se demander comment un groupe aussi diversifié parvient à vivre et à s'intégrer dans une communauté, qui non seulement est à l'opposé de la communauté d'origine sur le plan de la géographie, mais qui est en outre une communauté où vivent principalement des Inuits, un peuple unique et différent de toutes les autres nations autochtones au Canada. Un très bref aperçu sur l'histoire des Philippines peut aider à répondre à cette question.

La culture des Philippines était déjà une culture riche, bien avant l'arrivée des Espagnols vers la moitié des années 1600. Les échanges entre les différentes nations du Sud-est asiatique ont contribué à sa prospérité et ont ouvert la voie à sa diversité. Des Malaisiens, des Taïwanais et des Chinois sont venus aux Philippines et leurs différentes cultures ont contribué à former une identité philippine unique. Cette intégration des cultures était toujours vivante à l'arrivée des Espagnols en 1521. Durant plus de 300 ans, les Espagnols ont imprégné l'identité philippine de multiples façons, dans la politique, l'éducation et la religion. Puis la guerre hispano-américaine a fait basculer les Philippines aux mains des Américains et cela a mené à la guerre américano-philippine.² Les Américains ont encore plus contribué à la configuration des Philippines en permettant une amélioration des niveaux d'alphabétisation et d'éducation des masses. Puis la Seconde Guerre mondiale éclate et c'est l'occupation japonaise, une occupation sanglante, mais heureusement brève. Après tous ces conquérants, ces différentes nations qui voulaient s'approprier les Philippines, le pays obtient finalement son indépendance en 1946.

Lorsqu'une nation a été conquise ou dominée par d'autres, cela laisse inévitablement des cicatrices qui prennent des générations à guérir. La mémoire est longue, et plus encore si la culture de la nation conquise est étouffée par la force et que le droit du peuple le droit de vivre sa vie comme il l'a toujours vécue est bafoué. Qu'est-il donc arrivé à la psyché des Philippines? Quel a été le résultat pour l'identité des Philippines après tant de conquêtes, bien intentionnées ou pas? Sommes-nous Espagnols? Américains? Japonais? La réponse est oui, nous sommes tout cela. Elle est aussi non, nous ne sommes pas Espagnols, Américains, Japonais. Toutes ces nations, conquérantes et commerçantes, ont fait de la culture philippine un délicieux et complexe mélange d'Est et d'Ouest.

La culture philippine est un mélange de cultures qui déconcerte la plupart des gens, et les Philippines eux-mêmes trouvent difficile de l'expliquer et d'en préciser les caractéristiques. Nous retenons le meilleur des autres nations et le faisons nôtre. À titre d'exemple, les Espagnols ont apporté le christianisme, et le résultat est que les Philippines sont devenues le plus grand pays catholique d'Asie du Sud. Mais notre catholicisme laisse aussi la place aux vieilles croyances qui se transmettent de génération en génération : la solide croyance dans les saints et les anges, l'apaisement des esprits par des offrandes et des bougies. Bien que le système de croyances païennes se soit estompé avec le temps, il n'a pas complètement disparu. Au contraire, il s'est adapté à la nouvelle foi qui avait forcé son chemin dans le pays et en a fait une nouvelle foi qui a adopté le meilleur des deux mondes.

La langue est un autre exemple intéressant. Le philippin est l'une des deux langues officielles des Philippines, l'autre étant l'anglais. La langue philippine est principalement fondée sur le *tagalog*, dialecte de la région des Philippines centrales. Mais la langue philippine a aussi intégré du malais, de l'anglais, de l'espagnol, du chinois et même du latin. Il est difficile de trouver quelqu'un qui parle un tagalog pur dans les villes, mais dans les zones rurales du Luzon central,³ les générations plus âgées utilisent parfois des mots que la jeune génération est incapable de comprendre.

Génération après génération, les Philippines ont été soumis à des puissances étrangères qui leur ont imposé leurs règles et leurs cultures. Il y avait une résistance certaine à l'occupation coloniale et étrangère, mais dans tout cela, le caractère distinct des Philippines est né et s'est épanoui. La nation philippine a appris de ses oppresseurs, elle a observé et elle s'est ensuite adaptée à leur présence. Les vieilles méthodes ont été fusionnées aux nouvelles et un équilibre en a émergé. Cette capacité d'adaptation est la marque des Philippines. Où que nous allions, quoi que nous fassions, nous nous adaptons à notre nouveau foyer et le faisons nôtre. Nous réussissons à nous faire une place dans la communauté, sans imposer nos propres façons de faire et en trouvant plutôt des moyens de fusionner notre culture avec la société dans laquelle nous nous trouvons.

Cela est vrai jusque dans le Grand Nord, le Nunavut, au Canada. Il est difficile de trouver un endroit aussi différent géographiquement et sur les plans environnemental et culturel des Philippines que l'Arctique; c'est la chaleur des tropiques versus le froid, les tropiques contre la toundra, un centre de commerce versus l'une des sociétés les plus isolées qui soient. On trouve pourtant ici une communauté philippine florissante qui s'est tranquillement développée et a réussi à se lier à la communauté inuite.

Lorsque je suis arrivée à Iqaluit en 2000, mes concitoyens me taquinaient et disaient que je débarquais du bateau... À cette époque, il n'y avait qu'une poignée de Philippines dans l'Arctique, et mon employeur me les a rapidement présentés. Parmi eux, il y avait une femme qui venait de la même région que celle de mon enfance, à cinq kilomètres de là. Elle avait aussi de la famille outre-mer et elle essayait de les faire venir au Canada. Les autres Philippines avaient déjà fait venir leurs familles. Il était pour le moins étrange de voir des gens qui étaient nés et avaient grandi dans des climats tropicaux vivre et travailler dans l'un des environnements les plus austères au monde. Mais nous avons travaillé fort et d'une poignée de personnes, la communauté philippine est passée à près d'une centaine de personnes en 2010.

Certains Philippines sont ici depuis plus de vingt ans, d'autres sont nouvellement arrivés. Quel est l'ingrédient particulier qui fait que cette communauté reste dans la région ? Les avis à ce sujet sont variés, et si l'on observe la situation de près, il s'avère que la communauté inuite et la communauté philippine ne sont pas si différentes qu'on pourrait le penser.

Le principal point commun est aussi le plus évident : nous nous ressemblons. Il y a peut-être quelque chose de vrai à la théorie du détroit de Béring qui suggère que quelque part au début de l'histoire de l'humanité des Eurasiens ont traversé un pont de terre et ont pénétré dans ce qui est aujourd'hui l'Amérique du Nord. Il est assez facile de croire que l'un des clans est allé dans une direction et que l'autre est resté et s'est dirigé vers le sud. On me prenait toujours pour une Inuite lorsque je suis arrivée, et cela continue. Nous avons la peau foncée qui bronze facilement, les cheveux et les yeux noirs dont la bride épicanthique n'est pas aussi évidente. Les caractéristiques du visage comme la forme, les caractéristiques corporelles telles que la carrure, la taille, etc., tendent fortement vers la possibilité d'un lien génétique qui n'a pas encore été étudié.

Si l'on écoute assez bien, on peut aussi détecter des similitudes linguistiques. Certains mots traduits librement ont des significations identiques (par exemple, *Taima* et *tama na* qui signifient : « ça suffit »). Il y a aussi des mots qui sont des homonymes simples (par exemple, *mammianaq* et *mamaya na* qui signifient respectivement « désolé » et « plus tard »). Un linguiste pourrait déterminer à quel point l'inuktitut et le philippin se ressemblent vraiment.

Le fort sentiment d'appartenance communautaire est un autre point commun entre les deux peuples. Aux Philippines, que vous connaissiez ou non votre voisin, si une tragédie se produit juste à côté, vous aidez votre voisin. Des communautés entières s'unissent lorsque les circonstances sont dures. C'est la même chose dans la culture inuite. Lorsqu'il y a un décès dans une famille, toute la communauté, les jeunes et les vieux, est en deuil. Que le dernier contact entre les membres des familles ait eu lieu deux semaines ou deux mois plus tôt, tout le monde console ses voisins.

Le sentiment d'union est aussi réel lorsqu'il s'agit de célébrer. Aux Philippines, les fêtes sont fréquentes et pendant les vacances on peut entrer dans la cour arrière d'une maison familiale et manger, que l'on soit parent de la famille ou pas. La tradition inuite du festin communautaire est exactement pareille. Tout le monde partage les aliments, qu'ils viennent de la mer, de la terre, ou de l'épicerie du voisinage.

Il existe une autre ressemblance marquée entre les deux cultures. C'est la force de la foi. Un secteur baptiste, un secteur bahaï, et même les Témoins de Jéhovah font partie de la composition religieuse du Nord. Mais la majorité appartient aux confessions anglicane et catholique romaine. Plus d'un Philippin déclare que c'est cette forte conviction qui le lie à la communauté. Cette conviction est un dénominateur commun qui permet non seulement l'adaptation à une vie loin du pays d'origine, mais également à l'introduction des Philippines dans la communauté. Les particuliers et les familles sont présentés les uns aux autres, et ils finissent par se regrouper socialement en dehors du cadre de l'église. Plus d'un Philippin à qui j'ai posé la question a reconnu que l'esprit communautaire qui a commencé dans les églises l'a aidé à mieux connaître la communauté locale et à développer les liens qui se sont étendus aux maisons et aux cercles sociaux des Inuits.

Les assemblées qui ont lieu en dehors des services religieux du dimanche sont des ramifications des rencontres à l'église. Des lectures de la Bible se produisent dans différentes maisons de membres de l'église. Elles proviennent à la fois des prières et des repas-partage où les gens se rassemblent pour se donner des nouvelles et parler, dans les cercles de guérison improvisés où les problèmes remontent lentement à la surface. Bien qu'il existe de nombreuses assemblées similaires dans la communauté inuite, les activités de guérison et les associations intéressent les deux cultures et cela représente un lien supplémentaire entre elles.

Mais d'un point de vue très personnel, je note aussi une différence sur le plan des sentiments. Les Philippines sont ouverts sur le plan des émotions et ils parlent de leurs problèmes lorsqu'ils sont parmi leurs proches. Nous sommes indéniablement émotifs dans l'intimité de nos foyers, et lorsque nous avons des problèmes, quand les larmes sont inévitables, la plupart d'entre nous en parlent

ouvertement, quelle que soit notre tristesse. Nous demandons facilement de l'aide en cas de besoin, surtout s'il s'agit de problèmes de violence, grands ou petits. Cependant, mes propres expériences avec les Inuits sont différentes, car je les rencontre souvent en privé pour discuter de problèmes et je n'ai pas assisté à des discussions approfondies sur la toxicomanie dans la famille ou sur les antécédents de violence. J'ai remarqué que la plupart des Inuits ne se confient sur ces questions que s'ils sont incités à le faire par un conseiller, la famille proche, ou dans des circonstances extrêmes portant sur l'alcool et la loi. Des personnes qui fréquentent l'église et d'autres personnes viennent pour parler de leurs sentiments, de leurs problèmes, pour en parler sans crainte de représailles. Elles peuvent pleurer, rire, consoler, et cela est utile pour reconnaître les problèmes, en discuter et peut-être lentement les amener à considérer que parler de ces questions n'est pas de la faiblesse, mais de la force. De mon point de vue culturel, je considère que c'est un bon début pour un groupe qui a longtemps étouffé ses émotions. Il est difficile d'entendre certaines histoires sans suggérer aux personnes qui en parlent de faire un pas de plus et d'aller chercher de l'aide, mais il est important de faire ce pas et d'aboutir à ce que les personnes qui ont des problèmes puissent s'ouvrir et en parler. Le changement est lent, mais si on lui donne une petite chance, il pourrait mener à une plus forte conscience et à la découverte de soi. Je crois qu'il est logique de penser que de telles actions peuvent aider une communauté à changer et à guérir.

La communauté philippine a bien prospéré dans les climats nordiques du Canada. L'île de Baffin n'est pas le seul endroit où nous vivons. Nous vivons aussi à Cambridge Bay, Rankin Inlet, à Yellowknife et dans d'autres petites collectivités. C'est notre capacité d'adaptation qui nous rend assez forts pour nous éloigner de nos zones de confort et prospérer dans un environnement qui, tout en appartenant à des extrêmes opposés polaires (pardonnez-moi le jeu de mots), n'est pas si différent de celui des plus petits *barangays*⁴ et des fermes de notre pays d'origine. Lorsqu'on nous invite à réfléchir sur la façon dont nous avons réussi à nous intégrer en tant que communauté dans l'environnement des Inuits, la réponse ne se trouve pas uniquement dans notre histoire. Ce n'est pas seulement parce que nous venons d'une culture qui tend à fusionner avec les autres et à se transformer en culture à personnalité distincte. Nous avons été accueillis, et jamais vraiment traités comme des étrangers, malgré le fait évident que nous l'étions. Nous n'étions pas du Nord, et nous venions définitivement « de loin » comme disaient certains. L'accueil a eu beaucoup à voir avec le fait que nous avons peut-être rencontré une communauté essentiellement très semblable à la nôtre, qui nous a aidés à nous sentir chez nous. Le processus est en constante évolution, et la communauté grandit et s'adapte au quotidien.

S'il y a une chose que les Inuits peuvent apprendre de leurs frères et sœurs philippins, c'est peut-être la réalisation que bien que vivant au XXI^e siècle, ils

n'ont pas besoin d'abandonner leur mode de vie, leur langue et leur culture. S'ils examinent les annales de l'histoire, ils verront qu'il y a quelque chose à apprendre : bien qu'une culture soit distincte, rien n'empêche son adaptation au monde moderne. Profitez de ce qu'offre la technologie : c'est un conseil mondial au bout des doigts. La culture inuite est riche, mais de nombreuses personnes craignent qu'elle ne disparaisse lentement. Cela c'est possible de l'éviter. Cela prendra des générations, mais il suffit d'une personne, une famille ou une communauté pour montrer au reste que la culture inuite peut s'adapter, s'ajuster et rejoindre le monde moderne sans perdre son identité distincte. Une culture peut survivre aux douleurs du passé et s'approprier l'avenir.

Il existe aussi des valeurs fondamentales que nous, Philippins, pouvons apprendre de nos concitoyens Inuits. Elles peuvent se résumer dans ce que les Inuits appellent *Qaujimajatuqangit*, ou plus simplement, les « Principes QI »⁵ De façon générale, cela peut se comprendre et se traduire par « savoir traditionnel inuit » et les valeurs transmises de génération en génération. Au cours des dernières années et depuis la création du Nunavut, la communauté inuite a essayé de son mieux d'expliquer ce concept abstrait de façon plus concrète. Lorsqu'on examine les ouvrages à ce sujet, on trouve une diversité de descriptions et d'analyses des principes IQ. L'IQ nous montre que les valeurs des Inuits sont centrées sur le fait de s'occuper les uns des autres, sur le travail d'équipe et l'esprit communautaire, l'ingéniosité, l'innovation et le respect des personnes, des terres et des ressources. Il s'agit d'un ensemble d'enseignements et de ressources transmises par les aînés inuits, désormais sous forme écrite, et qui sont utilisés pour guider les nouvelles générations.

Mais est-ce aussi simple que cela? Peut-on lire les Principes de QI et se dire : « Oui, cela est tout à fait évident »? Il n'y a qu'à préserver la mémoire. Ces principes sont transmis depuis les temps passés, et ils sont toujours dynamiques pour permettre l'adaptation et l'ajustement aux changements qu'apporte le temps. Les Principes IQ sont des enseignements qui ne s'adressent pas uniquement aux Inuits, mais à tous, car les aînés savaient prendre soin de leur terre, de leur peuple et de leur communauté et parce que ces méthodes et enseignements doivent être respectés pour que la communauté puisse grandir.

L'échange d'idées entre les Philippins et la communauté inuite n'est en effet pas trop difficile. Les cultures sont plus rapprochées qu'on ne le pense en général et la communication des uns avec les autres dépasse la parole écrite et parlée. Nos ressemblances sont plus évidentes que nos différences, et cela donne un merveilleux mélange d'Orient et d'Occident, dans le Grand Nord.

Notes

- 1 *Bayanihan* est un terme philippin issu du mot bayan qui se réfère à une nation, une ville ou une communauté. Le terme bayanihan se réfère à un esprit d'unité communale ou à l'effort requis pour atteindre un objectif *particulier*.
- 2 Dumindin, A. (2006). *Philippine-American War, 1899-1902* [livre en ligne]. Consulté le 4 novembre 2010 sur : <http://philippineamericanwar.webs.com/>
- 3 Le Luzon central (aussi connu comme Région III) est situé au nord de Manille, capitale du pays, sur la plus grande île des Philippines.
- 4 Un *barangay* est semblable à un village et est dirigé par l'entité gouvernementale la plus petite du pays.
- 5 Voir « Inuit Qaujimagatuqangit (IQ) » sur le site du gouvernement du Nunavut. Consulté le 30 novembre 2010 sur : <http://www.gov.nu.ca/hr/site/beliefsystem.htm>

Aiyah!¹ Un petit réveil dans le temps et l'espace

Même avec des témoins et des dossiers, les historiens font des estimations éclairées pour remplir les trous. Lorsqu'il n'y a pas de témoin ou de dossier pour confirmer l'histoire, on ne peut que l'imaginer. Cependant, avec l'imagination, la divination de grands événements historiques significatifs est possible, ainsi que les menus détails qu'ils contiennent. C'est donc par des histoires comme « Un petit Hoy Ping dans la prairie » et « Gim et Ruby » que je raconte la rencontre entre mon grand-père et le peuple autochtone dans ce qui est devenu le lieu de son dernier repos sur les grandes plaines de l'Amérique du Nord.

Voici deux récits de l'histoire d'un moment marquant pour notre famille. Le récit narratif représente ma réponse à une invitation à collaborer à un projet historique et culturel en ligne pour le Conseil national des canadiens chinois il y a cinq ans. Le compte rendu dialogique constitue mon effort personnel continu, qui se manifeste en partie dans Gold Mountain Turtle Island, un opéra né d'une collaboration entre Chinois et Autochtones en développement par le Carnegie Community Centre dans le quartier Downtown Eastside de Vancouver, en Colombie-Britannique. Les deux efforts sont enracinés dans ma croyance que les Premières Nations et le peuple chinois au Canada doivent se tourner vers l'avenir pour un récit juste de leur histoire.

Il y a de nombreuses personnes à remercier pour leur encouragement : mes enfants et leurs enfants, leurs partenaires, la mère de mes enfants et nos petits-enfants, mes amis et critiques fréquents Anne-Marie Sleeman, Leah Kaser, Jim Wong-Chu, Victor Wong, Sean Gunn et Elwin Xie. Un merci tout particulier à Rika Uto et Ethel Whitty du Carnegie Community Centre, Donna Spencer du Firehall Arts Centre et les collaborateurs Renae Morriveau, Michelle La Flamme et Shon Wong du projet d'opéra chinois/autochtone. Pour mes grands-parents, Chow Gim (Norman) Tan et Wong Nooy Tan. Qu'ils reposent en paix.

1) Un petit Hoy Ping² dans la prairie

Mon Ah Yeh (grand-père paternel) avait de la chance. Sa survie au Canada est due aux liens d'amitié étroits avec les clans Cris et Métis locaux des grandes plaines de Gum San (Gold Mountain/Amérique du Nord). Notre famille remercie nos frères et sœurs autochtones.

Le début de la vie d'Ah Yeh au Canada était empreint de solitude et de dur labeur. Il a maudit en silence la loi d'exclusion raciste (1923-1947)³ qui le séparait de sa nouvelle femme et de son fils né depuis peu. Ce n'est qu'un quart de siècle plus tard qu'il a été réuni avec sa femme ici au Canada. Ils ont alors dû patienter presque un autre quart de siècle avant que leur seul enfant et sa famille puissent les rejoindre.

Dieu merci, ouvrir et exploiter un café lui a permis de vaincre la solitude. Il pensait souvent à l'argent qu'il a emprunté pour la taxe d'entrée et pour ouvrir son café. Ensuite, il maudissait silencieusement la loi raciste qui exigeait que seuls les Chinois devaient payer une taxe pour venir au Canada. Il s'est toujours demandé pourquoi les Chinois devaient payer une taxe suffisamment élevée pour acheter deux maisons. Les Européens se voyaient octroyer un terrain gratuit à cultiver. Il connaissait la réponse évidente. Enfin, pensait-il, au moins l'État lui permettait d'embaucher des Amérindiennes comme serveuses et plongeurs. Une loi interdisait aux propriétaires d'entreprises chinoises d'embaucher des femmes blanches.

Chaque jour, mon Ah Yeh espérait que les affaires aillent assez bien pour pouvoir envoyer de l'argent en Chine afin de subvenir aux besoins de sa famille. Dans la ville de la Saskatchewan à deux silos dans laquelle mon Ah Yeh a ouvert son entreprise, il y avait une agence indienne. Ce manifeste du soi-disant « fardeau de l'homme blanc » distribuait au compte-gouttes des munitions, du fil à collets et des bons alimentaires aux Amérindiens qui vivaient dans des réserves. La plupart des réserves indiennes étaient à une journée de marche du bureau de poste où se trouvait l'agence.

Un ami d'enfance vivait dans une suite au troisième étage du plus grand immeuble de la ville (qui était un immeuble fédéral) parce que ses parents étaient responsables de l'entretien et des réparations. La fierté de la ville est le deuxième plus vieux palais de justice en service permanent au Canada, érigé à côté du bureau des titres fonciers provincial historique. Deux pâtés de maisons plus loin, à l'étage de l'hôtel de ville, se trouvait le plus grandiose opéra des prairies canadiennes lors de sa construction.

Un autre ami d'enfance vivait au sud, de l'autre côté d'un terrain vague avec les membres de sa famille en ville. Mon Ah Yeh a fini par acheter et rénover la maison de construction solide et a également bâti une maison sur le terrain vague. Mon ami était le fils d'un chef de bande crie local et on marchait souvent jusqu'à l'école ensemble à une époque insouciant. Nos traits faciaux et cheveux étaient semblables et notre amitié était axée sur le jeu. Un petit Hoy Ping a été accueilli sur le territoire de la puissante Nation crie de la Saskatchewan près des bandes de Sweetgrass et de Red Pheasant.

Mon Ah Yeh échangeait souvent de l'argent contre les bons alimentaires que recevaient les Amérindiens. Au fil des années, son café s'est lentement transformé en magasin de détail et en petit magasin d'alimentation en gros pour les résidents locaux qui cherchaient à racheter leurs bons et avec lesquels il avait établi une relation de connivence. Au cours de l'hiver, son garage derrière le magasin se transformait souvent en arrêt pour la nuit pour les personnes trop ivres ou fatiguées pour entreprendre le long chemin vers la réserve. De

nombreux chasseurs, amérindiens et blancs, apportaient des morceaux apparemment inutilisables d'ours, de chevreuils, d'originaux et d'autres animaux sauvages en échange de nourriture et d'argent. Mon Ah Yeh séchait et préparait les morceaux pour ensuite les vendre à des fins médicinales à des connaisseurs.

Projetons-nous 50 ans plus tard...

Lorsque je n'étais pas sage ou que je n'étudiais pas le chinois, mon Ah Yeh m'appelait *mong gok doy* (garçon de l'empire perdu), ce qui signifiait la perte du pays et de la culture. En réalité, il faisait référence au peuple autochtone, battu par une puissance supérieure, les Européens qui ont volé leurs terres et ont ensuite tenté d'effacer leur langue et leur culture. Mon Ah Yeh a établi la règle que mon frère adopté et moi devions parler le chinois à l'arrière du magasin où nous mangions et dormions. La punition liée au fait de ne pas parler le chinois? Une bague coup-de-poing américain sur le crâne. Ouch! Ma Ah Nging (grand-mère paternelle), qui m'a emmené bébé au Canada comme « fils sur papier », soit illégalement, en 1950, m'appelait elle aussi un *mong gok doy* à travers d'autres jurons et paroles affectueuses. Sa punition liée au fait de ne pas parler le chinois? Elle m'attrapait par l'oreille. Ouch!

Mon Ah Yeh utilisait souvent l'histoire des jeunes Amérindiens qui ont perdu leur langue et leur culture pour tenter de convaincre mon frère et moi de ce qui risquait d'arriver si nous n'avions pas la capacité de lire et d'écrire le chinois. Ma réponse à ses sermons? À l'époque comme maintenant, comme je n'ai jamais été très brillant, je me suis rebellé contre ses idées rétrogrades — mes intérêts étaient tournés vers les bandes dessinées, le rock and roll et, plus tard, une franchise illégale de pétards, condoms et cigarettes parmi mes amis. Les choses se sont ensuite enchaînées — les filles, les voitures, l'université, etc. Toutefois, une partie de la langue Hoy Ping a survécu en moi, en raison de la bague de mon Ah Yeh et des prises d'oreille de ma Ah Nging. Mon Ah Yeh a donné des noms chinois à mes enfants, les premiers de notre lignée familiale à être nés à Gold Mountain après un siècle et demi de lutte. Malheureusement, mes grands-parents sont décédés avant d'avoir vu mon premier petit-enfant — la cinquième génération de notre branche Tan de l'arbre généalogique des Chow à vivre au Canada.

Mon Ah Yeh a fait preuve de sagesse, mais il était distant, puisque j'étais le bébé Bouddha de ma Ah Nging. Lorsqu'il était un jeune garçon, mon grand-père, à l'âge de dix ans, était déjà imprégné de l'esprit du Kwan Kung — la droiture morale, le dévouement et la loyauté — quand il a offert de surveiller les vaches d'un homme riche pour éviter que sa sœur aînée ne soit vendue. Ma Ah Nging pleurait chaque fois qu'elle racontait cette histoire. Son mari a sauté sur l'occasion de *dow jee foo* — d'aller au pays du labeur perpétuel — à 19 ans. Sans études en classe, mon Ah Yeh a appris seul à lire et écrire le chinois, et également un peu d'anglais. Parce

qu'il accordait du crédit aux résidents locaux pour les aliments et les produits, son histoire de temps et d'espace est mémorable et presciente : simplement dit, un Canada qui l'a exclu la majeure partie de sa vie, mais au sein de ce pays, un peuple qui l'a accueilli.

Mon Ah Yeh m'a expliqué que nous sommes le peuple du *jung gok* — l'empire du milieu (la Chine). Il est naturel qu'il existe une affinité entre les empires du milieu et perdu, encore plus puisque que les deux ont souffert sous le *hun mor gok* — l'empire des cheveux rouges. Maintenant appelés *ying gok*, les « cheveux rouges » font référence aux anglophones britanniques et blancs qui, manifestement, mangeaient beaucoup de carottes. Ici, le caractère chinois « ying » signifie « héroïque et fougueux ». À l'époque, on appelait les policiers *look yee* — manteaux verts — puisque le vert était la couleur de l'uniforme des agents d'immigration. Le point de vue de mon Ah Yeh concernant les Britanniques était d'adopter le nom Normand parce que les Normands ont défait les Anglais.

Il n'existe pas de document écrit indiquant le moment où les empires du milieu et perdu se sont croisés à l'historique Battleford, en Saskatchewan — qui a déjà été le site du gouvernement territorial de la majeure partie de ce qui est maintenant connu comme l'Ouest canadien. Almighty Voice est une légende ici. Louis Riel a été détenu à la prison de Fort Battleford, tout comme les chefs cris Poundmaker et Big Bear. Wandering Spirit faisait partie des six Cris et deux Assiniboines pendus en raison d'une insurrection dans l'enceinte du fort, soit la plus grande pendaison collective au Canada depuis la Confédération. Norman du clan Hoy Ping de l'empire du milieu, qui s'est amené au pays en raison de la faim, est arrivé pour profiter d'occasions de vie.

Dans mon esprit, la rencontre marquante de mon Ah Yeh avec les Cris était simple, solennelle et axée autour du respect, du consentement et de la confiance. Il s'est présenté en disant que c'était avec plaisir qu'il rencontrait les dirigeants des bandes de Red Pheasant et Sweetgrass du peuple cri.

« Bienvenue à mon café. Mon nom est Norman et je suis un cuisinier. Ensemble, nous pouvons prospérer pour que je puisse faire venir ma femme et mon fils afin qu'ils puissent vivre ici parmi vous. Nous avons un ennemi raciste commun, donc aidons-nous les uns les autres. Comme moi, vous ne pouvez pas voter, donc vous être traité comme des citoyens de seconde classe. Nous en parlerons davantage une fois que vous aurez goûté à ma cuisine. »

« Votre visage et vos mots nous indiquent que vous êtes un frère. Votre offre de nous nourrir démontre que vous faites preuve de générosité et de respect. Je suis Len, le chef de la bande de Red Pheasant. Nous vous accueillons comme notre frère », déclare le commandant apparent des hommes des bandes de Red Pheasant et Sweetgrass. Il fait un signe de la tête aux hommes le plus près de la

porte extérieure et on apporte deux grosses caisses de poisson et de gibier frais, un sac de pommes de terre et un mélange de légumes dans la cuisine.

Norman allume la radio et dit aux hommes de se servir du café. Len et Norman vont à la cuisine. Ici, Norman épate délibérément le chef par son adresse et brandit d'une main experte la hache, le couteau et le couperet à viande alors qu'il prépare les aliments fournis généreusement. Len demande à Norman s'il veut bien lui apprendre à couper et trancher comme lui. Ils commencent tous les deux à préparer le festin — probablement un chop suey de venaison, du canard sauvage rôti avec des pommes de terre, du doré jaune frais frit et cuit à la vapeur, ainsi que de la laquaïche. Bien entendu, il y a du riz et de la sauce soya.

La cuisine de Norman fait clairement sensation avec les Cris, même s'ils taquent Len qu'il s'agit d'un travail de femme. Une fois que la plupart des hommes ont terminé de manger, trois jeunes femmes crient arrivent avec d'autres pièces de gibier et des pommes de terre. Elles enlèvent les restes, en les goûtant et en ricanant tout en débarrassant les tables, en lavant la vaisselle et en nettoyant la cuisine. Norman semble captivé par une femme qui, apparemment, supervise le tout et ses nouveaux frères cris le remarquent. Elle sourit, il sourit et tout le monde sourit. Plus tard, Norman les informe qu'il est le seul pourvoyeur de sa famille élargie en Chine, dont il s'ennuie beaucoup. Lentement, tout le monde quitte le café sauf Len.

« Ma sœur Ruby te sourit parce qu'elle a besoin d'un travail. Son mari s'est sauvé », dit Len à Norman, qui sort une bouteille de scotch et deux verres. Len fait « non » de la tête et lève sa tasse de café. « Le whisky empoisonne mon peuple. Je n'en bois pas. Ruby élève son fils seule parce que le père du garçon aime trop le whisky. Ruby est une bonne femme qui ne boit plus de whisky. »

« Je comprends », reconnaît Norman, qui verse du café dans la tasse de Len, se sert trois doigts d'alcool et s'allume une cigarette. « Le whisky est la petite chaleur après une longue journée de travail. Il me calme quand je n'en prends qu'un petit verre ou deux. Votre sœur travaille bien. J'ai besoin d'aide pour le dîner et le souper la fin de semaine et je vais la traiter de façon équitable. »

Norman a exploité son café et son magasin pendant presque 50 ans, plus de 25 sans sa femme Nooy et leur fils Wing, en raison de la loi d'exclusion raciste du Canada contre nous, les Chinois. Lorsqu'on lui en parle, il tourne son regard vers le mur arrière, soit vers le sanctuaire de Kwan Kung, le patron protecteur des guerriers, écrivains et artistes, en face de la porte avant. Ensuite, il tourne les yeux vers le ciel et remercie les Amérindiens et Métis locaux pour leur amitié. Ma Ah Nging tousse. Mon Ah Yeh lève le pouce et, d'une voix de guerrier, proclame : « *Lo wah kiu ho sai lai* » — le vieux chinois d'outre-mer est le meilleur.

Ma Ah Nging ricane et dit: « Oh oui, oh oui » — c'était bien amusant.

Grand-père et grand-mère, je ne vous oublierai jamais.

2) Gim et Ruby

Territoire cri, à l'intérieur du café Wah Kiu, à Battleford, en Saskatchewan, à la jonction des rivières Battle et North Saskatchewan. Une rencontre marquante. Gim, le propriétaire du restaurant, frotte le comptoir et prépare le café pour l'ouverture. Vince, un sculpteur cri, entre. Gim se présente.

G: Bienvenue. Mon nom Gim. Je suis cuisinier. Vous êtes premier client. Quel est votre nom?

V: Je suis Vince, un sculpteur sans argent, mais je peux faire du troc. Je vais vous donner...

G: Vince, mangez d'abord. C'est moi qui offre. Vous voulez café?

V: Oui, merci... puis-je avoir du bacon et des œufs, au miroir, avec des pommes de terre frites avec des oignons?

G: Parfait. Un café qui s'en vient... crème et sucre?

Vince fait « oui » de la tête. Gim sert un café à Vince et part dans la cuisine. Ruby entre, échange des propos aimables avec Vince et Gim entre peu après.

G: Bon matin. Du café?

V: Gim, ma sœur Ruby. Ruby, c'est Gim. Il est cuisinier.

R: Heureux de faire votre connaissance. Je viens de boire un café à la maison.

V: Ce n'est pas vrai. Nous n'avons pas de café à la maison. C'est la raison pour laquelle je suis venu ici. Gim, Ruby aimerait avoir un café, mais elle est comme moi — elle n'a pas d'argent. C'est triste, hein?

G: Pas de problème. Heureux faire connaissance avec vous Ruby. Vous être première femme ici. J'offre café...bacon et œufs aussi.

R: Merci Gim. C'est un joli nom. A-t-il une signification?

G: Comment aimez-vous les œufs? Pommes de terre frites et oignons?

R: Les œufs tournés. Oui, des oignons frits dans la poêle.

G: En chinois, Gim signifie or. L'espoir de mon père. Trouver or. Devenir riche.

Gim quitte pour la cuisine. Deux personnes entrent. Gim prend du temps à les voir, donc Ruby sert du café en même temps que Gim entre. Ils se regardent et sourient. Ruby marche jusqu'à Gim et le pousse dans la cuisine.

R: Deux plats de bacon, œufs et crêpes. Les œufs tournés pour un plat, brouillés pour l'autre. Je pensais vous donner un coup de main. Je n'ai pas vraiment mieux à faire que parler à Vince et je le fais tous les jours.

G: Merci. Je peux pas vous payer, mais vous nourrir et montrer à cuisiner.

R: Vous n'avez pas besoin de me payer... encore. Je vais travailler en échange de repas pour Vince et moi...et des pourboires.

G: Vous êtes embauchée. Nous parlerons plus tard. Pour Vince... bacon, œuf.

D'autres personnes entrent. Ruby crie les commandes à Gim, en plus de débarrasser les tables et d'aider Gim à laver la vaisselle. Enfin, l'heure du déjeuner tire à sa fin. Ruby prépare une assiette, se verse du café et rafraîchit la tasse de Vince, s'assied et commence à manger. Gim entre.

V: Asseyez-vous un peu. Votre spécial du déjeuner a beaucoup de succès. Bon marché et rapide, c'est tout, hein?

G: Rapide. Œufs, crêpes, rôties... cuisine rapide. Garde bacon, saucisses, jambon et pommes de terre prêts à chauffer. Spécial trop bon marché, vous croyez?

V: Peut-être trop de travail pour vous. Vous cuisinez rapidement, mais le service est lent. Si Ruby ne vous avait pas aidé, vous auriez été dans le trouble.

R: Gim dit qu'il ne peut pas me payer, mais il peut m'apprendre à cuisiner... des mets chinois aussi. Je peux garder les pourboires. En échange, toi et moi on peut manger ici.

G: Ruby bonne aide. Vince, toi raison... besoin aide. Peux pas payer maintenant. Lorsque affaires iront mieux, payer Ruby. J'envoie argent à femme et filles en Chine en premier. Gouvernement canadien déteste chinois. Fait de nous citoyens de seconde classe. Peux pas emmener femme et enfants au Canada.

V: Le gouvernement n'est pas tendre envers Ruby et moi. Nous avons un ennemi raciste commun, donc aidons-nous les uns les autres. Comme moi, vous ne pouvez pas voter, donc vous être traité comme un citoyen de seconde classe.

R: Vince, n'as-tu rien d'autre à faire? Il ne sert à rien de se plaindre d'une situation que l'on ne peut pas régler. Gim travaille pour subvenir aux besoins de sa famille. Il ne se plaint pas, il travaille fort et il veille sur sa famille. C'est honorable. Il n'y a rien de mieux que ça.

G: Pardon, que veut dire honorable?

R: Vous êtes un homme bien. Honnête. Vous travaillez fort et veillez sur votre famille.

G: J'essaie. Pas trop bien. Travaille fort oui. Épargne argent non. Peut-être un jour retourner à la maison.

V: Votre visage et vos mots nous indiquent que vous êtes un frère. Votre offre de nous nourrir démontre que vous faites preuve de générosité et de respect. Vous êtes bienvenue, vous êtes un frère. Êtes-vous un bon cuisinier?

G: Je cuisine tout, c'est bon.

V: De la venaison, de la viande d'original? Du poisson?

G: Pardon, qu'est-ce que venaison?

R: De la viande de chevreuil.

G: Vous l'emmenez, je vous montre. Je cuisine style chinois. Peut-être montrer à tout le monde.

R: Moi aussi? Allez-vous me le montrer?

G: Bien sûr. Je vous montre cuisiner. Vous aidez. Je fais argent, vous faites argent. On mange bien, devient riche. Vous pensez?

R: Je crois oui. Vince, va nous chercher de la venaison et du poisson. Rends-toi utile.

Vince quitte. Gim et Ruby se regardent et sourient. Ensuite, Gim commence à chanter.

Travailler vite et bien

Je cuisine pour gagner ma vie

C'est un travail noble

Nourrir les gens affamés

Ils sont mes amis.

Je prépare saucisses, bacon et jambon

Les œufs et rôtis cuisent en un rien de temps

Je prépare les pommes de terre, c'est bon

*Et du café tout le temps.
Quand on croit pouvoir se détendre
S'asseoir et se reposer un peu
On doit préparer les spéciaux du dîner
Servir un autre café ou deux.
Je cuisine pour gagner ma vie
C'est un travail noble
Nourrir les gens affamés
Ils sont mes amis.
Je m'organise avec les moyens du bord
Canard sauvage avec sauce aux haricots noirs
Bifteck de venaison, ragoût avec pommes de terre
Poisson à la vapeur avec oignons verts.
Cent recettes toutes belles
Tarte à la crème aux bananes et à la noix de coco
Pains, beignes et brioches à la cannelle
Satisfaire les clients c'est bien beau
Je cuisine pour gagner ma vie
C'est un travail noble
Nourrir les gens affamés
Ils sont mes amis.*

R: Vous êtes vraiment quelqu'un.

G: Je vais cuisiner. Vous aider avec spécial du dîner. Poulet à la sauce soya, ragoût de bœuf et riz. Beaucoup de travail.

R: À part sculpter, Vince adore chasser et pêcher. Il est un très bon chasseur et pêcheur. Nous avons toujours beaucoup de viande et de poisson, surtout de la venaison et de la laquaiche.

G: Peut-être rôtir venaison et cuire poisson vapeur pour spécial souper.

Gim quitte pour la cuisine. Ruby débarrasse les tables, fait du café, puis va à la cuisine où Gim lave la vaisselle. Ils ont tous les deux des sourires gravés sur leurs visages. Ruby aide Gim à serrer la vaisselle et à commencer à préparer les aliments.

R: Comment avez-vous abouti ici?

G: Beau-père possède café. Ma tâche, faire café, faire argent. Comment vous dites? Honorable.

R. Ça doit être difficile. Vous ennuyez-vous de votre femme et vos enfants?

G: Ruby, vous honorable. Êtes bonne femme. Rien de mieux que ça.

R: Vous ne me connaissez pas Gim. Vous ne me connaissez pas du tout.

G: Vous belle. Avez petit ami? Oui?

R: J'ai beaucoup de petits amis. Même trop. Tous des garçons, pas des hommes. Les garçons ne me conviennent pas. J'ai besoin d'un homme bon.

G: Oui, moi m'ennuyer famille. M'ennuyer beaucoup.

Ruby continue de travailler pendant que Gim entre dans la salle d'entreposage. Son d'une flûte. Ruby semble hypnotisée, elle va dans la salle d'entreposage. Gim est assis sur son lit et joue de la flûte. Ruby commence à bouger au rythme de la musique. La voix d'un client se fait entendre de la salle à manger.

C: Il y a quelqu'un? Est-il trop tard pour le déjeuner?

R: (*Entrant*) Nous servons des déjeuners toute la journée. Aimerez-vous du café?

Les semaines passent. Vince est maintenant responsable de l'approvisionnement en viande, poisson et fruits et légumes locaux du café Wah Kiu. Gim montre ses aptitudes en pâtisserie. Tout le monde parle de ses spéciaux de gibier et de poisson. Le travail est enjoué, surtout lorsque Gim montre à Ruby à utiliser les couteaux. Souvent, à la fin de la journée, Gim joue de la flûte et Ruby danse, avec rires et beaucoup de ai-yah. Des provisions arrivent d'une autre ville.

G: Lap Cheng. Lap cheng.

R: Qu'est-ce que c'est?

G: Saucisses chinoises. De Vancouver. Très très savoureuses.

R: Elles sont ratatinées et sèches.

G: Lorsqu'elles sont cuites vapeur, elles deviennent grosses, très savoureuses. Saucisses chinoises sont les meilleures... à la vapeur, grosse.

R: Grosses, hein? Les saucisses chinoises sont grosses. Je suis impatiente de les essayer... (*petit rire*). Quand avez-vous trempé votre saucisse pour la dernière fois?

G: Pardon, ne sait pas quoi dire.

R: Désolé, c'était une blague. Une mauvaise blague... (*petit rire*). Vous êtes un homme bien. Honorable. Il n'y a rien de mieux que ça.

G: Moi faire spécial pour vous. Pour femme honorable. Trancher saucisses chinoises, porc, châtaigne... cuire vapeur. Très bon. Riz frit spécial pour vous. Nous mangeons bien.

R: Merci Gim. Nous en préparerons juste avant la fermeture. Nous mangerons ensemble. Des saucisses chinoises, à la vapeur et grosses... (*ricane et embrasse Gim*).

G: Il y a dix ans...

R: Quoi?

G: Ma femme avec ma saucisse. Il y a dix ans. Dernière fois.

Notes

- 1 *Aiyah* est une exclamation en chinois. Elle est utilisée comme soupir ou pour dire «oh, oh» ou «incroyable».
- 2 «*Hoy Ping*» signifie littéralement «espace ouvert» et est le nom d'un district du sud de la Chine. Cette histoire a d'abord été publiée à titre d'essai en ligne sur le site Web du Asian Canadian Culture Online Project : <http://www.ccnc.ca/accop/index.php?section=content/essays/essayMain.php&sub=content/essays/sidTan/sidTan.shtml>
- 3 Voir: La *Loi de l'immigration chinoise* (1923). S.C., ch. 38.

La tentative de génocide et d'ethnocide envers les Tziganes

Les Canadiens qui visitent l'Europe remarquent souvent des gens à la peau foncée mendier dans les rues des grandes villes, groupés dans les parcs ou près des centres de distribution de nourriture. Des hommes déchus, des femmes portant de longues robes et des bandanas, des enfants de tous âges — des familles sur la route, fuyant un endroit et rejetées dans un autre. Aux yeux des touristes canadiens, il peut s'agir d'indigènes, mais c'est faux. Ce sont des Tziganes, des victimes de ségrégation, de haine et d'un fascisme grandissant. Ce sont les dépossédés de l'Europe.

Aperçu historique

L'origine des *Tziganes*,¹ ou « Gitans », remonte aux groupes d'Hindous *Kshatriya* recrutés depuis l'État vassal, au nord-ouest de l'Inde, par les envahisseurs musulmans Ghaznévides sous le règne de Mahmud Ghazni, au début du onzième siècle.² Des milliers d'Indiens considérés utiles ont été forcés, ou ont choisi, de s'établir sur une terre nommée à l'époque Ghaza, correspondant aujourd'hui à l'Afghanistan. Les Tziganes, descendants des troupes de l'Inde nommées *ghulam*,³ ainsi que des femmes, enfants et tout ceux qui suivaient les camps,⁴ ont été envoyés à Khorassan, une région dans l'est de la Perse (Iran), à titre de contingents de l'armée multiethnique pour jouer le rôle de troupes d'occupation et de garnison.

En 1040, les Ghaznévides ont été vaincus par les Turcs seldjoukides après trois jours de combat lors de la Bataille de Dandanakan, à Khurasan. Les troupes indiennes qui ont survécu, ainsi que les personnes associées aux camps, ont fui vers l'ouest pour se retrouver en Arménie.⁵ En 1064, ils ont été contraints de se rendre en Cilicie, à l'ouest dans l'Empire byzantin, après la Bataille d'Ani, alors que les Seldjouks, prenant de l'expansion vers l'ouest, ont vaincu les Arméniens. Un grand nombre d'Arméniens, accompagnés de troupes de l'Inde et des personnes associées aux camps, ont fui vers une nouvelle terre d'accueil, la Cilicie, fournie par les Grecs chrétiens de l'Empire byzantin. En 1071, les Byzantins ont subi une cuisante défaite contre les Turcs seldjoukides lors de la Bataille de Manzikert, ce qui amena les Tziganes à passer sous domination du sultanat de Roum (ou Rum), également nommé sultanat d'Iconium.

En Anatolie, les anciens Indiens ont graduellement évolué pour devenir un peuple diversifié parlant la langue militaire commune, basée sur le sanskrit, parsemée de certains mots perses utilisés par les troupes de l'Inde, dans le service Ghaznévide.⁶ Ce langage est devenu la seule langue maternelle du groupe ancestral tzigane en Anatolie, et elle a été influencée par le grec, l'arménien et d'autres langues de la région.

Un nouveau peuple, les *Romiti* (ou Roms, Tziganes), s'est créé à partir des Indiens réfugiés à Khorassan, et une nouvelle langue a pris naissance à partir de la koinè militaire.

Au fil du temps, les groupes de Tziganes sont partis de l'Anatolie vers les Balkans de leur propre initiative, ou encore en participant à l'invasion de la région par l'Empire ottoman, à titre d'auxiliaires⁷, au début du douzième siècle. Au début du quinzième siècle, des groupes de Tziganes sont apparus partout dans l'Europe chrétienne. Selon des écrits de l'époque,⁸ ces groupes étaient formés d'au moins une centaine de gens sous le commandement d'hommes qui se faisaient appeler « contes » ou « ducs » de la Petite Égypte. L'artiste Jacques Callot a créé des illustrations d'un des groupes avec lequel il a voyagé de la France à l'Italie au début du dix-septième siècle. Ses oeuvres montrent des dirigeants fastueusement habillés, montés sur de bons chevaux, accompagnés d'hommes à cheval portant les armes les plus modernes de l'époque, y compris des fusils, ainsi que des charriots tirés par des chevaux et des femmes et enfants à pied. C'était l'époque des guerres religieuses dans l'Europe de l'Ouest, et ce que Jacques Callot illustre était probablement un groupe de Tziganes armés pour se défendre, en route pour rejoindre l'armée d'un quelconque dirigeant militaire.⁹

À cette époque, les Tziganes avaient fait leur entrée dans l'histoire européenne, mais on les prenait à tort pour des « Égyptiens », probablement parce que certains groupes tziganes d'Europe stipulaient qu'ils étaient des chrétiens égyptiens en pèlerinage d'expiation pour avoir renié le Christ afin d'échapper à la mort par les envahisseurs musulmans en Égypte.¹⁰

Au début, les États catholiques d'Europe les croyaient, car un grand nombre de Tziganes leur avaient dit qu'ils provenaient de la Petite Égypte (*Kleine Aegypter* en allemand), au Moyen-Orient, un endroit qui, à l'époque, faisait partie de l'empire des dirigeants musulmans mamelouks de l'Égypte.¹¹ Les Tziganes ont reçu des droits de passage de la part des papes et des dirigeants de divers pays, ils recevaient de la charité et, pendant une courte période, ils étaient traités comme des membres d'une nation souveraine que l'on référerait sous le nom de peuple « Égyptiens ». Leurs « ducs » et « contes » étaient reçus par des rois et des nobles, mais cette situation favorable n'a pas duré. Alors que l'hégémonie catholique se désintégrait en Europe, en raison de la Réforme protestante et la Renaissance, les États-nations de l'Europe centrale et orientale ont progressé. Les Tziganes étaient maintenant perçus comme des intrus, des membres non productifs de la société, d'éventuels criminels, des païens ou des sorciers.¹² Dans la plupart des pays d'Europe centrale, tant catholiques que protestants, les Tziganes ont été condamnés comme des païens et des non-croyants.

Les prêtres locaux répandaient la fausse croyance que les Tziganes étaient des forgerons en Palestine, et qu'ils avaient forgé les clous utilisés pour la Crucifixion. Ils accusaient les Tziganes de comeurtiers du Christ et de complices des Juifs. À cette époque, les ancêtres des Tziganes n'avaient pas quitté l'Inde. Pour contrer ces attaques, les Tziganes ont à leur tour propagé une légende : un forgeron tzigane a volé un quatrième clou, épargnant ainsi à Jésus encore plus d'agonie et, pour ce geste, le Christ a béni les Tziganes et leur a donné le droit de voler pour gagner leur vie.

Aux yeux de l'église, le blanc signifiait le bien et la chrétienté, et le noir signifiait le mal et Satan. Les Tziganes à la peau foncée étaient perçus comme des « diabolins de Satan. » Ils clamaient être chrétiens, mais ils n'allaient jamais à la messe, et ne payaient jamais la dîme. Ils (nous) étaients aussi accusés de cannibalisme.¹³ Pour un Tzigane, la seule idée du cannibalisme est complètement ridicule. Les étrangers ou les non Tziganes par rapport aux Tziganes traditionnels (ce que nous étions tous à l'époque, assurément) étaient vus comme des sources de contamination. Le concept qu'un Tzigane mange un non Tzigane est comparable à ce qu'un brahmane mange un Sudra.¹⁴

Ce que le monde extérieur ignorait complètement, c'est que les Tziganes pratiquaient une religion folklorique non structurée, tirant son origine de l'hindouisme, et influencée par les systèmes d'autres croyances, comparable au vaudou ou du Santeria. Contrairement aux religions structurées - lesquelles ont des dogmes et des doctrines immuables, des livres sacrés, des lieux de culte, et dans lesquelles des prêtres ou des ministres sont nommés - les religions folkloriques nécessitent peu, soit seulement un système de croyances et des cérémonies simples, appliquées par l'ensemble de la communauté. Parmi les Tziganes parlant le valaque, cette religion porte le nom de *Romaniya* ou *Pochitayimos-Rromano*, et les autres groupes tziganes la nomment *Romanipen/Romanipe*.¹⁵ Ce manque de visibilité de cette religion et l'ignorance de la culture et des croyances spirituelles des Tziganes ont causé des siècles de persécution et de souffrance humaine à travers l'Europe, la source étant des fanatiques zélés qui se consacraient à nous forcer à nous conformer à leurs croyances. Les étrangers savaient que les Tziganes parlaient un langage intelligible, dont des extraits ont occasionnellement été pris en note,¹⁶ mais les écrivains stipulaient que la langue que nous parlions n'était pas légitime, qu'il s'agissait d'un charabia inventé, ou encore les jargons utilisés par les voleurs locaux, par exemple l'*argot* en France, le *germania* en Espagne, ou le *cant*, aussi appelé la « langue vulgaire » en Angleterre.¹⁷ C'est donc dire qu'on nous reniait notre propre langue. Et d'aussi loin que le vingtième siècle, durant l'ère communiste, beaucoup de politiciens non-linguistes ont déclaré le tzigane comme une langue non viable qui ne mérite aucun développement ni préservation.¹⁸ Même aujourd'hui, le tzigane cherche à être reconnu à titre de langue minoritaire légitime par tous les pays de l'UE. Le gouvernement canadien ne reconnaît pas le tzigane comme une langue minoritaire. Nous sommes la pièce manquante de la mosaïque multiculturelle, et complètement absents des livres d'histoire canadiens.¹⁹ Des centaines de milliers de Tziganes ont perdu leur langue. Environ trois ou quatre millions de personnes parlent le tzigane en Europe et en Amérique. Par conséquent, elle fait maintenant partie des langues menacées, après avoir survécu des milliers d'années, malgré les nombreuses tentatives de l'effacer, elle et ceux qui la parlent.

Au dix-septième siècle, les Tziganes ont graduellement perdu leur statut de peuple distinct ou membres d'une nation légitime, pour être réduits au rang de vagabonds

et d'éléments non désirés des populations locales, comme les indigènes sans maître, ou autres itinérants non Tziganes. La persécution des Tziganes était bien amorcée.²⁰ Les bannissements, les exécutions, les pogroms, le fouet, la mutilation, et les déportations vers les colonies des pays maritimes comme l'Espagne, le Portugal, et plus tard la France et la Grande-Bretagne constituaient des méthodes pour repousser les « Égyptiens », et autres peuples qualifiés plus tard comme « gitans », de leurs frontières, vers les États avoisinants.²¹ Ces voisins appliquaient à leur tour leurs propres méthodes inhumaines pour les repousser ailleurs, où ils étaient tout autant rejetés. Un grand nombre de Tziganes ont réussi à éviter les pogroms et les persécutions grâce aux mauvaises méthodes de communication de l'époque, à l'avarice des officiers locaux, souvent prêts à accepter un pot-de-vin, et à l'existence de milieux sauvages et de régions inhabitées dans les forêts et les montagnes. Les Tziganes s'échappaient aussi en voyageant la nuit et en vivant près des frontières, donnant un accès facile à deux ou plusieurs juridictions.²²

Les Tziganes étaient donc forcés d'adopter une culture basée sur la survie, laquelle a pris plusieurs formes dans différents pays : le commerce nomade dans les États-nations émergents pour éviter de s'installer et devenir une cible pour les dirigeants, ou l'établissement près des châteaux ou des villages dans les pays féodaux de l'Europe centrale ou orientale, souvent sous la protection de la noblesse. Certains sont devenus des artisans sédentaires, des amuseurs, des agriculteurs. D'autres sont devenus des amuseurs nomades, des artisans, ou des marchands de chevaux ; ils optaient pour le stratagème qui leur permettait de survivre. Dans les États vassaux de Valachie, Moldavie et Transylvanie (maintenant la Roumanie), les Tziganes devenaient des esclaves, et ce, jusqu'à la *Slobuzheniya*, ou l'Émancipation, de 1855 à 1856.²³

L'esclavage dans les principautés roumaines de Moldavie et Valachie était depuis lors une institution nationale. On y vendait et achetait des esclaves comme du bétail, les familles étaient séparées, les jeunes femmes se faisaient exploiter sexuellement par leur propriétaire, et les propriétaires punissaient sévèrement leurs esclaves pour des crimes mineurs. L'esclavage des Tziganes avait également lieu dans un contexte non institutionnalisé dans d'autres pays comme la Russie tsariste, l'Empire austro-hongrois, l'Espagne, et même l'Écosse. On envoyait les condamnés tziganes en France et en Espagne par galère, et les Anglais acheminaient les esclaves tziganes pour travaux forcés vers leurs treize colonies, la Barbade et la Jamaïque. Durant cette période, et plus tard, les Tziganes d'Europe de l'Ouest n'étaient jamais très nombreux par rapport à la vaste concentration de Tziganes dans l'Empire ottoman des Balkans, la Russie tsariste, et l'Empire austro-hongrois.²⁴ Par conséquent, la plus grande partie de la nation tzigane a réussi à échapper à la persécution des États-nations de l'Europe de l'Ouest et des petits royaumes germaniques.

Au dix-huitième siècle, les persécutions ont graduellement laissé place au harcèlement, aux lois limitant le commerce nomade, aux amendes, à

l'emprisonnement, à l'enregistrement des nomades, et aux autres formes de contrôle exercé par les États grandissants, à l'exception de certains États germaniques, où les pogroms et la « chasse aux gitans »²⁵ par les nobles devenaient pratique courante. Dire que cette époque porte le nom de Siècle des Lumières.

Dans les empires étendus de l'Europe féodale, les Tziganes étaient tolérés, on leur permettait d'exister, mais ils n'étaient jamais acceptés en tant que peuple légitime avec une langue et une culture ancestrales. Dans certains pays, les aristocrates, les orientalistes et les riches dilettantes voyaient les Tziganes comme une espèce intrigante. Ils étudiaient notre langue et nos traditions de manière raciste et paternaliste, dans le but de capturer cette essence gitane de prospérité. Cette approche a commencé avec Heinrich Grellman en 1783²⁶ et ses successeurs ont assuré la relève, ce qui a mené à la création de la société gitane basée en Grande-Bretagne, la *Gypsy Lore Society*,²⁷ et aux néologistes académiques modernes du vingtième siècle.

Cette tolérance a continué dans certains pays²⁸ jusqu'au génocide nazi de la Deuxième Guerre mondiale,²⁹ suivi de l'ethnocide communiste, lors duquel les autorités ont tenté d'assimiler complètement les Tziganes dans le prolétariat. L'économie de marché libre autonome des Tziganes était qualifiée de « réactionnaire », et nos métiers, compétences et bases économiques traditionnelles ont été détruits au cours d'une seule génération. Le nomadisme est devenu illégal, et les éléments commerciaux forains des Tziganes ont été forcés de s'établir.

Ils proposaient des emplois de base dans des usines, en agriculture, ou toute autre tâche rudimentaire dans le système à ceux déjà installés, et aux anciens nomades forcés de se sédentariser. Ils recevaient tous les droits et les avantages du statut de citoyen, et leur qualité de vie s'améliorait au fur et à mesure qu'ils perdaient leur culture et que l'assimilation gagnait du terrain. Par conséquent, leurs enfants devenaient des sous-prolétaires urbanisés, incapables de se défendre suivant la chute du communisme et l'émergence des nouvelles démocraties.

Incapables de reprendre leurs activités économiques autonomes, des pratiques maintenant oubliées, la plupart des Tziganes n'ont eu d'autre choix que de se tourner vers la grande culture d'assistance sociale présente dans les anciens pays soviétiques. Les lois communistes qui les protégeaient de la persécution ont disparu. Les skinheads, les néo-nationalistes et les fascistes ont émergé de la masse pour faire des Tziganes leur bouc émissaire, afin de remplacer les Juifs de l'avant-guerre, maintenant décimés par les forces nazies durant l'Holocauste.

Les dirigeants, les gouvernements nationaux et les institutions ont manifesté peu d'intérêt pour contrer les crimes d'ethnocide commis contre nous depuis notre apparition dans l'Europe chrétienne au quinzième siècle.³⁰ Que la méthode soit des chambres à gaz, ou l'envoi des enfants d'une minorité ethnique dans des pensionnats afin que des étrangers les éduquent dans une langue et une culture

différentes, le résultat est le même : un génocide, un ethnocide ou la disparition d'une culture. La langue, la culture est l'identité distincte d'un groupe cessent d'exister. Le groupe ethnique demeure vivant, mais sans aucune reconnaissance de sa culture.

Nous avons été mal identifiés depuis le tout début. Les Byzantins nous appelaient *Athinganoi/Atsinganoi*, sous l'inspiration des réfugiés perses mystiques, et ces noms ont donné naissance à des termes comme *tsigani*, *cigani*, et ainsi de suite. Une des stratégies utilisées par les dirigeants était de simplement ordonner aux Tziganes de quitter le pays, sans quoi ils étaient menacés de torture et de mort, par exemple en France sous l'Édit de 1612, dans les États germaniques, les Pays-Bas, la Grande-Bretagne et d'autres pays. Une autre stratégie consistait à nous déclarer un non-peuple en exigeant la disparition des *gitanos*, en Espagne,³¹ ou à nous renommer *Ujmagyar* (nouveaux Hongrois), en Hongrie,³² en nous donnant l'ordre de nous établir et de devenir des Espagnols ou des Hongrois à part entière. Nous n'avions pas le droit de nous marier entre-nous, ni même de marier une personne de la localité.³³ La loi interdisait notre langue, notre culture et notre tenue vestimentaire traditionnelle presque partout. Dans l'Empire austro-hongrois, sous les ordres de l'impératrice Marie-Thérèse, les enfants Tziganes étaient kidnappés par des kidnappeurs royaux, pour ensuite les éduquer afin qu'ils deviennent de bons Hongrois chrétiens. Cette stratégie n'a pas eu les effets escomptés, mais elle a engendré des répercussions destructrices sur la langue et la culture des Tziganes hongrois. Son fils, Joseph II, a appliqué sa politique à travers tout l'empire, mais ses successeurs n'ont pas continué à appliquer les kidnappings avec la même rigueur, et cette stratégie a progressivement été mise de côté.³⁴

L'impératrice a néanmoins établi la stratégie de prise des enfants tziganes par la force, et cette pratique a depuis été appliquée à travers l'Europe sous diverses formes. Selon les histoires orales, en Grande-Bretagne et dans d'autres pays d'Europe de l'Ouest, les autorités locales retiraient souvent les enfants des familles tziganes destituées pour les placer dans des orphelinats gouvernés par les organisations religieuses. La Suisse avait mis en place un organisme de kidnapping financé par l'État. De 1926 à 1973, l'agence catholique suisse *Pro Juventute* a mis en application un programme nommé « Opération enfants sur la route. » Un nombre inconnu d'enfants tziganes ou provenant de groupes itinérants non tziganes ont été placés dans des orphelinats catholiques ou des familles suisses. Après la fermeture de cet organisme, des rapports suggèrent qu'environ une centaine de ces enfants sont restés incarcérés dans des cliniques et des institutions très longtemps, voire jusqu'en 1988.³⁵ En Tchécoslovaquie, pays communiste, les enfants ont aussi été retirés de leurs familles et placés dans des orphelinats et des pensionnats gouvernementaux.³⁶

L'histoire se répète : la situation d'aujourd'hui

Lorsque j'ai visité des camps de réfugiés Tziganes près de Rome en 2001, les Tziganes se trouvant aux camps, les activistes italiens, comme le photjournaliste Stefano

Mentesi, et la journaliste américaine Kate Carlisle pour le Centre européen des droits des Roms, à Budapest, m'ont informé que lorsque les femmes tziganes et leurs enfants étaient arrêtés pour avoir mendié, la police plaçait souvent les enfants qui paraissaient le mieux et qui étaient le plus en santé en adoption pour les familles italiennes.³⁷ À partir de 1997, lorsque les réfugiés tziganes de la République Tchèque et de la Hongrie sont arrivés à Toronto et les environs, notre centre communautaire pour les Tziganes a découvert que des enfants tziganes ont été pris par l'Ontario Catholic Children's Aid Society (société catholique d'aide aux enfants de l'Ontario), située à Hamilton, pour ensuite les placer en maison d'accueil. Cette situation survenait habituellement lorsqu'on détenait ou arrêtaient les pères en tant que suspects pour des crimes mineurs, ou lorsqu'il y avait un problème d'immigration et que la mère était arrêtée pour avoir volé de la nourriture, car elle ne pouvait pas obtenir suffisamment d'assistance sociale pour nourrir ses enfants et elle-même. La société catholique d'aide aux enfants n'a jamais fait d'effort pour placer ces enfants dans des familles d'accueil tziganes, et n'a jamais ressenti le besoin d'agir ainsi pour éviter la destruction de l'héritage culturel de ces enfants. Ils ont simplement placé ces enfants dans le grand système de maison d'accueil.

En juillet 2006, j'ai reçu un appel d'une mère tzigane vivant à Toronto, née au Canada, qui a presque perdu ses enfants aux mains de la Toronto Catholic Children's Aid Society (société catholique d'aide aux enfants de Toronto), alors que le directeur de l'école a remarqué qu'elle dirigeait un salon de conseils psychiques sur Bloor Street. Les gens de la société d'aide aux enfants se préparaient à lui retirer ses enfants, car ils craignaient que les enfants fussent exposés au Satanisme et à la sorcellerie. J'ai conseillé à la mère de consulter un avocat des droits civils de la faculté de droit de l'université de Toronto, et elle a reçu le soutien juridique nécessaire pour empêcher qu'on lui enlève ses enfants.

Le 8 mars 2010, le premier ministre de Slovaquie, monsieur Robert Fico, a annoncé ses intentions de créer un programme qui permettrait de « graduellement placer le plus d'enfants tziganes possible dans des pensionnats afin de les séparer progressivement de leur vie dans les établissements tziganes. »³⁸ Son raisonnement était que de cette manière, la prochaine génération ne serait pas incapable de « s'intégrer. » Il a oublié de mentionner que ces plans vont à l'encontre de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* des Nations Unies, lesquels protègent les droits de chacun à sa culture et sa langue. Si l'on se fie à l'expérience tragique vécue par les enfants autochtones envoyés dans les pensionnats indiens au Canada, l'initiative de M. Fico va fort probablement détruire la culture et la langue tziganes en Slovaquie, si cette initiative devient loi. De plus, cette approche garantira que ces futurs Tziganes démunis de culture seront détestés et persécutés par les Slovaques blancs et leurs parents pour les raisons habituelles : la couleur de leur peau et la « tzigano-phobie » en général. Une telle loi destructrice ne peut pas être tolérée.

La solution serait de travailler de manière constructive pour donner du pouvoir aux Tziganes, ce qui leur permettrait d'avoir un droit de parole équitable sur leur avenir en tant que citoyens, et d'améliorer leurs établissements, lesquels sont pires que les bidonvilles du Tiers monde.³⁹ Svinia constitue l'un des centaines d'établissements similaires en Slovaquie, construits sous le régime communiste avec des matériaux de remplacement et une main-d'oeuvre recyclée, et abandonnés après 1990. Les membres des groupes autochtones qui ont vu un film à ce sujet, lors d'une présentation éducative privée, ont souligné que les conditions des Tziganes à Svinia, un des centaines d'établissements de la sorte, étaient bien pires que celles des réserves autochtones au Canada. L'initiative slovaque a été critiquée par Amnesty Internationale et d'autres agences d'Europe, y compris la Commission européenne des droits de l'homme. L'adhésion à l'UE comprend une déclaration par les membres de l'État qu'ils agiront conformément à la *Charte des droits et libertés de la personne* des Nations Unies.⁴⁰

Malgré le fait que les Tziganes et les Sintis,⁴¹ tout comme les Juifs, ont été victimes de l'Holocauste et qu'environ un million et demi de Tziganes et de Sintis ont été tués,⁴² nous ne faisons pas partie de l'Holocauste selon le US Holocaust Memorial Council (conseil du mémorial de l'Holocauste des États-Unis). Ce conseil étatsunien n'a aucun membre tzigane depuis que Jimmy Carter était au pouvoir, qui a nommé Dr Ian Hancock, qui a pris la relève de William A. Duna, qui avait été nommé par Ronald Reagan.⁴³ Pour des fins pratiques, nous avons été catégorisés parmi « les autres », réduits à un rôle anonyme d'arrière-plan dans ce théâtre tragique de tuerie nazie.

Les Tziganes ont aussi disparu des systèmes d'éducation du monde entier. Les enfants tziganes ne peuvent rien apprendre sur leur histoire et leur culture. Le système scolaire et les préalables des « autres » les assimilent petit à petit. L'esclavage des Tziganes du temps des anciennes principautés a été complètement effacé de la mémoire historique tzigane. Les Tziganes n'existent tout simplement pas dans les livres d'école avant d'atteindre le niveau universitaire, où quelques cours sur l'étude des Tziganes sont désormais proposés à des étudiants tziganes maintenant assimilés.

Les jeunes ne lisent que les versions enfantines de la littérature fantaisiste pour adultes. Cette nourriture intellectuelle pour adulte a commencé sous la forme de romans. Il a d'abord eu Cervantes,⁴⁴ puis Victor Hugo⁴⁵ et George Borrow⁴⁶, sans oublier une panoplie d'imitateurs ridicules de D.H. Lawrence,⁴⁷ à Erich von Stroheim⁴⁸ en passant par les Canadiens Robertson Davies⁴⁹ et Charles de Lint.⁵⁰ Ces auteurs mal informés ont écrits des récits sans fin dans lesquels ils racontent des histoires romantiques et fictives au sujet de « gitans » qu'ils n'ont jamais rencontrés. Ils ont collectivement créé une image générale du « gitan » mythologique, une image qui se nourrit d'elle-même, comme on l'a fait dans les romans et les films hollywoodiens sur « l'indigène » africain ou « l'indien » d'Amérique du Nord. La présence des Mongols a également porté un *coup de grâce* à la réalité des Tziganes, et a été habilement utilisé dans les grandes émissions imaginaires de télévision,

des chansons populaires comme *Gypsies, Tramps and Thieves* by Cher, et d'autres déchets fabriqués pour la masse culturelle, par exemple la poupée plastique Esmeralda, avec sa caravane plastique et son ours dansant en plastique, le tout bien emballé dans le cadre d'une stratégie commode d'ensemble pour utiliser la culture « gitane » mythique pour faire de l'argent.

Les récents documentaires, comme *The Gypsy Child Thieves*, diffusé à l'émission *The Passionate Eye* de Radio-Canada le 25 octobre 2010, montrent uniquement un des nombreux symptômes d'un plus grand problème: l'histoire d'esclavage des Tziganes où se trouve maintenant la Roumanie, l'Holocauste, les politiques communistes d'assimilation en Europe centrale et orientale, les anciens et actuels taux de chômage inacceptables des Tziganes entraînant des niveaux élevés de pauvreté, l'imposition des cultures d'assistance sociale des États, la discrimination dans l'éducation et les marchés du logement, et l'état général caché d'apartheid durant la Décennie d'inclusion tsigane de l'UE (2005-2015). Maintenant que la moitié de cette décennie est écoulée, on voit bien qu'il vaudrait mieux la renommer Décennie d'exclusion tsigane. Au lieu de diffuser un des nombreux documentaires démontrant des aspects du problème des Tziganes et notre histoire, Radio-Canada a choisi un portrait tabloïde à sensation sur l'un des principaux symptômes affectant les Tziganes de Roumanie, digne du journalisme jaune de Randolph Hearst, en oubliant de mentionner que ces gangs constituent une minorité, qu'ils ne représentent pas tous les Tziganes de tous les pays d'Europe ou d'ailleurs, y compris les Tziganes nés en Amérique. Cibler un tel symptôme équivaut à exposer un simple mal de tête, alors que le problème est une tumeur cérébrale historique causée par la xénophobie européenne, l'Holocauste, les politiques communistes d'assimilation, et une culture d'assistance sociale imposée aux Tziganes par les soi-disant nouvelles démocraties.

Un autre geste vient appuyer le type d'irresponsabilité et négativisme médiatique: Nicolas Sarkozy, président de la France, a décidé de déporter des réfugiés tziganes vivant en France, lesquels provenaient majoritairement de Roumanie et de Bulgarie, à cause d'un incident violent survenu dans un camp tzigane en France. Les gestes de violence ont principalement été posés par des travailleurs itinérants de citoyenneté française, et non pas par des étrangers tziganes. Tous les Tziganes vivant en France et membres des états de l'UE, mais sans citoyenneté française, ont également fait l'objet de cette déportation, et les déportés n'ont reçu qu'une petite somme en guise de dédommagement.⁵¹ Cet ordre de Monsieur Sarkozy a forcé la déportation de plus d'un millier de Tziganes, principalement originaire de Bulgarie et de Roumanie, et la destruction de 128 camps. Un tribunal français a stoppé la déportation de sept Tziganes, lesquels déclaraient qu'ils ne constituaient pas une menace pour l'ordre public.⁵² Après des condamnations provenant des membres du gouvernement français, Bruxelles et le Vatican, M. Sarkozy a accepté de respecter les directives de l'UE et, en retour, d'autoriser à la France de contrôler ses propres politiques d'immigration.

Dans le village d'Ostrovanya, dans l'est de la Slovaquie, ils ont construit un mur autour de l'établissement tzigane, à proximité du village, pour séparer les Tziganes des villageois. Le mur, partiellement financé par les villageois eux-mêmes, empêche les Tziganes d'accéder facilement aux zones commerciales, aux services médicaux et à l'école du village. Le mur a attiré des critiques, y compris de la part de la première ministre Iveta Radicova; selon elle, le mur ne résout aucun problème.⁵³

Au final, la personne moyenne de n'importe où dans le monde perçoit les « gitans » comme des voleurs opportunistes, des créatures fictives romantiques, des êtres semi-mythologiques, ou simplement des gens qui abandonnent les contraintes morales du respect des lois, comme le font les « gens comme nous », et qui voyagent un peu partout, boucle d'oreille au lobe et flûte à la main, s'abandonnant à une vie hédoniste. Nous avons tous croisé un « gitan ». Les ouvrages qui méritent d'être lus ne sont pas lus par la majorité des lecteurs, ce sont plutôt les histoires divertissantes sur les « gitans » remplies de mythologie et de fausses informations.

Lorsque ma diaspora sur les Tziganes au Canada a été proposée pour la première fois en 2003, à New College, université de Toronto, *The Varsity* a publié un article intitulé « You Say Roma I say Tomato » (si vous dites Roma, je dis tomate). L'auteur a questionné aléatoirement les étudiants sur le campus au sujet des Roms (Tziganes). Le résultat : les étudiants ne savaient pas ce que le mot voulait dire, autre que pour la ville de Rome, et les tomates Roma. Lorsqu'ils étaient questionnés à propos des Gitans, ils répondaient avec des termes comme « disparus », « voleurs », « déguisement que l'on porte à l'Halloween » (réponse fournie surtout par les femmes), « des gens qui voyagent un peu partout », et « des diseuses de bonne aventure. » Pas un seul étudiant n'a identifié les Tziganes, ou Gitans, comme un groupe ethnique valide originaire de l'Inde.

Après avoir survécu à des siècles de génocide, un peuple d'environ quinze millions formant une nation mondiale de Tziganes sans pays, risque aujourd'hui d'être victime d'ethnocide.⁵⁴

Notes

- 1 *Tzigane*, en tant qu'adjectif, signifie ce qui est relatif aux Tziganes, peuple originaire de l'Inde qui vit principalement en Europe centrale et orientale, et en Amérique. *Rom* et *Tzigane* sont synonymes, et le terme *romani* est l'équivalent péjoratif. *Gitan* se trouve dans la même catégorie de définitions inacceptables que « Indien », « Eskimo » et « Nègre », des termes créés et utilisés par les sociétés des colonies dominantes pour définir ce qu'ils considèrent comme une « race inférieure ».
- 2 Hancock, I. (2002:7, 10-11). *We are the Romani people: Ame sam e Rromane džene* (publié pour la première fois en 1992). Hatfield, RU: University of Hertfordshire Press; Marsh, A. (2008:42, 69-70). *No Promised Land: History, Historiography & the Origins of the Gypsies*. Thèse : soumise au département des sciences humaines pour l'obtention d'un doctorat en philosophie, University of Greenwich : Istanbul et Londres; Lee, R. (2007:56-57, 63-64). *The Romani Diaspora in Canada* (NEW 343H1: course pack). University of Toronto, Toronto, ON.
- 3 Rishi, W.R. (1974:vi). *Multilingual Romani Dictionary*. Chandigarh, India : Roma Publications, Indian Institute of Romani Studies, University of Chandigarh; Lee, R. (2009).

- A New Look at Our Romani Origins and Diaspora. Extrait tiré le 20 janvier 2011 à partir du site : <http://kopachi.com/articles/a-new-look-at-our-romani-origins-anddiaspora-by-ronald-lee/#more-43>
- 4 Nicolle, D. (1996:191). *Medieval Warfare Source Book: Christian Europe and its Neighbours*. Londres, RU : Brockhampton Press. Il s'agissait d'une structure courante dans les armées de l'Inde ou dans les autres armées médiévales, même en Europe, au dix-septième siècle.
 - 5 Hancock (2002). Toutes les troupes de l'Inde et les personnes associées aux camps à Khorassan ont participé à la guerre, et ils auraient migré vers l'Arménie après la nouvelle de la défaite aux mains des Ghaznévides. Selon la théorie de M. Hancock, certains *ghulams* de l'Inde ont peut-être été recrutés par les victorieux Seljuks, mais ils se seraient éventuellement retrouvés avec les autres sous l'autorité du sultanat de Roum.
 - 6 Hancock, I. (2000:1-13). The Emergence of Romani as a Koïné Outside of India. Dans T.A. Acton (éd.). *Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies*. Hatfield, RU : University of Hertfordshire Press (extrait le 9 décembre 2010 à partir du site : http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_koine&lang=en&articles=true); Hancock (2002:140-41).
 - 7 Marushiakova, E. et V. Popov (2001:16-24). *Gypsies in the Ottoman Empire: A contribution to the history of the Balkans*. Hatfield, RU : University of Hertfordshire Press.
 - 8 Fraser, A. (1995:67-71). *The Gypsies*. Oxford, RU : Blackwell Publishing; et Crowe, D.M. (1994:33). *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York, NY : St. Martin's Press.
 - 9 Les Gravures de Jacques Callot (1621), Bibliothèque Nationale, Paris in Fraser (1995:141). Des illustrations germaniques datant de la même période montrent des groupes semblables de Tziganes armés. Il existe aussi beaucoup d'autres références de soldats tziganes au service de plusieurs armées européennes durant cette période et les périodes suivantes, ce qui laisse croire que la tradition Kshatriya parmi ces premiers Tziganes n'était pas entièrement oubliée. Gronemeyer, R. et G.A. Rakelmann (1988). *Die Zigeuner: Reisende in Europa*. Köln : DuMont Buchverlag, Voir l'illustration par Guler von Weinek (1606).
 - 10 Hancock (2002:29).
 - 11 Hunt, Y. (1999:72-73). Yiftos, Tsinganos: A Note on Greek Terminology. *Journal of the Gypsy Lore Society Series 5*, 9(1):71-78; Soulis, G.C. (1961:148). The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages. *Dumbarton Oaks Papers* 15:141-143-165. Les Tziganes étaient souvent confondus pour d'autres itinérants non tziganes adoptant un style de vie similaire. Pour en connaître davantage sur cette confusion, consultez Fraser (1995:35).
 - 12 Fraser (1995:67-71).
 - 13 Crowe (1994:39).
 - 14 Lee (2001:203, 208). The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani. Dans W.O. Weyrauch (éd.). *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley et Los Angeles, CA : University of California Press. Le cannibalisme n'a jamais pu être pratiqué par les Tziganes. Notre propre religion folklorique l'empêchait. Consultez Lee pour une description du code marime des Tziganes. Consultez également Fraser (1995:161, 195, 248).
 - 15 Lee (2001:188-230); Hancock (2002:70-76).
 - 16 Boorde, A. ([1542] 1870:217). *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge*. M. Barnes, F.J. Furnivall (éds.). Londres, RU : Early English Text Society, N. Trübner & Co. (Extrait tiré le 9 décembre 2010 à partir du site : <http://www.digitalbookindex.org/index.cgi>). Les premières données recueillies au sujet de la langue tzigane étaient en Angleterre par Andrew Boorde; il a écrit des phrases de « Egipt speche », ou langage égyptien.
 - 17 Grose, F. (1796:F). *A Classical Dictionary of the Vulgar Tongue. The Third Edition, Corrected and Enlarged*. Londres, RU : Hooper and Wigstead. On croyait généralement que la langue vulgaire, ou le latin des voleurs, était la langue des Tziganes en Grande-Bretagne. Le dictionnaire attribue lui-même ce jargon aux « Gitans ».
 - 18 Fraser (1995:161); Crowe (1994:59).

- 19 Le US Census Bureau reconnaît la langue tzigane comme une langue minoritaire aux États-Unis.
- 20 Hancock, I. (1987:53-60). *The Pariah Syndrome; An account of Gypsy Slavery and Persecution*. Anne Arbor, MI : Karoma Publishers Inc.
- 21 Fraser (1995:161).
- 22 Hancock, I. (2004:5, 10-11). *Diaspora Populations and the role of Intellectuals*, Workshop at the Institute for Diaspora Studies, Northwestern University. Norris University Center, Evanston Campus, Evanston, IL; Fraser (1995:148-154).
- 23 Hancock, Ian (1987:11-29).
- 24 Puisque ces empires étaient formés à partir d'une panoplie de groupes ethniques et religieux, les Tziganes n'étaient qu'un groupe parmi d'autres, et les groupes tziganes nomades pouvaient habituellement voyager à travers tous ces empires; par conséquent, ils évitaient la persécution dont ils faisaient l'objet dans les États-nations de l'Europe de l'Ouest.
- 25 Hancock (1987:58); Fraser (1995:147).
- 26 Grellmann, H.M.G. (1783). *Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprung*. Dessau et Leipzig. (2^e édition, Göttingen, 1787). (Trans. par M. Raper (1787). *Dissertation on the Gipsies, being an Historical Enquiry, concerning The Manner of Life, Economy, Customs and conditions of these People in Europe, and their Origin*. 2^e édition, 1807. Londres, RU : G. Bigg.
- 27 Fondé en 1888 en Grande-Bretagne.
- 28 Hancock (1987:58-88). L'Allemagne et la Suisse ont continué à appliquer leurs lois très sévères contre les Tziganes et les Sinti nomades entre les deux Guerres mondiales.
- 29 Bien que le nombre total de victimes tziganes aux mains des Nazis et de leurs fantoches ne sera jamais connu, l'estimation originale de 500 000 est de loin trop faible. De nouvelles estimations suggèrent que plus d'un million de Tziganes ont été tués. Des dossiers existent uniquement pour ceux tués dans les camps étant identifiés d'un « Z » pour *Zigeuner*. Des milliers de meurtres non documentés ont eu lieu dans les pays conquis et dans certains États soumis. Les statistiques n'existent pas. Feu Dr Sybil Milton, historien en chef du US Holocaust Memorial Council (conseil du mémorial de l'Holocauste des États-Unis), a estimé le nombre total à un million et demi. Ce chiffre correspond à l'estimation de l'Organisation internationale pour les migrations (OIM). Hancock, I., courriel du 12 janvier 2011, affiché sur la liste on Roma_in_Americas, sur: Roma_in-Americas@yahoogroups.com
- 30 Lemkin, R. (1944:79). *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government Proposal for Redress*. Concord, NH : Rumford Press. J'utilise le terme « ethnocide », ou génocide culturel, en référence à la destruction d'une culture. Ce terme vient du grec *ethnos* et du latin *cide*, signifiant la destruction d'une culture d'un peuple, par opposition à « génocide », qui lui signifie la destruction du peuple lui-même. Le génocide, selon Raphael Lemkin en 1943, signifie « la destruction d'une nation », et la Convention de 1951 pour la prévention et la répression du crime de génocide des Nations Unies définit le génocide comme un acte d'engagement contre les groupes « nationaux, ethniques, raciaux ou religieux. » En tenant compte de ces définitions, un ethnocide peut être défini comme un crime motivé par l'ethnicité, le syndrome « Nous et Eux », ou « Nous et les Autres », une dichotomie qui contient des possibilités dangereuses et potentiellement fatales, d'un déplacement forcé d'un groupe par l'État pour effectuer un nettoyage ethnique, seulement pour les diriger dans une région dans laquelle ils ne seront pas plus accueillis, jusqu'à la suppression violente d'une langue et d'une culture, en opposition à un génocide, qui implique la tuerie des membres du groupe ethnique en question.
- 31 Fraser (1995:161).
- 32 Fraser (1995:156).
- 33 Fraser (1995:157).
- 34 Crowe (1994:77-78); Fraser (1995:156-157).

- 35 The Swiss Gypsies: the jénisch. From the Switzerland.isyours.com Site Web : <http://isyours.com/e/guide/graubunden/jénisch.html>
- 36 Un grand nombre de réfugiés Tziganes arrivés au Canada que j'ai questionnés et qui ont grandi dans ces orphelinats ignoraient tout de leur ethnicité tzigane, étaient persécutés comme des Tziganes en République Tchèque à cause de leur apparence tzigane, et n'ont pas pu reprendre contact avec les Tziganes qui ont conservé leur culture et leur langue.
- 37 Cette information apparaît aussi dans le documentaire canadien *Suspino: A Cry For Roma* (2003). Réalisé par G.D. Kovanic. Bowen Island, C.B. Tamarin Productions. 72 mins. Distr. DVD par Bullfrogfilms.
- 38 La Slovaquie dit que les enfants tziganes « doivent être retirés » des maisons pour « les intégrer. » *World Bulletin*. Extrait tiré le 2 décembre 2010 à partir du site : http://www.worldbulletin.net/news_print.php?id=55199
- 39 *The Gypsies of Svinia* (1998). Réalisé par J. Paskievich. Ottawa, ON: Office national du film du Canada. 95:31 min., VHS, DVD.
- 40 Goldirova, R. (2010). Bruxelles prévient la Slovaquie au sujet des pensionnats pour les Tziganes. *euobserver.com* 12.03.2010 @ 18:16 CET. Extrait tiré le 2 décembre 2010 à partir du site : <http://euobserver.com/9/29665>
- 41 Les Sintis sont des Tziganes qui ont migré dans les régions germanophones de l'Europe de l'Ouest. Ils se trouvent maintenant en France, en Italie et ailleurs. Le mot *Sinti* provient probablement de l'allemand *Reisende*, qui signifie « voyageurs ».
- 42 Les sources de cette estimation sont feu Dr Sybil Milton, historien en chef du US Holocaust Memorial Council (conseil du mémorial de l'Holocauste des États-Unis), et l'Organisation internationale pour les migrations (OIM). Les deux références ont été fournies par Dr Ian Hancock, University of Texas, à Austin, dans une lettre personnelle du 14 janvier 2011.
- 43 Le président des États-Unis, Barack Obama, a jusqu'à présent manifesté aucun intérêt à nommer de nouveau un membre tzigane, malgré les lettres lui demandant instamment de le faire.
- 44 Cervantes, M. de (1613). *La Gitanilla* (La petite fille tzigane). À l'époque, les Tziganes vivaient en Espagne depuis moins de cent ans, et *La Gitanilla* semble être le premier roman ayant un protagoniste tzigane.
- 45 Hugo, V. (1831). *Notre Dame de Paris* première traduction anglaise de Frederic Shoberl (1834) ayant comme titre *The Hunchback of Notre Dame*.
- 46 George Borrow est le premier auteur victorien à avoir réellement présenté les « vrais gitans » au lectorat. Les ouvrages suivants traitent des « Gitans » et leur langue : *The Zincoli* (1841), *The Bible in Spain* (1843), *Lavengro* (1851), *The Romany Rye* (1857), et *Romano Lavo-lil, word-book of the Romany* (1874). Borrow a aussi introduit le terme « Romany » au lectorat anglais.
- 47 Lawrence, D.H. (1930). *The Virgin and the Gipsy*. New York, NY: Knopf.
- 48 Stroheim, E. von (1935). *Paprika the Gypsy Trollop*. New York, NY: Universal Publishing.
- 49 Davies, R. (1981). *The Rebel Angels*. Toronto, ON: MacMillan of Canada.
- 50 De Lint, C. (1985). *Mulengro A Romany Tale*. New York, NY: Ace Fantasy Books.
- 51 Saltmarsh, M. (2010). Sarkozy toughens on Illegal Roma. *The New York Times Reprints*. Extrait tiré le 6 décembre 2010 à partir du site : http://www.nytimes.com/2010/07/30/world/europe/30france.html?_r=1&pagewanted=print
- 52 Bloomberg News/International Herald Tribune, 1^{er} septembre 2010, French court blocks deportation of Roma.
- 53 Slovakian council in Ostrovany funds wall to isolate Roma community. *The Times* [en ligne]. Extrait tiré le 6 décembre 2010 à partir du site : <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article7031373,ece>
- 54 Ian Hancock fournit une estimation, soit qu'il y a entre 10 et 12 millions de Tziganes en Europe et dans le reste de l'hémisphère est, et entre 2 et 3 millions dans toute l'Amérique du Nord et du Sud, en précisant qu'ils sont plus nombreux en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord. Courriel privé à l'auteur, 14 janvier 2011.

Décoloniser l'antiracisme

[Une version similaire de cet article a été publiée sous le titre: Lawrence, B. et E. Dua (2005). *Décoloniser l'antiracisme*. *Social Justice* 32(4):120–143. C'était un numéro spécial intitulé « *Race, Racism and Empire: Reflections from Canada* » (*Race, racisme et empire: réflexions du Canada*). Rédacteurs invités: Narda Razack, Enakshi Dua et Jody Warner. Le contenu a été reproduit dans son intégralité mais mis en forme dans le style de la présente publication.¹]

Introduction

Au cours de conversations ininterrompues pendant des années, nous avons discuté de notre gêne à propos de la façon dont les peuples autochtones et leurs perspectives sont exclues de l'antiracisme. Nous sommes surprises et préoccupées par le fait que cette exclusion a rarement été évoquée, voire même remarquée. Par voie de conséquence, les peuples autochtones ne peuvent s'imaginer dans des contextes antiracistes, et l'activisme autochtone contre la domination des colonisateurs se déroule sans l'appui des personnes de couleur. Alors que les théoriciens antiracistes ignorent peut-être la présence autochtone contemporaine, ce n'est certainement pas le cas du Canada. La surveillance policière est une réalité subie par tous les peuples racialisés, et pourtant les communautés autochtones courent le risque d'une intervention militaire directe plus qu'aucune autre communauté racialisée au Canada.²

Cet article est un appel aux théoriciens du postcolonialisme et de l'antiracisme pour qu'ils commencent à prendre la décolonisation des Autochtones au sérieux. Parce que nous nous situons différemment par rapport à la décolonisation et l'antiracisme, nous commençons par nos propres situations.

Bonita: *J'ai eu pour la première fois connaissance des théories antiracistes et postcoloniales lorsque j'ai commencé à suivre des cours à l'université, peu après mes trente ans. Je me suis tournée vers l'antiracisme, comme je l'avais fait plus tôt pour le féminisme, pour « expliquer » les conditions dans lesquelles ma famille a souffert. Ces deux perspectives ont, au final, simplement fait partie d'un système éducatif qui s'est attaqué aux privilèges des Blancs, et des mâles, mais n'a pas tenu compte de l'indigénité de ma famille.*

Le dire, c'est aussi reconnaître qu'un certain nombre de facteurs, en particulier l'immigration et l'urbanisation, ont déjà servi à définir les relations entre les peuples autochtones et les personnes de couleur. Au cours des années 60, lorsque le Canada était très majoritairement blanc, ma mère, qui était d'origine micmacque et acadienne, se sentait clairement marginalisée et ostracisée par de nombreux Canadiens français. Dans la ville, elle accueillait la présence de nouvelles

personnes de couleur comme autant d'amis et d'alliés potentiels, et considérait nos combats pour la survie et l'adaptation à la culture dominante comme des points communs. À cette époque, nous n'étions pas nombreux, Autochtones ou personnes de couleur, des îlots bruns dans une mer blanche.

Avance rapide jusqu'en 2005. Pour de nombreux Autochtones de l'Est du Canada, la pression de l'urbanisation et de l'assimilation dans les années 50 et 60 a incité nos parents à épouser des Blancs. Cette même période a connu également une forte immigration de personnes de couleur. Donc, désormais, en tant qu'Autochtones vivant en ville, nous sommes des îlots un peu plus pâles qui flottent dans une mer plus foncée, « multiculturelle ». Au cours des 15 dernières années environ, depuis la crise d'Oka, comme de nombreux métis vivant en ville, je me suis battue pour en apprendre plus sur ma propre indigénéité. Dans ce contexte, ma peau claire me sépare des personnes de couleur que ma mère aurait considérées comme des alliées. L'ambiguïté raciale des métis de tous les milieux n'est pas nouvelle. Mais, pour les peuples autochtones du Canada, quelque chose d'autre est à l'œuvre : des générations de politiques élaborées spécialement dans le but de détruire nos communautés et de fragmenter nos identités.

Depuis des années, je suis témoin du résultat de ces politiques, tandis que ma famille, mes amis et un grand nombre de mes étudiants luttent contre le manque de connaissances de notre patrimoine, dû au silence de nos parents, le fait que l'usage de nos langues a été extirpé par la force de la génération de nos grands-parents, que nous avons été évincés de l'accès à nos terres pendant des générations, que nous connaissons peu de choses de nos propres cérémonies et, qu'en dernier ressort, notre indigénéité est, soit validée, soit niée par des cartes du gouvernement qui certifient notre statut « d'Indien ». Aucune de ces politiques ou de leurs répercussions ne sont des sujets discutés lors des conférences antiracistes. Et il est difficile de ne pas conclure qu'il y a quelque chose de profondément injuste dans la manière dont, sur notre propre territoire, l'antiracisme ne commence pas par, ni ne reflète, l'ensemble des expériences vécues par les peuples autochtones, c'est-à-dire la prise en compte du génocide qui a permis de créer et de maintenir jusqu'à nos jours l'ensemble des états colonisateurs en Amérique.

Et pourtant, pour commencer à traiter de la décolonisation de l'antiracisme, je dois commencer par reconnaître que je fais partie du cercle très fermé des chercheurs autochtones dans le monde universitaire. En tant que telle, il m'est très fréquemment demandé de « parler pour » et de représenter l'indigénéité pour des profanes, d'une manière qui est par nature problématique. Pour cette raison, je dois toujours commencer par évoquer les anciens traditionnels et les personnes de la communauté, et d'autres intellectuels autochtones, qui considèrent que le savoir autochtone est plus important que le savoir académique et qui commenceraient par poser la question suivante : « Qu'est-ce que les théories du postcolonialisme et de l'antiracisme ont à voir avec nous ? ». Un article universitaire traitant de ce sujet

s'adresse donc principalement aux intellectuels et aux activistes de l'antiracisme, qui, pour la plupart, ne sont pas des Autochtones. De plus, il est construit sur les rythmes et les hypothèses du discours académique, et n'inclut ni résonance culturelle, ni référence à la culture micmaque ou à d'autres structures propres aux Autochtones. Pour cette raison, mon appréhension est que cet article contribue encore à homogénéiser les peuples autochtones dans toute leur diversité, les transformant en une entité unique et incohérente connue des profanes sous le nom de « peuples des Premières Nations », exactement comme cela est souvent le cas dans le discours antiraciste. Ces tensions entre au nom de qui je peux prétendre parler, comment je parle pour défendre des théories académiques, et à qui je m'adresse dans cet article, demeurent permanentes.

Ena: *Je suis arrivée au Canada lorsque j'avais 16 ans. Je suis née en Inde, et nous avons habité aux États-Unis avant d'émigrer au Canada. J'ai rencontré des références aux peuples autochtones dans ces trois contextes. En Inde, les gens se posaient des questions sur un autre endroit qui était aussi habité par des Indiens. Ayant grandi aux États-Unis et au Canada, j'ai été saturée d'histoire colonialiste. Des programmes scolaires jusqu'aux programmes de télévision en passant par les sites de vacances, une histoire colonialiste de conquête et d'effacement était sans arrêt rejouée. J'ai habité une ville dans laquelle les rues principales portaient les noms de dirigeants et de communautés autochtones. Comme les maisons dans lesquelles nous habitions débouchaient dans ces rues, ces noms étaient importants car ils nous inséraient en tant que colons dans la géographie du colonialisme. Cela me mettait mal à l'aise. On m'a enseigné une histoire similaire sur l'Inde et les autres Indiens, mais je savais que cette histoire était fausse. J'avais vaguement conscience que les vies des peuples autochtones et des personnes de couleur étaient façonnées par les mêmes processus. Je me voyais comme étant l'alliée des Autochtones. Cependant, ce que je ne voyais pas, c'était comment je pouvais faire partie du projet continu de colonisation. Je ne me positionnais pas dans les processus qui produisent de telles représentations ou de telles relations.*

Les expériences du racisme, du sexisme et de l'impérialisme ont conduit la jeune femme que j'étais à s'impliquer dans un projet dont l'objectif était de développer le féminisme antiraciste, et dans lequel j'espérais que nous pourrions étudier les manières dont les différents types d'oppression se recourent. Cependant, en y repensant, je me rends compte que nous avons omis d'intégrer le processus de colonisation continue dans cet ensemble de connaissances émergentes. Par exemple, j'ai publié un projet de livre collectif, dans lequel des intellectuels féministes antiracistes exploraient les recoupements entre la « race » et le genre. À cette époque, j'avais le sentiment que nous étions efficaces dans notre entreprise de cadrage des problèmes autochtones. Nous avons commencé l'anthologie en étudiant les façons dont les femmes autochtones avaient été traitées à travers l'histoire en fonction de leur race et de leur sexe. Un autre article étudiait les questions des gouvernements autonomes des peuples autochtones. En y repensant,

je pense que nous avons échoué à faire émerger l'aspect fondamental de la qualité d'Autochtone. Nous n'avons pas demandé à ceux qui écrivaient sur le travail, les syndicats, l'immigration, la citoyenneté, la famille etc., d'étudier comment ces institutions et ces relations étaient influencées par la colonisation continue des peuples autochtones du Canada. Récemment je me suis tournée vers la théorie de la culture, la théorie critique de la race et les études du postcolonialisme. Et ma crainte est que, comme dans mes travaux précédents, ces approches omettent également de se concentrer sur la colonisation continue des peuples autochtones.

Comment en suis-je venue à cet article? Comme une tentative, en tant que personne engagée dans les combats féministes antiracistes, pour examiner ma complicité dans le projet de colonisation continue. Ma complicité est complexe. D'abord, en tant qu'habitante du Canada, je vis sur une terre, dont je suis propriétaire, qui a été usurpée aux dépens des peuples autochtones. En tant que citoyenne du Canada, je dispose de droits et de privilèges qui sont, non seulement refusés aux peuples autochtones collectivement, mais qui ont en outre été conçus pour leur refuser le droit à l'autonomie gouvernementale. Ensuite, en tant que personne impliquée dans des combats antiracistes et progressistes, je me pose la question de savoir comment les ensembles de connaissances que j'ai contribué à créer ont été structurés de façon à participer à la colonisation active des peuples autochtones. Je ressens le besoin de lire, d'écrire, d'enseigner, et de m'exprimer politiquement de façon différente.

Malgré nos positionnements, nos expériences et nos préoccupations différentes, nous sommes parvenues à la même conclusion : que l'antiracisme est fondé sur un projet continu de colonisation. Par conséquent, nous craignons que plutôt que de remettre en cause la colonisation continue des peuples autochtones, l'antiracisme canadien renforce les programmes coloniaux contemporains. Notre hypothèse est que la théorie de l'antiracisme participe aux programmes coloniaux de deux façons : tout d'abord en ignorant la colonisation continue des peuples autochtones des Amériques, et ensuite en n'intégrant pas la vision du Canada comme un état colonialiste dans les cadres antiracistes. Dans cet article, nous cherchons des moyens de décoloniser la théorie de l'antiracisme. Notre objectif, en l'écrivant, est de commencer à poser des bases qui pourraient permettre le dialogue entre les activistes antiracistes et les activistes autochtones.

Qu'est-ce que cela signifie de considérer le Canada comme un espace colonisé? Qu'est-ce que cela signifie d'ignorer la souveraineté autochtone?

Nous mettrons en avant le fait que les théoriciens antiracistes et postcoloniaux n'ont pas intégré la prise en compte du Canada comme un état colonialiste dans leurs cadres. Il est donc important de commencer par décrire les moyens par lesquels la colonisation du Canada, en tant que société d'immigrants, a

été mise en œuvre et est pérennisée. Nous devons aussi montrer comment les peuples autochtones résistent à cette colonisation continue.

Les états colonisés des Amériques ont été fondés et se sont développés grâce à des politiques d'extermination directe, de déplacement ou d'assimilation des populations, toutes mises en place pour s'assurer que les peuples autochtones finissent par disparaître *en tant que* peuples, afin que des nations de colons puissent aisément prendre leur place. En raison de l'intensité des politiques de génocide³ que les peuples autochtones ont subies, et qu'ils continuent à subir, une erreur courante des théoriciens antiracistes et postcoloniaux est de supposer que le génocide a été quasiment total et que, bien qu'ils le déplorent, les peuples autochtones ont été « expédiés dans la poubelle de l'histoire »⁴ et n'ont plus besoin d'être pris en compte. De telles suppositions sont à peine différentes des mythes fondateurs des nations, par lesquels « les Indiens » deviennent des personnages irréels, figés dans la préhistoire de la nation, qui se sont éteints et n'ont plus à être pris en compte sérieusement.

Être consignés dans un passé mythique ou dans « la poubelle de l'histoire » signifie ne pas être autorisés à changer et à exister comme un vrai peuple dans le présent. Cela signifie aussi se voir refuser toute éventualité de régénérer son statut de nation. Si le statut de nation autochtone est vu comme une chose du passé, le présent devient ainsi l'époque où les peuples autochtones sont réduits à des petits groupes d'individus marginalisés, définis selon des critères raciaux et culturels dans une mer de colons et d'immigrants, et qu'ils n'ont pas à être pris au sérieux. Le statut de nation est au cœur des réalités des peuples autochtones. Leur survie en dépend.

Parler du statut de nation autochtone revient à dire que la terre est autochtone, d'une façon qui n'est ni rhétorique ni métaphorique. Ni le Canada, ni les États-Unis, pas plus d'ailleurs que les états colonisateurs de l'Amérique « Latine », qui revendiquent la souveraineté du territoire qu'ils occupent, n'ont de base légitime pour asseoir leur absorption de si grandes portions de ce territoire.⁵ En réalité, le statut de nation des peuples autochtones est reconnu dans le droit international actuel comme étant le droit de souveraineté inhérente : la notion que des peuples qui ont occupé des territoires spécifiques, qui ont partagé une langue commune, des moyens de subsistance, des formes de gouvernement, des systèmes juridiques et des moyens de décider de la citoyenneté, sont, de fait, des nations, en particulier s'ils ont signé des traités, étant donné que, comme l'a remarqué Churchill, les traités ne peuvent être signés qu'entre des nations.⁶

Par contre, en tant qu'état de colons, le système juridique du Canada a été fondé sur le besoin de préempter la souveraineté autochtone. Ce système juridique le fait via la revendication de « primauté du droit » qui est quotidiennement mise en avant pour nier les possibilités de souveraineté et pour criminaliser les opinions divergentes des Autochtones. Parce que cette primauté du droit viole les principes

sur lesquels des traités ont été signés avec les peuples autochtones, la Cour Suprême est de temps à autre forcée de reconnaître le cadre plus large des traités qui pré-datent les revendications de souveraineté canadienne.⁷ Pour la plupart, cependant, les décisions de justice ont été historiquement un instrument clé de désenchantement des peuples autochtones. Récemment, elles ont servi à la fois à élargir la portée des possibilités d'une relation renouvelée entre la Couronne et les peuples autochtones et à limiter ces possibilités de façon drastique.

Il est important de comprendre la façon dont les droits des Autochtones sur les territoires ont été invalidés légalement au Canada, et quand cela s'est produit. En 1888, suite à une décision de justice connue sous le nom de *St. Catherines Milling and Lumber*,⁸ les droits des peuples autochtones sur les territoires ont été considérés comme étant si vagues et généraux qu'il était impossible que ces peuples puissent bénéficier d'un recours. Cette décision de justice a codé dans la loi que les peuples autochtones étaient en voie d'extinction ; le seul moyen pour les « Indiens » d'acquérir des droits légaux était donc d'être assimilés à la société canadienne.

La relation entre le Canada et les peuples autochtones a été redéfinie par la décision *Calder*⁹ en 1973, qui a clarifié le fait que le Canada avait une obligation légale de reconnaître les droits des peuples autochtones sur leurs terres traditionnelles, de réparer les infractions à ces lois et d'entreprendre, tardivement, des négociations avec les peuples autochtones dans des régions où, historiquement, aucune signature de traité n'avait eu lieu. Cependant, la réponse du Canada à cette obligation a été de maintenir délibérément une position colonialiste. Plutôt que de travailler sérieusement à la création de nouvelles relations, d'égal à égal, avec les peuples autochtones, le Canada a créé unilatéralement une politique selon laquelle les peuples autochtones doivent soumettre une « revendication territoriale » formelle afin d'obtenir réparation pour le vol de leurs terres. Le processus de revendication territoriale est donc loin d'être « progressiste ». Il implique que le Canada refuse de négocier avec les peuples autochtones d'égal à égal, et affirme plutôt son droit de contrôler comment ils peuvent réclamer leurs propres terres, qui leur ont été volées. La nature fondamentalement coloniale de ce processus est dissimulée par des notions pluralistes libérales selon lesquelles les Autochtones sont un « groupe d'intérêts » dont les « revendications » doivent être mesurées par rapport aux besoins d'autres « groupes » de citoyens.

Suite à la décision *Calder*, d'autres événements importants ont eu des conséquences potentiellement énormes sur les relations des peuples autochtones avec le Canada. Plus particulièrement, en 1982, l'article 35 de la *Loi Constitutionnelle* a reconnu et affirmé les droits existants des Autochtones et des traités comme étant antérieurs à la colonisation et incluant des droits futurs pouvant être reconnus en cas de revendications territoriales ou dans d'autres accords. Cependant, dès le début, ce que cela signifiait n'était pas très clair. La compétence sur la terre dans la Loi Constitutionnelle est restée partagée entre le

Canada et les Provinces selon les articles 91 et 92, comme elle l'avait été depuis le début de la Fédération. Avec cette division préventive des pouvoirs, y avait-il de la place pour que des territoires soient placés sous la juridiction des Autochtones ?

Les tribunaux auraient pu traiter ces changements de façon positive. Au contraire, dans les années 90, un certain nombre de décisions de justice importantes ont eu un rôle déterminant dans la limitation drastique des promesses de la décision *Calder* et de l'article 35. Par exemple, *Van der Peet*¹⁰ a clarifié le fait que les droits des Autochtones n'étaient pas généraux et universels et devraient donc être prouvés par chaque groupe pour son propre territoire. Ces droits devaient aussi être limités à des pratiques pré-européennes.¹¹ Pendant ce temps, *Delgamuuk*¹² commença à définir la teneur du titre ancestral, de façon très restrictive.¹³ En raison de ces décisions et d'autres décisions récentes, les droits des Autochtones sont définis sans le cadre politique et culturel d'un gouvernement autochtone,¹⁴ et sans le cadre culturel/spirituel qui est au cœur des sociétés autochtones.

De grandes parties du territoire, en particulier en Colombie Britannique, mais également au Québec et dans les provinces Maritimes, sont actuellement revendiqués par le Canada sans qu'aucun traité formel de délimitation du territoire n'ait jamais été signé. Depuis *Calder*, le Canada aurait dû négocier formellement de nouveaux traités; au lieu de cela, il a renforcé sa mainmise sur ces territoires via une politique de revendication globale. Étant donné la nature fondamentalement coloniale du processus de «revendication» des terres, il n'est peut-être pas étonnant que les règlements des revendications foncières soient des exercices de «municipalisation». Rendre des terres n'est jamais à l'ordre du jour. Au lieu de cela, des dons en espèces sont proposés pour «adoucir» le statut quo, en échange de quoi les Nations doivent assumer formellement le statut de municipalité. Les dons peuvent permettre aux communautés de disposer de certaines ressources pour réparer certains des pires excès du colonialisme. Cela ne leur permet pas cependant de recréer un nouvel avenir. Comme Taiaiake Alfred le décrit avec concision, les politiques élémentaires d'assimilation et de destruction du Canada restent identiques. Le gouvernement continue de se décharger de la responsabilité des effets du colonialisme sur les peuples autochtones tout en s'accrochant fermement à leurs territoires et leurs ressources, en redéfinissant sans réformer, et en asseyant de plus en plus la base réelle de son pouvoir dans la loi et la pratique.¹⁵

L'impact immédiat du problème auquel les peuples autochtones du Canada doivent faire face est que le statut quo de l'ordre colonial continue à faire d'eux la cible de l'extinction juridique et culturelle, tout en continuant à miner la viabilité des communautés par le vol des territoires et des ressources qui leur restent.¹⁶ Les peuples autochtones doivent regagner le contrôle de leur propre communauté, ce qui signifie que leurs terres doivent leur être rendues, afin que leurs communautés redeviennent viables et que leur statut de nation soit restauré, et un cadre juridique doit être institué pour que les territoires que les peuples autochtones

détiennent ou qui leur sont rendus soient placés sur leur propre autorité. Ceci implique de repenser totalement le Canada, où les notions de souveraineté et d'autodétermination sont à l'ordre du jour, non pas comme un concept dont on se contente de discuter, mais comme étant fondamental à la survie des Autochtones. Les théoriciens antiracistes, s'ils sont réellement progressistes, doivent commencer à réfléchir à leurs propres intérêts dans ce combat, et à la position qu'ils vont adopter.

Il est également nécessaire de comprendre les façons dont les peuples autochtones résistent à la colonisation continue. À la base de la survie et de la résistance des Autochtones se trouve la revendication d'une relation à la terre. Cependant, avec les théories et les pratiques antiracistes, la question de la terre en tant qu'espace disputé est rarement abordée. Du point de vue des Autochtones, cela démontre de la part des non Autochtones de toutes origines une répugnance à reconnaître que la terre porte une signification plus grande que le simple fait de s'y être installé et que des histoires et des connaissances plus anciennes et plus profondes sont liées au paysage qui nous entoure. Reconnaître que nous partageons tous la même terre et chercher à savoir selon quels termes cette terre est occupée revient à prendre conscience du projet colonial qui est en cours autour de nous.

Les histoires autochtones sur les terres sont à la fois spirituelles et politiques, et d'une longévité incroyable. Par exemple, Mi'kmaki, le « pays de l'amitié » qui englobe ce qu'on appelle désormais les provinces de l'Atlantique, était considéré par les Mi'kmaq comme un ordre sacré, découlant de l'histoire de la Création qui s'étend sans interruption de l'ère des mythes jusqu'à l'ère historique, vers la fin du dernier âge glaciaire.¹⁷ Mi'kmaki « appartient » uniquement aux enfants pas encore nés du royaume sacré invisible;¹⁸ cependant ses sept régions sont aussi traditionnellement gouvernées par un Grand Conseil ou Mawiomi, et il fait historiquement partie de la Confédération Wabanaki, une entité géopolitique plus grande qui s'étend dans ce qui est désormais le nord-est des États-Unis. À un autre niveau encore, dans un effort pour résister aux invasions, le Mawiomi a négocié en 1610 un Concordat qui établissait formellement le Mi'kmaki comme une république catholique dépendant de Rome.¹⁹ Toutes ces relations spirituelles et géopolitiques, passées et présentes, connectent le peuple Mi'kmaq au Mi'kmaki.

Ces termes ne portent pas seulement l'empreinte de la présence autochtone passée et contemporaine. Étudier la terre permet également de révéler des différences importantes entre les connaissances occidentales et traditionnelles, qui façonnent la façon dont nous voyons ces relations à la terre. Par exemple, pour de nombreux peuples autochtones, la terre est profondément connectée à la langue. Comme Jeannette Armstrong l'explique, selon le point de vue de son peuple :

Comme me l'ont expliqué les ancêtres Okanagan, notre langue nous a été donnée par la terre sur laquelle nous vivons... La langue Okanagan, que nous appelons N'silxchn, est l'une des langues Salishan. Mes ancêtres disent que le N'silxchn est

formé d'une langue plus ancienne, dont certains mots sont encore présents dans les histoires de nos origines. J'ai entendu des anciens expliquer que la langue a évolué lorsque nous nous sommes déplacés et éparpillés sur la terre au fil du temps. Mon propre père m'a dit que c'est le pays qui a modifié la langue parce qu'il y a des connaissances spéciales dans chaque lieu distinct. Tous mes ancêtres disent que c'est le pays qui détient la connaissance de la vie et que la terre est un maître d'école permanent. On dit en Okanagan que la terre parle en permanence. Elle communique sans arrêt. Ne pas apprendre sa langue, c'est mourir. Nous avons survécu et nous nous sommes épanouis en écoutant attentivement ses enseignements, son langage, puis en inventant des mots humains pour redire ses histoires aux générations qui nous ont suivis... De la même façon, toutes les langues des peuples autochtones sont générées par une géographie précise et en découlent.²⁰

Ce lien entre la terre et la langue, et entre la mémoire et l'histoire, comporte des implications à la fois pour les peuples autochtones et pour les colons. Pour les peuples autochtones, une partie de la force profonde qui leur a permis de conserver leur identité malgré cinq siècles de colonisation est le fait qu'ils ont conservé la notion de leur identité grâce à leur relation ancienne avec la terre. Par contre, pour les colons, le fait que les peuples autochtones redessinent la géographie des territoires traditionnels avec d'anciens noms, d'anciennes frontières et d'anciennes histoires, a un effet profondément perturbant. Cela révèle que la nation canadienne est encore étrangère à cette base territoriale. Cela met en évidence le fait qu'après cinq siècles de colonisation, les noms que le colonisateur a attribués à la terre sont étrangers à son histoire. Cela remet en question le sentiment d'appartenance des colons, qu'ils soient blancs OU de couleur, qui est fondé simplement sur la notion de citoyenneté canadienne.

Le théologien Cherokee Jace Weaver a affirmé que tant que les théories postcoloniales ne prendront pas en compte le caractère collectif de la vie traditionnelle autochtone, et l'importance des territoires spécifiques aux identités culturelles des différents peuples autochtones, elles n'auront que peu de sens pour les peuples autochtones.²¹ Dans la section suivante, nous allons commencer à étudier plus précisément comment les théories postcoloniales et antiracistes échouent à prendre en compte la présence et les préoccupations des peuples autochtones.

Comment la théorie antiraciste/postcoloniale a-t-elle pu être construite sur un cadre colonisateur?

Nous souhaitons commencer par souligner que dans notre discussion nous allons nous référer à une grande quantité d'écrits : théorie critique de la race, théorie postcoloniale et théorie du nationalisme. Ceci est un ensemble divers d'écrits, s'appuyant sur de nombreux arguments différents. Et en particulier, il a été sujet à de nombreuses critiques.²² Cependant, selon notre lecture, cet ensemble divers d'écrits partage des fondements ontologiques cruciaux : tous leurs auteurs échouent à faire émerger l'aspect fondamental de la présence autochtone et de la colonisation continue, en particulier aux Amériques, dans leurs analyses de la race et du

racisme. Par conséquent, nous craignons qu'il y ait une base de travail qui soit non seulement bâtie implicitement sur un cadre colonisateur, mais qui participe aussi à la colonisation continue des peuples autochtones.

Nous aimerions développer cet argument en explorant cinq zones où la théorie critique de la race et postcoloniale internationale a échoué à faire émerger l'aspect fondamental de la présence des Autochtones et de la colonisation. Tout d'abord, ce sont les façons dont l'existence des Autochtones est effacée par des théories sur la race et le racisme qui les excluent. Ensuite, ce sont les façons dont les théories des identités diasporiques atlantiques s'abstiennent de prendre en compte le fait que ces identités sont situées dans des projets multiples de colonisation et de peuplement des terres autochtones. Troisièmement, il y a les façons dont les histoires de colonisation sont effacées dans les récits relatant l'histoire de l'esclavage. Quatrièmement, il y a les façons dont les politiques de décolonisation sont mises sur un pied d'égalité avec les politiques antiracistes. Finalement, il y a les façons dont les théories du nationalisme contribuent à la délégitimisation continue du statut de nation autochtone. Tout en théorisant souvent le contexte britannique, ces écrits ont été importants pour façonner la pensée antiraciste/postcoloniale en Occident.

Commençons par regarder de quelle façon les théoriciens critiques de la race effacent souvent la présence des peuples autochtones. Nous avons choisi l'essai de Stuart Hall « The West and the Rest ». Dans cet essai, Hall présente une approche postcoloniale de la « race », des identités racialisées et du racisme. Il situe l'émergence de la « race » et du racisme dans l'émergence historique des constructions de « l'Ouest et du reste ». Ce faisant, il met en évidence les façons dont les habitants des Amériques sont au centre de la construction des notions de l'Ouest. Il fait aussi la connexion entre la colonisation des Amériques et l'Orientalisme. De plus, la force du chapitre de Hall est que, en élaborant une théorie sur la « race », il fait le lien entre le colonialisme et la production de connaissances, entre la construction historique de l'idée de « race » et les expressions actuelles de la « race ».

Malgré ces forces, Hall n'examine pas les façons dont le colonialisme se poursuit pour les peuples autochtones dans les nations de colons. En fait, il avance l'idée que le colonialisme est quelque chose qui a existé dans le passé, et quelque chose qui est restructuré comme étant « postcolonial ». Par exemple, en commentant la dernière des cinq principales phases d'expansion, Hall définit « le présent, lorsque la plus grande partie du monde dépend économiquement de l'Ouest, même lorsqu'elle est formellement indépendante et décolonisée ».²³ On notera une absence surprenante de toute mention des parties du monde qui n'ont pas été décolonisées. Par conséquent, les peuples autochtones sont relégués dans un passé mythique, où leur existence contemporaine et leurs combats pour la décolonisation sont non seulement effacés mais, à travers cet effacement, se

voient déniés toute légitimité. De plus, il n'y a aucune étude de la façon dont la colonisation continue des peuples autochtones façonne les modes contemporains de « race » et de racisme dans les nations d'immigrants (y compris ces nations d'immigrants situées dans les Caraïbes où les immigrants d'origine africaine et asiatique ont établi leur autorité politique). Au lieu de cela, la relation entre le colonialisme et l'expression de la « race » est limitée aux façons dont le passé colonial s'exprime dans le présent. Nous nous demandons quelles sont les conséquences de telles omissions pour les peuples autochtones dans les nations d'immigrants et leurs combats pour le statut de nation. De quelles façons lesdites omissions déforment-elles notre compréhension des processus de « race » et de racisme ?

Nous pouvons voir une hypothèse ontologique semblable sur le colonialisme et les peuples autochtones dans les théories des identités diasporiques atlantiques. En explorant les identités diasporiques dans les Amériques, la plupart des théoriciens s'abstiennent de se demander, sans même parler d'étudier, les façons dont ces identités se sont exprimées par la colonisation des peuples autochtones, ou les façons dont le projet d'appropriation de la terre a façonné l'émergence des groupes de colons noirs/asiatiques/hispaniques. Nous avons choisi le texte influent de Paul Gilroy *The Black Atlantic*, pour illustrer ceci.

Dans *The Black Atlantic*, Gilroy entreprend d'expliquer deux projets interdépendants ; tout d'abord repenser la modernité via l'histoire de la diaspora Atlantique noire et africaine, et ensuite examiner les façons dont les discours sur la diaspora ont façonné l'histoire politique et culturelle des Américains noirs et des personnes de couleur en Europe.²⁴ Cependant, en explorant l'histoire transatlantique des Noirs, Gilroy ne fait aucune référence significative aux peuples autochtones des Amériques, ou au statut de nation autochtone. Comme Hall, lorsque Gilroy fait référence aux peuples autochtones ou à la colonisation, c'est pour les situer dans le passé. Par exemple, dans l'une des quelques références aux peuples autochtones, Gilroy déclare « S'efforcer d'être à la fois Européen et Noir exige des formes spécifiques de double conscience... » Si cela semble être à peine plus qu'une façon détournée de dire que les cultures et la conscience réflexives des colons européens, et des Africains qu'ils ont réduits en esclavage, des « Indiens » qu'ils ont exterminés et des Asiatiques qu'ils ont fait travailler n'ont pas été, même dans des situations de brutalité extrême, herméneutiquement imperméables les unes par rapport aux autres, alors ainsi soit-il.²⁵ Le fait de référencer les peuples autochtones uniquement comme étant ceux qui ont été exterminés ne suggère pas seulement que les peuples autochtones des Amériques n'existent plus, mais il rend invisible leur situation et leurs luttes contemporaines et contribue à perpétuer le mythe des Amériques comme étant une terre vide d'habitants.

Par contraste, James Clifford, dans *Routes*, prolonge le travail de Gilroy sur les identités diasporiques. Ce qui est important est que Clifford ouvre des possibilités

d'explorer les façons dont des dirigeants/théoriciens autochtones ont façonné la contreculture noire, ainsi que les façons dont la contreculture noire peut être fondée sur un projet de colonisation. Il suggère que « afin d'écrire une contre-histoire de façon détaillée... on peut imaginer des histoires entrecroisées ». De plus, Clifford reconnaît la présence des peuples autochtones et leur lutte pour la décolonisation. Comme il le souligne, « Les revendications tribales ou quaternaires de souveraineté et de « statut de Première Nation » ne figurent pas dans les histoires de voyage et de colonisation, bien que celles-ci puissent faire partie de l'expérience historique des Autochtones ».²⁶

Cependant, l'examen plus approfondi du traitement de ces deux questions par Clifford est décevant. En gérant la question de savoir comment les revendications diasporiques s'entrecroisent avec d'autres histoires, Clifford ne fait aucune référence significative aux écrivains, dirigeants ou mouvements de résistance autochtones. Par contre, il fait référence aux histoires juives, islamiques ou sud-asiatiques dans l'élaboration et la critique de la modernité.²⁷ Ainsi, tandis que Clifford présente l'argument important selon lequel les visions diasporiques ne peuvent pas être étudiées séparément les unes des autres, il ne se pose pas la question de savoir comment ces visions diasporiques, les processus consistant à construire un nouveau foyer loin de l'ancien, sont fondées sur la colonisation des peuples autochtones.

De plus, lorsqu'il s'agit d'intégrer les questions de souveraineté autochtone, nous trouvons une ambiguïté curieuse. D'un côté, Clifford note que « il est clair que les revendications faites par des peuples qui ont habité le territoire depuis des temps antérieurs à la consignation par écrit de l'histoire, et ceux qui sont arrivés par bateau à vapeur ou par avion seront fondés sur des principes très différents ».²⁸ Mais, plutôt que de décrire ces principes, l'attention de Clifford s'attache plutôt à affirmer que les peuples autochtones sont également diasporiques, un examen qui le pousse à soulever ce qu'il considère comme des ambiguïtés du statut de nation autochtone. Par exemple, en opposant les revendications d'identité autochtones et « diasporiques », Clifford suggère que les revendications autochtones sont primordiales. Comme il l'a indiqué, les revendications autochtones « insistent sur la continuité de l'habitation, l'indigénité et souvent une relation « naturelle » à la terre, tandis que « les cultures diasporiques, constituées par déplacement, peuvent résister à de tels appels par principe politique ».²⁹ Cette caractérisation des revendications autochtones ne se contente pas d'ignorer les réalités politiques, sociales et économiques contemporaines des peuples autochtones, mais ne traite pas non plus les façons dont les revendications diasporiques sont fondées sur une formation sociale colonisatrice. Ainsi, bien qu'il ouvre la possibilité de s'interroger sur la façon dont les identités diasporiques s'expriment avec les projets de colonisation ou leur résistent, Clifford échoue à prendre en compte le fait que ces identités sont situées dans des projets multiples de colonisation et de peuplement des terres autochtones.

Nous pouvons voir un effacement semblable du colonialisme et des peuples autochtones dans les écrits sur l'esclavage. Les écrivains comme Gilroy, Clifford et d'autres ont insisté sur les façons dont la réduction en esclavage des Africains a façonné les discours européens sur la modernité, l'identité européenne et les articulations contemporaines de racisme. Comme Toni Morrison le déclare avec emphase, «La vie moderne commence avec l'esclavage».³⁰ Sans contester cette importance de l'esclavage, nous nous interrogeons sur l'affirmation que la modernité a commencé avec l'esclavage, étant donné la signification du colonialisme et de l'Orientalisme dans l'élaboration du sens de modernité de l'Europe. Tout aussi importante, l'affirmation que la modernité a commencé avec l'esclavage plutôt qu'avec le génocide et la colonisation des peuples autochtones des Amériques qui l'ont nécessairement précédé efface à nouveau la présence autochtone. La vision qui est évoquée est celle où l'histoire du racisme commence avec l'arrivée des esclaves africains aux États-Unis et au Canada.

Nous nous demandons aussi comment ces théories sur l'esclavage ont échoué à expliquer les façons dont les modes d'esclavage et le mouvement anti-esclavagiste aux États-Unis ont été fondés sur des modes plus anciens et continus de colonisation des peuples autochtones. Par exemple, sur quelle terre les «40 acres» devaient-elles être prélevées? Comment prendre en compte le fait que le Président Lincoln a signé l'ordre de pendaison de 38 hommes du Dakota, la plus grande pendaison de masse de l'histoire des États-Unis, à cause d'un soulèvement au Minnesota, la semaine même où il a signé la Proclamation d'émancipation?³¹ Ces événements ne suggèrent pas seulement des connexions entre le mouvement anti-esclavagiste et le vol continu des terres des Autochtones et le déplacement forcé ou l'extermination de ses habitants originels, mais il met aussi en évidence un silence assourdissant des activistes anti-esclavagistes, des suffragettes, des dirigeants ouvriers et des anciens esclaves comme Frederick Douglass sur le vol des terres et le génocide autochtone. De tels silences suggèrent que ces différents activistes peuvent avoir eu quelque chose en commun : un consensus apparent que l'insertion des travailleurs, des femmes blanches, et des Noirs, dans la construction des États-Unis et du Canada devait continuer à se faire sur les terres autochtones, quel que soit le prix à payer par les peuples autochtones. Nous pensons que la relation entre l'esclavagisme, l'anti-esclavagisme, et le colonialisme est occultée lorsque l'esclavagisme est présenté comme la période décisive du racisme nord-américain.

Ainsi, comme nous pouvons le voir, les intellectuels de la théorie critique de la race et du postcolonialisme ont quasi systématiquement décrit la colonisation continue à partir des façons dont le racisme est exprimé. Ceci a effacé la présence des peuples autochtones et leur lutte continue pour la décolonisation, et a également empêché toute analyse plus sophistiquée des migrations, des identités diasporiques et des contre-cultures diasporiques. Ce qui est également troublant est que, lorsque nous nous intéressons aux quelques intellectuels qui incluent les

peuples autochtones et la décolonisation dans leur cadre théorique, les politiques de décolonisation sont mises sur un pied d'égalité avec les politiques antiracistes. Nous suggérons que cette approche ontologique place la décolonisation et l'antiracisme dans un cadre libéral-pluraliste, qui excentre la décolonisation.

Voir par exemple Frankenberg et Mani dans leur article célèbre sur les possibilités et les limites de la théorie postcoloniale. Ses auteurs essaient notamment d'analyser l'esclavagisme, la racialisation et l'identité en conjonction avec la colonisation. Ce qui est important est qu'ils reconnaissent les limites de l'application du terme postcolonial aux sociétés de colons blancs. En particulier, Frankenberg et Mani remarquent que ce terme est incapable de prendre en compte les formes d'antiracisme et les luttes des Autochtones aux États-Unis: « La remise en cause sérieuse de la dominance blanche/occidentale par la lame de fond des mouvements de résistance, et l'émergence de luttes pour l'autodétermination collective le plus souvent exprimées en termes nationalistes ». ³² Au contraire, ils suggèrent que le terme « droits post-civiques » peut être plus applicable. Comme ils l'indiquent: « Permettez-nous d'insister sur le fait que nous utilisons le terme « droits post-civiques » de façon générale pour faire référence à l'impact des luttes des Afro-Américains, des Amérindiens, des Asio-Américains, et des Hispano-Américains... qui produisent collectivement une « grande transformation » de la conscience raciale, de la signification de la notion de race et de la subjectivité raciale ». ³³

Tandis que Frankenberg et Mani prennent clairement au sérieux le besoin d'intégrer la colonisation continue aux théories antiracistes et postcoloniales, notre inquiétude est qu'ils placent les luttes pour la décolonisation dans un cadre pluraliste. Par conséquent, les luttes pour la décolonisation deviennent un simple composant d'une lutte antiraciste plus vaste. Un tel pluralisme, tout en étant utopique dans ses intentions, ne peut que marginaliser les luttes pour la décolonisation, tout en continuant à masquer les façons complexes dont les personnes de couleur ont participé à des projets de colonisation. Par contraste, nous suggérons que la colonisation continue et les luttes contre la décolonisation sont fondamentales dans notre compréhension du racisme, des subjectivités raciales et de l'antiracisme.

La dernière question que nous allons traiter est la façon dont les théories du nationalisme rendent caduc le statut de nation autochtone, ce qui a des ramifications sérieuses dans un contexte colonial. En ce qui concerne les nations qui, depuis des siècles, ont été la cible de l'extermination physique et culturelle, et qui ont souffert d'une fragmentation supplémentaire à travers la législation sur l'identité, l'emphase postcoloniale sur la déconstruction du statut de nation ³⁴ prolonge simplement la dé-nationalisation des peuples autochtones. De telles déconstructions peuvent ignorer la colonisation des états par les immigrants ³⁵ ou élaborer de l'extérieur des théories sur la façon dont les communautés

« deviennent » autochtones, simplement à cause des interactions avec les projets nationalistes colonialistes,³⁶ qui évaluent l'indigénité à travers la théorie de la construction sociale si les propres épistémologies et ontologies des nations autochtones ne comptent pas. Les ouvrages qui dénigrent le nationalisme comme représentant seulement des technologies de violence³⁷ ou une réification des catégories qui peuvent avoir pour résultat une dégénérescence dans le fondamentalisme ou la « purification ethnique »³⁸ sont encore plus problématiques. Il y a aussi le simple rejet de ce qu'on appelle « l'absolutisme ethnique » comme stratégie culturelle de plus en plus indéfendable³⁹ qui remet en question la notion même d'identité nationale. Aucune de ces perspectives ne permet aux peuples autochtones des Amériques de se projeter dans un avenir qui n'implique pas un engouffrement permanent par l'ordre colonial le plus puissant au monde, et leur effacement permanent, depuis Christophe Colomb, des relations politiques internationales.⁴⁰ Dans ce contexte, les déconstructions postcoloniales du nationalisme semblent être fondées sur ce que l'intellectuelle Cree Lorraine Le Camp appelle le « terranullisme », c'est-à-dire l'effacement de la présence autochtone post-européenne continue.⁴¹ Il n'est peut-être pas surprenant que, de ce point de vue, la décolonisation, le statut de nation et la souveraineté paraissent ridicules et hors de propos, impossibles et futiles.⁴²

Pour les peuples autochtones, les déconstructions postcoloniales du nationalisme ne manifestent tout simplement aucune compréhension de la façon dont les peuples autochtones actualisent le statut de nation et la souveraineté malgré le cadre colonial qui les entoure. L'intellectuelle Oneida Lina Sunseri remarque que la nation autochtone existait avant Christophe Colomb, et que lorsque les théoriciens autochtones contemporains du nationalisme expliquent les concepts autochtones traditionnels de nation, ils redéfinissent le concept de nation lui-même, en allant au-delà d'un lien entre la nation et l'état et/ou la modernité et d'autres idées et valeurs d'origine européenne.⁴³

Donc, en résumé, les théories postcoloniales et les théories critiques de la race excluent systématiquement les peuples autochtones et la décolonisation de l'élaboration des connaissances sur la « race », le racisme, les subjectivités raciales et l'antiracisme. Nous avons argumenté que cet effacement a des conséquences importantes. Il déforme notre compréhension de la « race » et du racisme. Il déforme notre compréhension de la relation que les personnes de couleur entretiennent avec les multiples projets de colonisation. Il avance l'idée que les personnes de couleur sont innocentes⁴⁴ dans la colonisation des peuples autochtones. Par conséquent, le fait que des personnes de couleur dans les colonies sont également des colons, qui se sont installés sur des terres qui ont été volées, n'est pas évoqué. Il ignore les relations complexes des personnes de couleur avec les projets de colonisation. Tandis que, d'une part, elles sont marginalisées, elles peuvent, d'autre part, avoir été à certains moments de l'histoire complices du vol continu des terres et de la domination coloniale des peuples autochtones. Il

déforme notre écriture de l'histoire. Et cet effacement est important parce qu'il exclut les peuples autochtones du projet de l'antiracisme, et, en fait, de l'Histoire.

Au-delà de l'innocence : l'échec de l'antiracisme canadien pour mettre en évidence l'aspect fondamental du colonialisme

Bien qu'il soit problématique que les intellectuels internationaux se refusent à traiter de la colonisation de l'état et de la décolonisation autochtone, il est encore plus problématique que les mêmes cadres épistémologiques et ontologiques soient reproduits dans la théorie canadienne de l'antiracisme, qui s'écrit sur des territoires qui sont toujours colonisés.

L'échec de l'antiracisme canadien à mettre en évidence l'aspect fondamental de la colonisation signifie que l'histoire, la résistance, et les réalités actuelles des peuples autochtones ont été écartées de l'antiracisme. Dans cette section, nous souhaitons étudier comment cette ségrégation rejaillit sur la théorie, et ses implications sur la façon dont nous appréhendons le Canada et l'histoire canadienne. Ensuite, nous aimerions enrichir notre compréhension en étudiant comment les personnes de couleur se situent dans cette société de colons.

L'exclusion des connaissances et des histoires de résistance des peuples autochtones de l'antiracisme se manifeste de différentes façons. Dans la plupart des conférences antiracistes, les organisations autochtones ne sont pas invitées à participer à l'organisation et au choix des thèmes de ces conférences. Par conséquent, l'indigénéité n'obtient qu'une reconnaissance de pure forme. Des cérémonies autochtones sont exécutées dans le cadre du spectacle d'ouverture de la conférence (quel que soit le sens de ces cérémonies pour les anciens impliqués). Un conférencier autochtone est en général invité pour la conférence plénière. Quelques sessions peuvent parler de l'indigénéité, mais elles attirent essentiellement les familles et les amis des conférenciers autochtones ; elles ne sont pas vues comme essentielles pour comprendre la race et le racisme. Les présentateurs autochtones de ces sessions sont parfois invités à reformuler leur présentation selon des cadres de « critique de la race » ; ne pas le faire signifie que le travail présenté est considéré comme « simpliste ». Dans nos classes sur l'antiracisme, une attention symbolique, en général une semaine, est accordée aux peuples autochtones et l'exploration du racisme est rarement placée dans un contexte de colonisation continue. Dans les groupes politiques antiracistes, les problèmes des Autochtones sont placés dans un cadre libéral pluraliste où ils sont, non seulement marginalisés, mais en outre juxtaposés avec d'autres luttes, souvent contradictoires, comme celle de la souveraineté du Québec.

Ces pratiques reflètent la ségrégation théorique sous-jacente. Nos compréhensions du Canada et de l'histoire canadienne sont actuellement fondamentalement biaisées par la pratique largement répandue consistant, dans la pensée intellectuelle antiraciste, à ignorer la présence autochtone à chaque étape

de l'histoire du Canada. L'image qui se dessine est donc celle d'une histoire canadienne pleine du racisme des colons blancs vis-à-vis des immigrants de couleur. Si les peuples autochtones sont mentionnés, c'est uniquement au point de contact, et là encore sous le terme générique de « Première Nation ». Un terme qui porte exactement le même degré de spécificité et de signification historique que « personne de couleur ». « L'indien en voie de disparition » est donc aussi réel pour les intellectuels de l'antiracisme qu'il l'est pour la majorité des Canadiens.

Un exemple classique de ceci est le texte de 1997 de James Walker, « *Race, » Rights and the Law in the Supreme Court of Canada,*⁴⁵ qui étudie quatre décisions historiques de la Cour Suprême qui ont été fondamentales dans la pérennisation de la discrimination raciale et de l'antisémitisme au Canada. Ce qui est troublant, c'est que les décisions juridiques qui concernent les peuples autochtones sont ignorées dans ce texte. Par comparaison, le travail de Constance Backhouse en 1999 *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950,*⁴⁶ aide beaucoup à réparer cette omission. Dans ce texte, Backhouse traite de cas cruciaux comme l'interdiction légale des danses autochtones, le cas Re: Eskimos qui a décidé si les « Eskimos » était légalement des « Indiens », et d'autres exemples de discrimination coloniale et raciale par la loi, dirigée contre les peuples autochtones et les personnes de couleur. L'image qui émerge des travaux de Backhouse est une vue beaucoup plus approfondie de la profonde intégration du racisme dans un régime qui est franchement colonial. Malheureusement ce type de perspective exhaustive est trop rare.

Ces pratiques d'exclusion et de ségrégation reflètent les façons contradictoires dont les personnes de couleur sont situées dans l'état-nation. D'une part, elles sont marginalisées par un projet nationaliste de colonisateurs blancs, et d'autre part, en tant que citoyens, elles sont invitées à prendre part au colonialisme continu. Pour cette raison, les personnes de couleur ont une relation complexe avec l'indigénéité. Dans cette section, nous étudions les interactions dynamiques entre les personnes de couleur, l'indigénéité et le colonialisme.

Notre argument est que les personnes de couleur sont des colons. Bien qu'il y ait de grandes différences entre ceux qui ont été amenés ici comme esclaves, ceux qui sont des travailleurs migrants, ceux qui sont des réfugiés sans papiers officiels, et ceux qui ont immigré et obtenu la citoyenneté, les personnes de couleur vivent sur des terres qui ont été préemptées et revendiquées et où les peuples autochtones se voient refuser à la fois le statut de nation et l'accès à leurs propres terres. Dans cette section, nous souhaitons examiner trois façons différentes selon lesquelles, en tant que colons, les personnes de couleur participent à la colonisation continue des peuples autochtones ou s'en rendent complices. Tout d'abord, il y a la façon dont les histoires d'immigration des personnes de couleur ont été structurées par l'exclusion raciste. La description de la façon dont les personnes de couleur se sont installées sur ces terres autochtones manque souvent dans ces récits. Ensuite, il y

a les façons dont, en tant que citoyens, les personnes de couleur ont été impliquées dans des actions coloniales. Et enfin, il y a les tensions actuelles et continues entre les peuples autochtones et les personnes de couleur, en particulier autour des domaines de politiques multiculturelles et d'immigration.

Penchons-nous tout d'abord sur l'histoire de la formation des colonies au Canada et la façon dont les personnes de couleur se sont situées et ont participé au projet colonial. Il est certain que le projet de l'état-nation canadien était un projet d'immigration blanche, qui déplaçait les peuples autochtones et prévoyait leur extermination physique et culturelle, afin de laisser la terre libre pour les colons, tout en marginalisant et en restreignant l'entrée au Canada des personnes de couleur. La plupart des intellectuels antiracistes du Canada ont tenté de documenter les exclusions et les marginalisations des personnes de couleur dans la nation émergente. Cependant, ce travail n'examine pas les façons dont l'entrée des personnes de couleur au Canada les a placées dans une position de relations coloniales avec les peuples autochtones.

Par exemple, parler des loyalistes Noirs en Nouvelle-Écosse, qui se sont vus refuser les terres qu'on leur avait promis, ou qui ont reçu des terres pauvres dont les Blancs ne voulaient pas,⁴⁷ sans parler de ceux qui ont été contraints de quitter les territoires où les Noirs s'installaient, revient à effacer complètement la période de génocide la plus sanglante de l'histoire canadienne.⁴⁸ La population de colons Noirs en Nouvelle-Écosse, d'anciens esclaves qui avaient peu de choix, se sont pour la plupart vus refuser la possibilité de s'approprier des terres autochtones, si bien que beaucoup sont finalement partis pour la Sierra Leone.⁴⁹ Cependant, parler de la perte des droits à la terre des Noirs sans évoquer ceux qui ont été exterminés pour « libérer » les terres au profit des colons est se rendre complice de la négation d'un génocide.

Un autre exemple est celui qui montre comment la « taxe d'entrée » et d'autres lois et politiques qui ont restreint l'immigration non européenne au Canada sont décontextualisées de l'extermination des peuples Cree et Blackfoot après la révolte de 1885.⁵⁰ Ce n'est que lorsque les peuples autochtones des plaines furent soumis par la force que l'installation de nouveaux arrivants devint possible, et c'est à ce moment que des restrictions furent nécessaires pour s'assurer que la population de colons qui remplaçaient les peuples autochtones étaient composée de Blancs. Effacer cette histoire de répression sanglante et se concentrer uniquement sur ceux dont la présence a éclipsé les réalités autochtones, quel que soit le niveau de discrimination auquel ils ont dû faire face, n'est pas seulement ségrégationniste, c'est totalement inexact.

Le regard des Autochtones a toujours été là, regardant déferler chaque vague de nouveaux arrivants : les Blancs, les Noirs, les Asiatiques, qui s'installaient sur leurs terres natales. Leur élimination doit être écrite dans l'histoire de l'exclusion raciste

que les personnes de couleur ont connue, non pas de façon superficielle, comme dans la déclaration générale dépourvue de sens que « les Premières Nations étaient ici avant les colons », mais avec au moins des informations spécifiques sur la façon dont les territoires où les personnes de couleur se sont installées ont été arrachés au contrôle de nations autochtones *spécifiques*.

La vision d'eux-mêmes en tant que colons complique encore la façon dont les personnes de couleur ont participé aux projets de colonisation. Par exemple, remettant en cause le discours du début du 20^e siècle sur la race blanche et la nation, des migrants du sud asiatique élaborèrent un discours parallèle dans lequel ils faisaient référence à eux-mêmes en tant que colons et définissaient leur projet au Canada comme le projet de construction de colonies indiennes.⁵¹ D'autres groupes, comme les Canadiens japonais et les Canadiens juifs élaborèrent aussi un discours de colonisation pour se situer dans les colonies des Blancs.⁵²

Il y a aussi des façons récentes selon lesquelles, en tant que citoyens, des personnes de couleur ont été impliquées dans des actions coloniales. On peut citer en exemple la manière dont les personnes de couleur qui avaient des droits de citoyenneté ont participé à la réforme constitutionnelle qui a nié les efforts des peuples autochtones pour reconfigurer fondamentalement le Canada en gérant les différents aspects de la décolonisation. L'Accord de Charlottetown a proposé des modifications constitutionnelles qui incluaient un certain nombre de fonctions importantes pour les peuples autochtones, y compris la reconnaissance des gouvernements autochtones comme un troisième ordre de gouvernement au Canada ; une définition du gouvernement autonome en relation avec le territoire, l'environnement, la langue et la culture, et une représentation au Sénat. Alors que l'Accord était le résultat d'années de négociation entre les dirigeants autochtones et le gouvernement canadien, celui-ci a proposé qu'il soit ratifié par un référendum national. Ainsi, tous les citoyens canadiens, y compris les personnes de couleur, ont été invités à décider si le gouvernement canadien devait honorer ses engagements vis-à-vis des peuples autochtones.⁵³ Nous ne savons pas comment, ni même si, les personnes de couleur votèrent sur l'Accord de Charlottetown. Cependant, cet exemple permet d'illustrer la relation complexe que les personnes de couleur ont avec une société de colons. Ceux qui avaient des droits de citoyenneté au Canada étaient en position de prendre des décisions concernant la souveraineté autochtone, décisions qui auraient dû être prises par les peuples autochtones. Les groupes antiracistes, en particulier, ne relevèrent pas cette contradiction.

Peut-être que le domaine le plus difficile et contesté où les réalités autochtones sont effacées par les intérêts des personnes de couleur est celui de l'immigration et du multiculturalisme. Les théoriciens et les activistes autochtones, en particulier au Canada, sont restés très silencieux sur cette question, qui reflète le malaise et l'ambivalence que de nombreux Autochtones ressentent lorsque des politiques et des discours officiels de multiculturalisme et d'immigration cachent la présence

autochtone et détournent l'attention de leurs réalités et lorsque des communautés de couleur résistent à leur marginalisation d'une façon qui recentre leurs réalités et rend invisibles les communautés autochtones. La politique canadienne de la langue est un exemple classique où la politique multiculturelle l'emporte sur les tentatives de réparation des attaques des langues des Autochtones. Un financement est prévu, tout d'abord pour les langues « officielles », puis pour les langues du « patrimoine » ; ensuite seulement, les miettes qui restent sont réparties entre la cinquantaine de langues des Autochtones du Canada, qui courent actuellement un risque d'extinction face au génocide culturel continu.

La réalité est que la colonisation continue des terres autochtones, que ce soit par des Blancs ou des personnes de couleur, fait toujours partie du projet de construction de la nation par le Canada, et est toujours fondée sur le déplacement du peuple autochtone. Désormais, en ce qui concerne l'immigration, les Autochtones sont pris entre le marteau et l'enclume : ou bien ils s'impliquent dans le racisme anti-immigrant des Canadiens blancs qui a toujours pris pour cible les peuples autochtones en vue de leur extinction, ou bien ils soutiennent les luttes des personnes de couleur qui ne prennent pas sérieusement en compte la réalité de la colonisation continue. Ce qui est souvent ignoré par des activistes antiracistes est que *Delgamuukw* a clairement défini des instances où il pourrait être contrevenu au titre ancestral (en d'autres termes, ce titre pourrait être limité ou invalidé) par l'immigration continue.⁵⁴ Les objectifs de l'immigration au Canada peuvent donc être utilisés pour restreindre les droits des Autochtones. Les activistes antiracistes doivent réfléchir à la façon dont leurs campagnes peuvent empêcher les communautés autochtones de faire valoir leurs titres de propriété sur leurs terres traditionnelles. Ceci est particulièrement important avec les tendances récentes qui plaident pour des frontières ouvertes. Les frontières des Amériques sont des fictions européennes, qui restreignent le passage des Autochtones tout comme celui des personnes de couleur. Cependant, parler de l'ouverture des frontières sans traiter de la perte des terres autochtones et des combats permanents pour revendiquer les territoires revient à diviser des communautés qui sont déjà marginalisées. La question qui se pose est de savoir quel impact l'ouverture des frontières aurait sur les luttes autochtones pour revendiquer leurs territoires et leur statut de nation.

Il y a un besoin d'érudition qui permette de mettre fin aux pratiques de ségrégation et d'explorer les histoires complexes d'interactions entre les personnes de couleur et les peuples autochtones. Comment la [création de la politique multiculturalisme en 1971 ...] est-elle connectée à la tentative du Canada [...] de dépasser le Livre Blanc [1969] pour éliminer définitivement le statut « Indien » et à la responsabilité fiduciaire canadienne visant à accorder un statut aux Indiens ? À quel point le mariage mixte Noir-Mi'kmaq en Nouvelle-Écosse représente-t-il une résistance à la fois aux politiques d'extermination du peuple Mi'kmaq et à la marginalisation des loyalistes noirs ? Quelles ont été les interactions entre les Chinois et les

communautés autochtones lors de la construction du chemin de fer canadien ? Existe-t-il des politiques qui relient le déni des droits de pêche autochtones sur la côte ouest à la confiscation des bateaux de pêche japonais pendant l'internement ? Dans quelle mesure des personnes de couleur peuvent-elles soutenir ou remettre en cause les différentes politiques utilisées pour coloniser les peuples autochtones ? Quels ont été les moments de conflit et les moments de collaboration ?

En posant ces questions, nous demandons que la théorie antiraciste examine les façons dont les personnes de couleur ont contribué à la formation des colonies. Remarquez que nous ne demandons pas que chaque écrivain antiracisme devienne un « expert des Indiens ». Ceci n'est pas souhaitable. Il n'est pas non plus attendu que les livres sur des histoires de Noirs ou d'Asiatiques du sud ou de l'est au Canada se concentrent de façon extensive sur les peuples autochtones. Mais, dans les récits historiques sur les colonies apparaît un besoin de prise de conscience et d'expression du rapport entre les politiques de colonisation spécifiques et les politiques qui contrôlent les « Indiens ». Ce qui est nécessaire est de reconnaître la colonisation continue comme fondamentale. Ce qui est sacrifié, bien entendu, dans l'interprétation claire d'une image d'ensemble, est toute notion d'innocence des personnes de couleur dans les projets de colonisation et de relations coloniales.

Synthèse: s'attaquer à la décolonisation

Cet article traite des différentes façons dont la théorie postcoloniale et antiraciste a pérennisé un cadre colonial. En résumé, nous aimerions suggérer l'étude des sujets suivants :

- 1. La souveraineté autochtone est une réalité qui est à l'ordre du jour. Les théoriciens antiracistes doivent commencer à parler de la façon dont ils vont mettre l'antiracisme à l'ordre du jour dans le contexte de la souveraineté et de la restitution des terres.*
- 2. Prendre la colonisation au sérieux modifie profondément l'antiracisme. Dans le milieu universitaire, les théoriciens antiracistes doivent commencer à mettre la colonisation continue au centre des préoccupations pour démontrer comment la connaissance est articulée autour de la race et du racisme. Ils doivent commencer à apprendre comment écrire, rechercher et enseigner de façons qui prennent en compte les réalités autochtones comme étant fondamentales.*
- 3. Bien que nous ayons consacré cet article à la théorie antiraciste, il est aussi important de discuter des façons dont les activistes antiracistes se sont abstenus de mettre la colonisation continue des peuples autochtones à l'ordre du jour. Nous pensons que la plupart des groupes antiracistes n'incluent pas les préoccupations autochtones et que, lorsqu'ils le font, eux aussi emploient un cadre pluraliste. Il y a un besoin fort d'entamer des discussions*

entre les activistes antiracistes et autochtones sur la façon de formuler des revendications pour l'antiracisme d'une manière qui ne dépouille pas les peuples autochtones de leur pouvoir.

Cet article a été écrit dans l'espoir de faciliter le dialogue entre les théoriciens et activistes antiracistes et les intellectuels et communautés autochtones. En réfléchissant à la signification d'un tel dialogue, nous devons penser selon le processus qui nous a permis d'écrire cet article. Nous avons choisi d'écrire d'une seule voix, plutôt que de différentes perspectives (celles de Bonita enracinées dans ses perspectives autochtones, celles d'Ena enracinées dans la théorie antiraciste et postcoloniale), parce que nous voulions dépasser la méthode pluraliste consistant simplement à présenter nos différents points de vue sans tenter d'en tirer une synthèse. Pour Ena, parler d'une voix collective signifiait tenter d'adopter les structures et valeurs épistémologiques des Autochtones, un processus difficile et incomplet. Pour Bonita, parler d'une voix collective permettait aux préoccupations autochtones d'être intégrées à la problématique de l'antiracisme, plutôt que d'essayer de critiquer l'antiracisme de l'extérieur. Cependant, parce que nous avons structuré le dialogue comme une critique des tendances existantes dans les théories postcoloniales et antiracistes, ceci signifie que le recentrage des problèmes dans les cadres autochtones a été sacrifié. Tant que nous avons travaillé dans le cadre des théories antiracistes et postcoloniales, nous avons incessamment combattu le fait que les approches ontologiques autochtones de l'antiracisme et la relation entre les épistémologies autochtones et la théorie postcoloniale ne pouvaient pas être traitées.

Nous avons aussi appris qu'initier un dialogue entre les théoriciens/activistes antiracistes et les intellectuels/communautés autochtones exigeait de parler selon les conditions posées par les Autochtones. Les peuples autochtones peuvent trouver peu de pertinence à continuer à débattre de l'antiracisme et de théories postcoloniales qui, non seulement les excluent, mais n'ont aucun rapport avec les crises permanentes auxquelles les communautés autochtones doivent faire face. Ils peuvent préférer commencer par discuter des réalités de la colonisation et de la résistance contemporaines. Ils peuvent souhaiter que la conversation soit structurée par des cadres et des valeurs épistémologiques autochtones, traitant de la culture, des valeurs traditionnelles, de la spiritualité, qui sont indispensables à tout partage de préoccupations. Pour qu'un véritable dialogue ait lieu, les théoriciens de l'antiracisme ne peuvent pas privilégier et insister sur la primauté du post-colonialisme ou de la théorie critique de la race comme étant des « vérités » ultimes.

Un dernier mot doit être dit sur l'antiracisme dans les communautés autochtones. Alors que les peuples autochtones ont lutté longtemps et âprement pour résister au racisme qui a façonné le projet colonial du Canada, la législation coloniale sur l'identité autochtone a eu des implications profondes sur la façon dont les

communautés autochtones ont été racialisées et sur les formes que ce racisme peut prendre au sein des communautés autochtones. Cet article s'est concentré sur la gestion des façons dont l'antiracisme tel que nous le connaissons aujourd'hui doit être décolonisé. Pour les peuples autochtones, la direction à suivre ensuite peut être de se demander comment les communautés autochtones pourraient façonner un projet antiraciste d'une façon qui s'avère pertinente par rapport à la violence que la colonisation a exercée sur l'identité autochtone. L'héritage du génocide culturel et la classification légale par « le sang » et l'ascendance signifie que les peuples autochtones doivent s'attacher à trouver leur chemin à travers un bourbier de « pensée raciale » sur les questions de base se rapportant à l'identité autochtone et au statut de nation. Leurs façons de le faire peuvent osciller entre retraditionalisation et déconstruction et entre les façons autochtones ou occidentales de gérer comment l'identité autochtone a été réduite à des notions biologiques. Plus que tout autre chose, cela signifie trouver des moyens d'agir « avec de bonnes intentions ».

Wel'alieq! / Merci.

Notes

- 1 Ce projet représente une collaboration égale entre les deux auteurs, mais le choix de mettre en avant le nom de Bonita Lawrence a été explicitement politique. Parce que cet article évoque l'antiracisme comme faisant partie d'un projet colonial, et remet en cause le positionnement des personnes de couleur comme étant innocentes de toute relations colonisatrices, les deux auteurs ont eu le sentiment que Bonita Lawrence aurait à subir des critiques plus vives et une marginalisation par les cercles antiracistes si son nom était cité en premier, contrairement à Enakshi Dua, une femme de couleur avec une longue histoire de théorie et d'activisme antiraciste. Nous avons décidé de relever le défi en plaçant la personne autochtone en premier dans le titre.
- 2 Razack, Sherene (2004:147). *Dark Threats and White Knights: The Somalia Affair, Peacekeeping, and the New Imperialism*. Toronto, ON: University of Toronto Press. Le spectre de « l'agitation autochtone » semble avoir hanté le gouvernement canadien depuis la révolte de 1885, si bien que les militaires sont en général en alerte à chaque fois que l'activisme autochtone semble vouloir se développer. Comme Sherene Razack l'a remarqué, le gouvernement canadien, en envoyant un régiment aéroporté en Somalie en 1993, était tout à fait conscient qu'il ne resterait pas forcément assez de puissance militaire sur le territoire canadien au cas où le pays devrait faire face à un autre Oka.
- 3 Lemkin, Raphael, dans Ward Churchill (1994:12-13). *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America*. Toronto, ON: Between the Lines Press. La signification du terme « génocide » tel qu'exprimé par Raphael Lemkin en 1944, au cours des discussions qui ont mené à la Convention sur le Génocide des Nations Unies, est la suivante : « De façon générale, le génocide n'implique pas nécessairement la destruction immédiate d'une nation, hormis lorsqu'il s'accomplit par le meurtre en masse de tous les membres d'une nation. Il désigne plutôt un plan coordonné de différentes actions destinées à détruire les fondations essentielles de la vie de groupes nationaux, l'objectif étant d'annihiler les groupes eux-mêmes. L'objectif d'un tel plan serait la désintégration des institutions politiques et sociales, de la culture, de la langue des sentiments nationaux, de la religion et de l'existence économique de groupes nationaux, et la destruction de la sécurité personnelle, de la liberté, de la santé, de la dignité, et des vies des individus qui appartiennent à ces groupes... Le génocide comporte deux phases : la

- première est la destruction du schéma national des groupes opprimés; la seconde est le fait d'imposer le schéma national de l'opresseur».
- 4 Spivak, Gayatri (mai 1994). Présentation à l'Université de Toronto.
 - 5 Churchill, Ward (1992:411). *Struggle for the Land: Indigenous Resistance to Genocide, Ecocide and Expropriation in Contemporary North America*. Toronto, ON: Between the Lines Press.
 - 6 Churchill (1992:19-20).
 - 7 Coates, Ken (2000:7). *The Marshall Decision and Native Rights*. McGill-Queen's University Press. Par exemple, dans la décision Marshall de 1989, qui concernait les droits de pêche du peuple Mi'kmaw dans les provinces Maritimes, les tribunaux confirmèrent que les traités du 18^e siècle entre la Grande-Bretagne et la nation Mi'kmaw l'emportaient sur l'autorité que le Canada avait déléguée aux institutions comme le Ministère des Pêches et des Océans.
 - 8 Le cas *St. Catherines Milling and Lumber* concernait un conflit entre le Canada et la Province de l'Ontario sur les revenus générés par le bois. Le Canada, pour sa défense, invoqua la relation du gouvernement fédéral avec les peuples autochtones; cependant, la décision, en faveur de l'Ontario, définit les droits autochtones comme étant virtuellement non existants, en déclarant que les peuples autochtones avaient, tout au plus, un droit d'usufruit sur leurs terres, et que légalement ce droit n'était rien de plus qu'une « charge » sur le titre de propriété de la Couronne, comme un privilège qui doit être infirmé avant que la terre puisse être légalement acquise. Pendant plus d'un siècle après ce cas, chaque avocat autochtone a été contraint de plaider contre cette décision qui limitait de façon drastique les possibilités d'affirmer les droits des peuples autochtones sur leur territoire.
 - 9 Avec *Calder*, le peuple Nisga'a traîna la Colombie Britannique en justice afin de faire reconnaître ses droits sur ses terres traditionnelles, pour lesquels ils avaient présenté des requêtes pendant plus d'un siècle. La Cour Suprême, en appel, leur dénia le droit de propriété pour des motifs procéduraux quelconques, mais décida qu'il existait des droits autochtones et des titres de priorité préexistants sur les terres, qui ne découlaient pas d'une loi promulguée par un gouvernement non autochtone.
 - 10 Mainville, Robert (2001:26). *An Overview of Aboriginal and Treaty Rights and Compensation for their Breach*. Saskatoon, SK: Purich Publishing Ltd. Lorsque Dorothy Van der Peet, membre de la Nation Stó:ló, accusée d'avoir enfreint la Loi sur les pêches, affirma que ces restrictions violaient les droits des Autochtones tels que définis par l'Article 35, la décision de la Cour Suprême entama le processus visant à définir comment les droits des Autochtones seraient interprétés dans les tribunaux.
 - 11 Mainville (2001:29).
 - 12 Mainville (2001:32). L'affaire originelle impliquait la revendication par les Maisons Gitksan et Wetsowe'ten de la propriété et la juridiction sur l'ensemble des 58 000 kilomètres carrés de leur territoire traditionnel dans le centre de la Colombie Britannique. Leurs tentatives inlassables pour que les anciens s'adressent aux tribunaux dans leurs propres termes, en utilisant les traditions orales comme « preuve » ont été sommairement écartées par les tribunaux de la Colombie britannique. Cependant, lorsque le cas comparut en appel devant la Cour Suprême, la décision de la Cour, sans réellement répondre à la question du gouvernement autonome Gitksan/Wetsowe'ten, définit le titre ancestral comme le simple droit d'usage et d'occupation exclusive plutôt que découlant du contrôle politique.
 - 13 Persky, Stan (1998:19). *Delgamuukw: The Supreme Court of Canada Decision on Aboriginal Title*. Vancouver/Toronto: Greystone Books (Douglas & McIntyre) Macklem, Patrick (2001:103-104). *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*. University of Toronto Press. Le jugement mentionne un ensemble strict de critères qui doivent être respectés pour prouver la validité du titre ancestral. La cour a aussi demandé que les territoires couverts par le titre ancestral ne puissent être utilisés que pour des

- activités qui, aux yeux de la cour, font l'objet d'une relation « particulière » entre les peuples autochtones et le territoire. Par exemple, toute forme de développement de ressources considérée par la cour comme étant contraire aux activités « traditionnelles » de la nation a été interdite ; trouver de nouveaux moyens de subsistance face à la colonisation continue n'est pas « autorisé » dans le cadre du *Delgamuukw*. Finalement, le titre ancestral des Autochtones a été conceptualisé dans un cadre étroit de propriété/ utilisation collective qui n'est pas constitutif de l'identité d'une nation autochtone comme celle dont les Canadiens bénéficient au Canada.
- 14 Monture-Angus, Patricia (1999:120). *Journeying Forward: Dreaming First Nations Independence*. Halifax, NS: Fernwood Publishing.
 - 15 Alfred, Gerald Taiaiake (1999:xiii). *Peace Power and Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford University Press.
 - 16 St. Germain, Jill (2001). *Indian Treaty-Making Policy in the United States and Canada, 1867-1877*. Toronto, ON: University of Toronto Press. Actuellement, toutes les réserves indiennes du Canada réunies occupent moins de la moitié de la surface de la réserve Navajo aux États-Unis.
 - 17 Henderson, James (Sa'ke'j) Youngblood (1997:16). *The Mi'kmaw Concordat*. Halifax, NS: Fernwood Publishing.
 - 18 Henderson (1997:32).
 - 19 Henderson (1997:87).
 - 20 Armstrong, Jeannette (1998:175-6, 178). Land speaking. Dans *Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
 - 21 Weaver, Jace (1998:20-21). From I-hermeneutics to we-hermeneutics: Native Americans and the postcolonial. Dans Jace Weaver (éd.). *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*. Maryknoll, NY: Orbis Books: 1-25.
 - 22 Voir, par exemple : Ahmad, Aijaz (1992). Dans *Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso; Chambers, Ian et Lidia Curti (éd.). (1996). *The Post-colonial Question*. London: Routledge Press; Frankenberg, Ruth et Lata Mani (1992). Cross-currents, crosstalk: Race, 'postcoloniality' and the politics of location. *Cultural Studies* 7(2):292-310; McClintock, Anne (1997). No Longer in a Future Heaven: Gender, Race, and Nationalism (Plus dans un paradis futur: genre, race et nationalisme). Dans Anne McClintock, Aamir Mufti, et Ella Shohat (éd.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis, MN: University of Minnesota: 89-112; Parry, Benita (1987). Problems in current theories of colonial discourse. *Oxford Literary Review* 9(1-2):27-58.
 - 23 Hall, Stuart (1996:191). The West and the rest: Discourse and power (L'occident et le reste : discours et pouvoir). Dans Stuart Hall, David Held, Don Hubert et Kenneth Thompson (éd.). *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. London: Open University: 184-224.
 - 24 Gilroy, Paul (1993:17). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 - 25 Gilroy (1993:2-3).
 - 26 Clifford, James (1997:252). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 - 27 Clifford (1997:267).
 - 28 Clifford (1997:253).
 - 29 Clifford (1997:252).
 - 30 Gilroy (1993:308).
 - 31 Cook-Lynn, Elizabeth (1996:63). *Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays: A Tribal Voice*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
 - 32 Frankenberg and Mani (1992:480).
 - 33 Frankenberg and Mani (1992:480-481).

- 34 Grewal, Inderpal et Caren Kaplan (1994). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press ; Penrose, Jan (1993). Reification in the name of change: the impact of nationalism on social constructions of nation, people and place in Scotland and the United Kingdom. Dans Peter Jackson et Jan Penrose (éd.). *Constructions of Race, Place and Nation*. London: UCL Press: 27-49; Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London et New York: Verso; Hall, Stuart (1994). Cultural identity and diaspora. Dans P. Williams et L. Chrisman (éd.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York, NY: Columbia University Press: 392-403.
- 35 Anderson (1991).
- 36 Anderson (1991); Warren, Kay (1992:189-219). Transforming memories and histories: The meanings of ethnic resurgence for Mayan Indians. Dans Alfred Stepan (éd.). *Americas: New Interpretive Essays*. New York, NY: Oxford University Press.
- 37 Nixon, Rob (1997:69-88). Of Balkans and Bantustans: Ethnic cleansing and the crisis in national legitimation. Dans Anne McClintock, Aamir Mufti, et Ella Shohat (éd.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- 38 Penrose (1993); Nixon (1997).
- 39 Hall, Stuart (1996). When was 'the postcolonial?' Thinking at the limit. Dans Iain Chambers et Lidia Curti (éd.). *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, mentionné dans Weaver (1998:14).
- 40 Venne, Sharon (1998). *Our Elders Understand Our Rights: Evolving International Law Regarding Indigenous Rights*. Theytus Press.
- 41 Le Camp, Lorraine (1998). Terra Nullius/Theoria Nullius—Empty Lands/Empty Theory: A Literature Review of Critical Theory from an Aboriginal Perspective. Manuscrit non publié, Département de sociologie et des études de l'équité en éducation, Institut d'études pédagogiques de l'Ontario.
- 42 Cook-Lynn (1996:88).
- 43 Sunseri (2005).
- 44 Razack (2004:10, 14). Sherene Razack a élaboré la théorie selon laquelle une façon critique d'ignorer les relations de pouvoir existe lorsque les individus assument qu'ils peuvent se tenir à l'écart des relations hiérarchiques sociales, et sont donc innocents de toute complicité dans les structures de domination. Elle a aussi remarqué que les individus sont souvent impliqués dans une « course vers l'innocence » où ils mettent l'accent uniquement sur leur propre subordination et ne tiennent pas compte de la façon dont ils peuvent en même temps être complices d'autres systèmes de domination. Lorsque nous ne tenons pas compte de la façon dont les systèmes d'oppression s'imbriquent, il est relativement facile de nous concentrer sur notre propre oppression et de choisir d'ignorer les privilèges que nous avons par rapport à d'autres individus.
- 45 Walker, James W. St. G. (1997). « Race, » *Rights and the Law in the Supreme Court of Canada: Historical Case Studies*. Osgoode Society for Canadian Legal History et Wilfred Laurier University Press.
- 46 Backhouse, Constance (1999). *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950*. Osgoode Society for Canadian Legal History et University of Toronto Press.
- 47 Hill, Daniel G. (1981:10, 63-64). *The Freedom Seekers: Blacks in Early Canada*. Toronto, ON: Stoddart Publishing; Walcott, Rinaldo (1997:35-36). *Black Like Who? Writing/Black/Canada*. Toronto, ON: Insomniac Press; Mensah, Joseph (2002:46). *Black Canadians: History, Experiences, Social Conditions*. Halifax, NS: Fernwood Press.
- 48 Paul, Daniel N. (2000:182-184). *We Were Not the Savages: A Mi'kmaq Perspective on the Collision between European and Native American Civilizations. 21st Century edition*. Halifax, NS: Fernwood. Le peuple Mi'kmaq a combattu les Anglais pendant plus d'un siècle, tout le long de la côte est, avec les autres nations de la Confédération Wabanaki.

Au moment des traités de paix du 18^e siècle, une intense campagne d'extermination a été lancée par la Couronne Britannique en 1744, 1749 et 1756, incluant l'offre de primes pour les scalps d'hommes, de femmes et d'enfants Mi'kmaq, et accompagnant une politique de « terre brûlée » pour affamer les survivants, le refus absolu d'octroi de terres pour les réserves pendant plus d'un siècle après avoir affirmé le contrôle militaire en 1763, et finalement, la propagation des épidémies concomitantes qui a presque mené le peuple Mi'kmaq à l'extinction. Daniel Paul note qu'en 1843, il restait seulement 1 300 membres d'un peuple dont les nombres avaient été évalués entre 30 000 et 200 000. L'intervalle le plus concentré des efforts d'extermination, fut celui qui précéda immédiatement l'installation des Loyalistes, Blancs et Noirs, en Nouvelle-Écosse.

49 Mensah (2002:47).

50 Miller, J. R. (1989:190-194). *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*. University of Toronto Press; (Stonechild et Waiser, 214-237); Carter, Sarah (1997:186-193). *Capturing Women: The Manipulation of Cultural Imagery in Canada's Prairie West*. McGill-Queen's University Press. La mise en place de lois sur la mobilité, la surveillance des réserves par la Police montée du Nord-ouest, la mise hors la loi de cérémonies spirituelles, et d'autres politiques qui renforcèrent le joug de « l'Agent des sauvages », la désignation erronée de vingt-huit groupes de Cree en tant que traîtres et les politiques de famine mises en œuvre contre eux, la pendaison d'un groupe de huit hommes Cree et l'emprisonnement de cinquante autres d'entre eux qui accompagna la pendaison de Louis Riel et l'écrasement des Métis, la négation des droits matrimoniaux et la désignation des femmes autochtones comme prostituées, dans une tentative de les exclure des colonies blanches : toutes ces actions ont été nécessaires pour assujettir les peuples autochtones des prairies.

51 Dua, Enakshi (2002). 'Race' and Governmentality: The Racialization of Canadian Citizenship Practices. Dans Debi Brock (éd.). *Making Normal: Social Regulation in Canada*. Harcourt Brace.

52 Pour les Canadiens juifs, voir Canadian Jewish Alliance, *Annual Report, 1917* (Rapport annuel du Congrès juif canadien, 1917). Pour les Canadiens japonais, voir *Winnipeg Free Standard*, p. 1, juin 1916.

53 L'Accord a fait l'objet d'un débat intense, en particulier les articles sur l'autonomie gouvernementale des Autochtones. Ces articles furent d'abord remis en cause par les associations féministes autochtones, puis par les groupes féministes nationaux, car ils étaient perçus comme remettant potentiellement en cause les droits des sexes dans les communautés autochtones, l'Accord donnant potentiellement aux gouvernements autochtones la possibilité de ne plus adhérer à la *Charte des droits et libertés*. Étant donné que la Charte était vue comme une protection des droits des femmes autochtones, donner des pouvoirs gouvernementaux aux communautés autochtones était perçu comme une menace potentielle envers les femmes autochtones. Il fut argué que l'autonomie gouvernementale mentionnée dans l'accord était un nouveau droit plutôt que la reconnaissance et l'affirmation d'un droit existant, et pouvait donc être contestée. La plate-forme de l'organisation nationale féministe, le Comité national d'action, déclara donc que « l'Accord de Charlottetown est un marché de dupes pour les femmes autochtones ». De toute évidence, le Comité national d'action ne mesura pas l'importance de l'Accord par rapport à la décolonisation des Autochtones. Au contraire, les droits des sexes furent vus comme primordiaux, même dans le contexte du gouvernement autonome autochtone. En 1992, les Canadiens votèrent contre l'Accord. Au niveau national, cinquante-quatre pour cent des votes exprimés furent contre l'Accord.

54 Persky (1998:20).

Les personnes de couleur et les traités

Si l'on considère les récentes manifestations des activistes comme un signe, il semble y avoir un désir grandissant de solidarité entre le peuple autochtone et le peuple non autochtone de couleur.¹ Des raisons logiques expliquent ce désir, car ces deux communautés peuvent partager des discussions instructives sur l'influence du racisme dans nos vies et nos communautés. De ces conversations découle le potentiel pour développer de nouvelles stratégies de résistance et de renouvellement, lequel est ancré fermement dans nos expériences de vie avec l'injustice raciale. Je reconnais que le désir de solidarité doit être le sujet d'analyses : jusqu'à quel point ces solidarités se propagent-elles? Quelles sont les circonstances qui les engendrent? Qui les crée et les maintient? Il s'agit de questions importantes sur lesquels se pencher, car l'étude des mécanismes de solidarité entre le peuple autochtone et le peuple non autochtone de couleur nous permettrait de mieux comprendre comment les politiques « décoloniales » et antiracistes sont *mises en place* dans un contexte de racisme généralisé et de discours d'inclusion et de tolérance tant prisés par notre démocratie libérale. Cependant, l'objectif de ma présente rédaction est beaucoup plus simple. Dans cet article, j'offre un argument simple, dirigé vers les autres personnes de couleur qui, comme moi, souhaitent reconnaître et ébranler la violence coloniale qui a mené aux pensionnats indiens, reconnaître que ceci n'est pas qu'un facteur rattaché au racisme que nous vivons. Notre appartenance à cette terre est rendue possible par des traités. Par conséquent, nous avons la responsabilité de reconsidérer nos stratégies de justice sociale en gardant les traités en tête. Nous avons joué un rôle crucial dans la formation de la nation, mais il s'agit d'une nation de pionniers, dont les frontières prennent de l'expansion pour absorber le peuple autochtone sans attacher d'importance à leur souveraineté.

Les stratégies de confrontation du racisme que les personnes de couleur (soit le « notre » et le « nous » dans cet article) appliquent doivent refléter ces réalités. Nous devons aussi reconnaître notre implication dans les procédés coloniaux, même s'ils nous affectent (et nous compromettent) grandement. Les stratégies que nous utilisons actuellement pour confronter le racisme généralisé, lesquelles étiquettent nos communautés comme étant distinctes de la nation ou sans conséquence pour son bien-être, sont par conséquent insuffisantes pour répondre à cette violence spécifique dirigée envers le peuple autochtone. Sans succomber à la paralysie associée à la culpabilité ou l'apitoiement sur soi, laquelle redirige l'attention donnée pour combattre l'oppression vers des façons de se donner bonne conscience, nous devons reconnaître notre position conflictuelle à titre d'immigrants marginalisés et citoyens de traité.

Pouvoir et complicité

Les changements de pouvoir pèsent dans nos vies; notre identité découle donc du pouvoir. D'un point de vue antiraciste féministe, Sherene Razack écrit qu'elle ne peut

pas s'exprimer avec confiance au sujet de « l'expérience de femme », car il n'existe pas d'expérience unique, ni de femme universelle.² Nous naviguons tous à travers différents contextes de pouvoir qui nous mettent dans une position de subordonnés, complices ou opprimés, de manière complexe et souvent imprévisible. Par conséquent, une femme peut à la fois être subordonnée et oppresseuse.

Par exemple, imaginez une immigrante de couleur qui, une fois au Canada, devient à la fois « travailleuse étrangère temporaire », « sous-employée », « minoritaire » et « immigrante ». Non seulement son identité change au rythme des forces instables qui l'entourent, lui demandant de fournir des réponses partielles et variées, mais ces changements de configuration du pouvoir créent aussi des communautés, des réseaux de connaissances, des moments historiques et des traditions changeants. Ces relations sont parfois productives; elles lui aident à obtenir un sentiment de [communauté,] d'identité et de justice, mais parfois elles sont abusives. Peu importe, couche après couche, elles empiètent sur son identité par rapport aux autres.³

Cette idéologie d'une personne innocente, non souillée par le pouvoir, n'existe pas. Razack écrit que « lorsque nous poursuivons des relations hiérarchiques instables, nous pouvons commencer à prendre conscience de notre *implication* dans la subordination des autres femmes. »⁴ Elle souligne qu'en raison de la nature interactive du pouvoir, même ceux et celles parmi nous qui visent l'harmonie avec le pouvoir et la justice sont grandement impliqués dans l'oppression des autres.

Cela ne signifie pas que les efforts investis dans la justice sociale sont futiles, ou que le pouvoir est tellement relatif que son abus ne veut fondamentalement rien dire; cette reconnaissance nous pousse à cesser de chercher à nous innocenter, pour plutôt nous pencher sur les dynamiques du pouvoir qui nous entoure et qui nous influence. De plus, cela expose la nature du procédé du pouvoir et de l'oppression, dans lequel les marginalisés sont appelés à assurer la domination des autres, et l'oppression est réalisée de manière institutionnelle et individuelle. La justification du déni de leur responsabilité personnelle en raison du manque d'action directe personnelle ou ancestrale ne sera pas acceptée ici. Même si mes ancêtres ne jouaient pas un rôle direct dans l'établissement des pensionnats indiens, j'en suis tout de même leur bénéficiaire. Bien que le pouvoir en jeu a été socialement fabriqué, il s'agit d'une réalité matérielle indéniable. En d'autres termes, le pouvoir et les hiérarchies du pouvoir *comptent* de manière immédiate et viscérale; nous devons donc diriger notre attention sur les contextes du pouvoir qui nous attribuent simultanément le statut de marginal et dominant. L'exposition du pouvoir et de l'oppression ont des moyens de *procéder* qui, de fait, ne sont pas des états. Ceci donne la possibilité de s'ouvrir à la justice et constitue un élément potentiellement productif à partir duquel travailler.

Lorsque j'étais à l'école, un professeur a demandé aux étudiants non autochtones de souligner les privilèges dont nous pouvions profiter au Canada.⁵ Cette tâche a été difficile pour moi, car je voyais plus de fardeaux que de privilèges. Je pensais à la violence raciste, à l'aliénation, aux plafonds de verre, à la politique de pure forme, et aux accusations de fondamentalisme et de terrorisme. Malgré le fait que je continue

d'être témoin et victime du racisme sous diverses formes, je bénéficie des privilèges des pionniers. Le droit de gagner sa vie à partir de la terre, de construire une maison (physique ou métaphorique) partout dans le pays, et d'être un citoyen ne sont que quelques exemples des privilèges des pionniers. Ces privilèges proviennent des traités conclus avec les nations autochtones. Sans cette reconnaissance, les pionniers n'auraient pas eu le droit de construire des maisons, se gouverner, se déplacer librement ou gagner leur vie ici. Le peuple autochtone et non autochtone sont, comme J.R. Miller explique, « pas près de partir ». ⁶ Il presse les politiciens de respecter ce fait, et de mettre de côté leurs polémiques pour favoriser la coopération. « De plus, ils feraient une énorme faveur au pays en soutenant les efforts pour éduquer le public non autochtone au sujet des droits des traités, par le biais de l'enseignement public et de la réforme scolaire. » ⁷ En résumé, les pionniers sont aussi des « gens de traité », même si selon la logique populaire, les traités concernent uniquement les autochtones. Je vais bientôt souligner comment certains philosophes et érudits sur la politique indigène expliquent les traités et les relations issues de traités, mais avant, j'aimerais porter votre attention sur les façons dont l'on mentionne et l'on traite les relations et la pluralité dans la nation canadienne à propos des pensionnats indiens.

Les excuses du Premier ministre relativement aux pensionnats indiens sont signe qu'il faut prendre collectivement notre part de responsabilité dans ces excuses et les efforts de réconciliation, et elles marquent une ouverture sur les discussions au sujet de la communauté, la responsabilité collective, et l'étendue des excuses offertes. Voici les mots du Premier ministre Stephen Harper : « [...] au nom du gouvernement du Canada et de tous les Canadiens et Canadiennes, je me lève devant vous, dans cette chambre si vitale à notre existence en tant que pays, pour présenter nos excuses aux peuples autochtones pour le rôle joué par le Canada dans les pensionnats pour indiens. » Il a ensuite apporté son soutien à la Commission de vérité et de réconciliation dans l'éducation de la nation à propos des pensionnats indiens en déclarant qu'« il s'agira d'une étape positive dans l'établissement d'une nouvelle relation entre les peuples autochtones et les autres Canadiens et Canadiennes, une relation basée sur la connaissance de notre histoire commune, sur un respect mutuel et sur le désir de progresser ensemble, avec la conviction renouvelée que des familles fortes, des communautés solides et des cultures et des traditions bien vivantes contribueront à bâtir un Canada fort pour chacun et chacune d'entre nous. » ⁸ Le Premier ministre propose rien de moins que de fonder une nouvelle relation qui respecterait la distinction de nos communautés, nos familles, et nos cultures. Monsieur Harper nous a donc promis un nouveau départ irrésistible, mais il manque à son engagement envers cette nouvelle relation et, comme le soulignent Chrisjohn et Wasacase, l'idéologie de son gouvernement est comparable à celle qui a institutionnalisé les pensionnats indiens. ⁹ De plus, le langage d'harmonie et de tolérance mentionné par M. Harper rappelle le langage de l'inclusion multiculturelle, et contourne le besoin d'un profond changement structurel qui permettrait le respect d'un réel engagement dans une bonne relation. Comme l'a noté Razack, on ne peut pas reconnaître les différences sans confronter la domination. ¹⁰

La relation entre l'État et le peuple non autochtone de couleur est profondément riche, marquée par une inégalité structurellement consacrée. Avant la diffusion de travaux novateurs sur les conflits historiques pour la citoyenneté et la reconnaissance nationale,¹¹ il était possible de croire, à tort, que les personnes de couleur constituaient un ajout récent à la fibre nationale. En effet, lorsqu'une personne non autochtone de couleur fait l'objet d'un discours public, c'est souvent à l'intérieur du cadre multiculturel, lequel ignore la diversité historique du Canada et l'énorme déséquilibre de pouvoir qui l'a forgée. Le multiculturalisme est un contrat social libéral sur la tolérance des différences culturelles à l'intérieur d'une nation. Par contre, la tolérance n'est pas de l'antiracisme, et n'effacera pas le racisme.¹² L'antiracisme demande une analyse des manières dont l'oppression raciale est systématiquement intégrée dans le but de les dénaturiser et nous rapprocher de sa déstabilisation. Autrement dit, ses yeux sont rivés sur le pouvoir, tandis que le multiculturalisme se tourne vers l'harmonie culturelle sans changement systémique impératif. Le multiculturalisme permet à la nation de demeurer reconnaissable et intact. Il ne permet pas la justice raciale ou une relation nouvelle et juste avec le peuple autochtone.

Malgré les échecs officiels du multiculturalisme, on a souvent demandé aux personnes de couleur de fournir une belle image d'harmonie raciale et culturelle à une nation forgée par l'oppression. Mais cette image est mince; un grand nombre de théoriciens critiques sur la race le souligne,¹³ le Canada est une nation de pionniers, enracinée dans les idéologies coloniales de gouvernance, de méthode de tenure, et de loi. En effet, la colonisation est une matrice mondiale (à l'époque, ils disaient que le soleil ne se couchait jamais sur l'Empire britannique), et beaucoup de personnes non autochtones de couleur proviennent de nations profondément marquées par ce patrimoine. Par la migration, nos ancêtres et nous-mêmes avons prêté serment au Canada et à la Reine d'Angleterre. Il s'agit d'une position très conflictuelle parce que la colonisation des nations à travers le monde s'est faite au nom de l'Empire européen, en particulier l'Empire britannique. Non seulement il est terriblement ironique de quitter une nation détruite par le colonialisme pour ensuite prêter serment à son chef, mais aussi cette situation nous pousse à considérer les différentes relations avec l'État, qui met de côté le peuple autochtone et le peuple non autochtone de couleur (les met de côté sans les mettre en opposition). Le peuple non autochtone de couleur n'a pas de souveraineté sur cette terre. Bien que notre connexion avec cette terre est importante, elle n'est pas essentielle à notre langue, nos histoires, nos systèmes de connaissance, et nous-mêmes. De plus, il est important de mentionner que nous n'avons pas conclu de traité avec l'État du Canada; nous nous sommes soumis à l'autorité de l'État, même si nous pouvons le contester. Ce n'est pas le cas avec les nations autochtones, lesquelles ont été liées à l'État canadien, et antérieurement aux empires coloniaux, par le biais de traités.

Relations issues de traités

La manifestation de la domination au Canada survient lors de l'imposition des équivalences qui, en réalité, met en valeur les différences entre la souveraineté des Premières nations et l'ethnie, la langue et les droits culturels des autres minorités. Le langage d'une relation État-à-État est souvent utilisé pour communiquer la souveraineté intacte des Premières nations, et pour distinguer leur position unique vis-à-vis l'État, mais ce langage est complexe. Le nationalisme et la souveraineté sont souvent compris en termes eurocentriques, et tiennent pour acquis que leurs définitions sont universelles, alors que les variations sont parfois inférieures au «vrai» nationalisme ou à la «vraie» souveraineté. Ce n'est tout simplement pas le cas. La souveraineté et la nationalité autochtones sont distinctes et affirmées dans les traités conclus avec les nouveaux-arrivants européens.

Pour les Premières nations, le geste d'accommodation et d'inclusion nationales n'effleure même pas les problèmes fondamentaux liés à l'imposition d'une structure pionnière nationale dans une relation État-à-État existante. James (Sakéj) Youngblood Henderson, érudit et citoyen de la nation Chickasaw, se base sur la position fondamentale que les traités formés entre les Premières nations et la Couronne britannique affirment la souveraineté des Premières nations. Selon M. Henderson, l'imposition du nationalisme pionnier canadien sous forme de citoyenneté canadienne menace de compromettre la souveraineté autochtone, car elle «transforme la terre sacrée des nations autochtones» en un élément dans lequel la différence ethnique est paradée au service de «l'auto-félicitation et de l'individualisme euro-canadien.»¹⁴ Monsieur Henderson écrit que :

Ces souverainistes *sui generis* sont la loi ancienne de la terre, et ils sont imprégnés des héritages, des langues et des lois autochtones. Ils étaient distincts des traditions européennes d'aristocratie et de souveraineté. Ils reflètent une vision distincte sur la façon de vivre harmonieusement avec la terre et avec d'autres peuples à partir de consentement et de collaboration. La diversité à l'intérieur de la souveraineté autochtone révèle une génération d'ordres holistiques conçus pour être consensuels, interactifs, dynamiques et cumulatifs... Ils sont intimement intégrés dans la vision du monde, dans les cérémonies et les histoires autochtones, comme l'expriment la structure et les médias de la langue et de l'art autochtones. Ils révèlent ce que sont les Premières nations, leurs croyances, les expériences qu'ils ont vécues, et leurs façons d'agir. En gros, ils révèlent la croyance humanitaire des autochtones en la liberté et l'ordre.¹⁵

Les politiques autochtones exercent une philosophie relationnelle que Georges Sioui, historien Huron-Wendat, décrit comme des philosophies «circulaires».¹⁶ Les philosophies circulaires reconnaissent la nature inter-relationnelle de l'homme et de la terre, des animaux, de l'eau, de l'esprit et des plantes. Ces philosophies ont créé le besoin d'établir des traités pour formaliser ces relations et s'assurer qu'elles soient bien traitées. Tout comme un cercle n'a pas de fin, un traité est un procédé qui doit être établi et réaffirmé. C'est récurrent. De cette manière, il est toujours possible de corriger des relations négligées ou de rectifier la situation de ceux qui ont fait l'objet d'abus.

Contrairement au mythe de pionnier stipulant que les Autochtones ignoraient tout des pratiques de traités avant que les Européens leur enseignent les rudiments, ce sont plutôt les nouveaux-arrivants européens qui ont eu besoin d'apprendre les pratiques de traités autochtones. Les traités entre les nations autochtones et européennes étaient gouvernés par La chaîne d'alliance (communiquée dans le Gus-Wen-Tah, ou traité du wampum à deux rangs). Selon David McNab, historien métisse :

La chaîne d'alliance est un concept autochtone sur les relations dans leur totalité qui inclut, entre autres, les cultures, la diplomatie et le commerce. Cette chaîne, adoptée par les Hollandais, les Français et ensuite les Anglais, était à l'origine forgée en fer et ensuite en argent; il s'agissait d'une métaphore pour le partenariat, ou l'alliance, symbolisant un accord sacré entre les nations autochtones et européennes sur tous les sujets relatifs à leur relation mutuelle.¹⁷

La paix, le respect et l'amitié étaient la base de tous les traités suivants, ou comme M. McNab le décrit, « il s'agissait du point de rencontre d'origine. »¹⁸ La chaîne d'alliance garantit que tous les traités réaffirment cette relation, et elle communique la récursivité du procédé de traités; laissée à elle-même, la chaîne ternira. Inversement, une chaîne lustrée est le signe d'une bonne relation issue de traités.

Les traditions et les histoires entourant les traités existent pour éduquer les gens sur les relations qu'engendre un traité et exprimées par celui-ci. Ce sont des relations sacrées. Stan McKay, révérend et modérateur Cri, décrit la signification spirituelle d'un traité : « les discussions à propos des traités étaient au sujet du partage de la terre, ce qui nécessitait une préparation comprenant beaucoup de prières. Les trois parties comprenaient les négociations entourant un traité. Les négociations impliquaient le Créateur, le représentant de la Reine, et les peuples autochtones. »¹⁹ Monsieur McKay note que l'implication du monde spirituel dans le procédé de traité a été effacée par la société pionnière, laquelle voyait, à tort, le traité comme un moyen pour une partie puissante d'imposer des accords à une partie comparativement impuissante. C'est une vision paralysante, diminutive et extrêmement populaire du concept de traité. Une telle vision ne reconnaît pas les pratiques de traité comme une part vitale de la vie spirituelle et politique des Autochtones, ni en tant que voie de la plus haute importance pour les actions politiques historiques et contemporaines des Autochtones. La dénégation de la signification des traités dans les philosophies et les pratiques politiques des Autochtones correspond à un acte de colonisation.

Les traités en tant qu'élément de solidarité

Les pensionnats indiens ont été institutionnalisés en prétendant qu'ils servaient au gouvernement pour respecter ses obligations issues de traités. John Tootoosis, citoyen Cri et président fondateur de la Federation of Saskatchewan Indian Nations, explique que, lors de la conclusion des traités avec les pionniers, les chefs autochtones ont demandé à ce que leurs enfants soient éduqués selon les méthodes des pionniers, de sorte que les générations futures puissent « compétitionner

équitablement. »²⁰ Le gouvernement a répondu à cette demande avec les pensionnats indiens. « Le gouvernement a violé l'esprit et l'intention de cette promesse (envers les Autochtones) de la plus haute importance. 'L'éducation' fournie était une subordonnée immédiate au procédé de conversion et à l'endoctrinement religieux. »²¹ Les pensionnats indiens, comme d'autres stratégies gouvernementales de génocide culturel et de violence coloniale, ont grandement affecté les relations issues de traités entre les Premières nations et la Couronne. Dans ce contexte, le retour aux traités en tant qu'élément pouvant engendrer les actions coopératives risque de provoquer un retour à des pratiques abusives semblables, mais cela jetterait aussi un regard critique sur les mécanismes coloniaux appliqués pour diminuer les traités et les utiliser comme écran pour cacher le génocide. Un engagement envers de bonnes relations issues de traités amène un élément critique pour défier le quotidien et les activités institutionnalisées du pouvoir qui ont mis en place et conservé les pensionnats indiens. Après tout, de bonnes relations issues de traités ne seront jamais maintenues à partir d'un statu quo.

La Couronne représente les intérêts du peuple non autochtone dans les traités avec les nations autochtones, mais comme je l'ai mentionné, la Couronne a violé les droits des citoyens de couleur (durant toute l'histoire du pays, la citoyenneté a été accordée exclusivement aux Blancs), malgré les promesses d'inclusion multiculturelle. Nous, les personnes de couleur, avons défié métaphoriquement et littéralement les frontières de l'État canadien, et nous reconnaissons que l'État n'est pas un élément naturel et immuable, mais plutôt un concept susceptible aux changements (incrémentiels et glaciaux).

Dans un effort pour cerner et analyser le rôle du colonialisme en tant que mécanisme structurel des oppressions au sein des nations pionnières, certains antiracistes ont fait part de leur responsabilité envers la souveraineté des nations autochtones.²² Cet engagement envers la souveraineté autochtone constitue un outil pratique pour joindre les efforts déployés pour défier la race et le racisme dans les débats politiques autochtones, mettant en avant-plan l'importance de décoloniser et de restaurer la souveraineté autochtone. Il s'agit d'un travail utile et intelligent; cependant, compte tenu la colonisation des systèmes de connaissance autochtone et l'échec historique du peuple non autochtone à apprécier la profondeur et l'étendue des philosophies autochtones, on ne peut pas présumer que les antiracistes (dont je fais partie) comprennent la souveraineté autochtone dans le sens autochtone du terme. Je ne dis pas que les connaissances autochtones sont impossibles à comprendre; je dis que l'idéologie coloniale est envahissante.

La souveraineté est un concept débattu entre les philosophes et les activistes autochtones. Selon Aileen Moreton-Robinson, érudite et activiste,²³ citoyenne de la nation Quandamooka, la souveraineté *est importante* de manière matérielle, inclusive, publique, politique et culturelle. Elle questionne les façons dont la souveraineté et les politiques autochtones sont représentées et utilisées de manière

opportuniste par les institutions politiques et culturelles des pionniers, ainsi que par ceux qui détiennent le pouvoir. Taiaiake Alfred, philosophe politique de Kanien'kehaka, remarque la diminution des connaissances et des systèmes politiques autochtones, et nous avise que la notion de souveraineté autochtone est souvent jumelée à son semblable européen, y compris les notions corollaires d'état, de gouvernance et de frontières.²⁴ Cette stratégie coloniale suggère que les systèmes politiques et de connaissances autochtones sont des dérivés des systèmes européens, ce qui nuit beaucoup à l'utilisation décoloniale de la souveraineté. Andrea Smith, une érudite Cherokee et activiste féministe, reconnaît l'utilisation et l'abus colonial de la souveraineté, mais elle soutient que le concept ne doit pas être relié à la définition européenne.²⁵ Elle milite pour une compréhension autochtone de la souveraineté, laquelle n'est pas étatique, ni hiérarchique, mais qui prend conseil auprès des femmes activistes autochtones qui expriment une vision claire, inclusive, relationnelle et spirituelle de la souveraineté. La souveraineté est un concept contesté et urgent sur le plan politique, et la complexité de ces débats suggère que lors des discussions entre activistes autochtones et non autochtones à propos de la souveraineté, ils ne parlent pas de la même chose.

Je suis en faveur d'une organisation qui fonde les intérêts partagés pour un traité, et les relations issues des traités, sur un engagement mutuel envers la souveraineté parce qu'un traité est la base des relations et de l'appartenance des non autochtones à cette terre, et non parce que la souveraineté est inaccessible à partir des versions coloniales, sans que cela n'affecte les traités. Les traités et la souveraineté ont tous deux fait l'objet de violence coloniale soutenue. Les traités sont importants pour le peuple non autochtone de couleur et les politiques antiracistes, car la condamnation des pensionnats indiens, la critique des excuses et les demandes d'indemnité sont basées sur ceux-ci. De plus, les traités constituent un élément que l'État a tenté de s'approprier et de rendre futile. Il est important d'utiliser les traités pour former des liens de solidarité entre le peuple autochtone et le peuple non autochtone de couleur, car ceci donne la possibilité de développer des éléments discursifs, à partir desquels nous pouvons amorcer l'exploration de notre relation mutuelle, à l'intérieur d'un état pionnier et raciste.

Nous pourrions commencer à développer cet élément discursif en explorant les raisons pour lesquelles les personnes de couleur ont été mises à l'écart, ou peut-être oubliées, dans les relations issues de traités entre la Couronne et les nations autochtones. Ceci est une autre façon de demander pourquoi le pouvoir colonial écarte le peuple non autochtone de couleur de nos relations avec le peuple autochtone. En théorie, la Couronne représente les intérêts de notre (personnes de couleur) peuple. Par conséquent, nous sommes déjà en relation avec les peuples autochtones. Le fait que la *majorité* de notre peuple ignore ce point reflète la stratégie dominante de nous inclure (ou peut-être de nous absorber) lorsqu'il en convient au statu quo, et c'est certainement favorable au statu quo de présenter l'image d'une nation pionnière repentante, mais unifiée et d'une stabilité exemplaire. Une nation

pionnière stable est une nation qui résiste au développement d'une bonne relation, issue de traités, avec les nations autochtones. Du côté marginalisé des pionniers de cette relation, l'État canadien a besoin d'un important changement. L'inclusion multiculturelle nous a été présentée comme le remède, mais elle ne procure qu'un soulagement superficiel, et non un changement substantiel. Par conséquent, nous devons résister au langage de conciliation vide et à la parade des différences ethniques. Les traités sont suffisamment adaptables pour survivre à de telles critiques et reconstitutions du côté des pionniers; les traités conclus entre les nations autochtones et les Hollandais, par exemple, ont été transférés aux intérêts impériaux subséquents. Les actions antiracistes et les personnes de couleur doivent continuer à défier la dichotomie entre les Autochtones et les Blancs qui envahit la littérature et qui «blanchit» les personnes de couleur de l'établissement des états pionniers.

Dans ce cas, qu'est-ce qu'une personne de couleur peut faire? Selon moi, l'élément critique est de nous concentrer sur la décolonisation des traités. En d'autres termes, nous devons cesser de porter notre attention sur la compréhension des traités en tant qu'artefacts historiques basés sur les notions de justice et de libertés telles que définies par les Européens, pour nous concentrer sur les philosophies autochtones sur les traités, lesquelles préconisent un procédé visant à *établir et conserver* de bonnes relations. Nous, les personnes de couleur, devons rejeter le mythe que les traités ne nous concernent pas. Ce n'est pas notre terre parce que le Canada nous a ouvert ses portes, mais parce que les nations autochtones ont autorisé les pionniers à gouverner leurs terres. En dernier lieu, nous devons nous identifier en tant que citoyens de traités, et refuser les stratégies libérales de tolérance et d'inclusion des différences, au détriment de la tâche plus difficile d'effectuer des changements formateurs. Après tout, les traités sont les éléments dans lesquels on y négocie le pouvoir.

Notes

- 1 Lors de ma rédaction, la division de Toronto du réseau activiste «Defenders of the Land» se prépare pour la «Indigenous Sovereignty Week 2010: Indigenous Resistance and Renewal», du 21 au 28 novembre 2010. Cet événement tiendra un atelier nommé «Indigenous Solidarity for People of Colour». Il existe d'autres réseaux travaillant pour établir des solidarités entre le peuple autochtone et le peuple non autochtone de couleur. Par exemple, INCITE!, un réseau féministe et activiste formé de femmes de couleur et de femmes autochtones à travers Turtle Island, se concentre sur la formation de solidarité pour contrer la violence.
- 2 Razack, S.H. (1998:159). *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 3 Sehdev, R.K. (2010:118). Lessons from the bridge: On the possibilities of anti-racist feminist alliances in Indigenous spaces. Dans L. Simpson et K. Ladner (éds.). *This Is an Honour Song: Twenty Years since the Blockades*. Winnipeg, MB: Arbeiter Ring Publishing: 105-123.
- 4 Razack (1998:159).
- 5 Je serai pour toujours reconnaissante envers Patricia Monture d'avoir transformé sa classe en un espace de rêve anticolonial créatif.
- 6 Miller, J.R. (2009:306). *Compact, Contract, Covenant: Aboriginal Treaty-making in Canada*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 7 Miller (2009:306).

- 8 Le 11 juin 2008, à Ottawa, Ontario, le Premier ministre Stephen Harper a présenté des excuses complètes au nom des Canadiens relativement aux pensionnats indiens. Extrait de : <http://pm.gc.ca/fra/media.asp?id=2149>
- 9 Chrisjohn, R. et T. Wasacase (2009). Half-truths and whole lies: Rhetoric in the 'Apology' and the Truth and Reconciliation Commission. Dans G. Younging, J. Dewar, et M. DeGagné (éds.). *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*. Ottawa, ON : Aboriginal Healing Foundation: 219–229.
- 10 Razack (1998).
- 11 Pour des exemples, consultez : McKittrick, K. (2002). "Their Blood is There, and They Can't Throw it Out": Honouring Black Canadian geographies. *Topia: Canadian Journal of Cultural Studies* 7:27–37; Ward, W.P. (2002). *White Canada Forever: Popular Attitudes and Public Policy Toward Orientals in British Columbia* (3^e éd.). Montréal, QC: McGill-Queen's University Press.
- 12 Bannerji, H. (1997). Multiculturalism is ... anti-anti-racism: A conversation with Himani Bannerji. *Kinesis*: 8–9.
- 13 Consultez : Bannerji, H. (2000). *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto, ON: Canadian Scholar's Press, Inc.; Razack, S.H. (2002). Introduction: When place becomes race. Dans S.H. Razack (éd.). *Race, Space, and the law: Unmapping a White Settler Society*. Toronto, ON: Between the Lines Press: 1–20; Stasiulis, D. et R. Jhappan (1995). The fractious politics of a settler society: Canada. Dans D. Stasiulis et N. Yuval-David (éds.). *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage: 95–131.
- 14 Henderson, J.S.Y. (2002:416). Sui Generis and Treaty Citizenship. *Citizenship Studies* 6(4):415–440.
- 15 Henderson, J.S.Y. (2008:21). Treaty governance. Dans Y.D. Belanger (éd.). *Aboriginal Self-Government in Canada: Current Trends and Issues* (3^e éd.). Saskatoon, SK: Purich: 20–38.
- 16 Sioui, G. (1999). *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*. (Trans. J. Brierley). Vancouver, C.-B.: University of British Columbia Press.
- 17 McNab, D. (1999:8). *Circles of Time: Aboriginal Land Rights and Resistance in Ontario*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- 18 McNab (1999:11).
- 19 McKay, S. (2008:110). Expanding the dialogue on truth and reconciliation—In a good way. Dans M. Brant Castellano, L. Archibald, et M. DeGagné (éds.). *From Truth to Reconciliation: Transforming the Legacy of Residential Schools*. Ottawa, ON: Aboriginal Healing Foundation: 103–115.
- 20 Cité dans Goodwill, J. et N. Sluman (1984:27). *John Tootoosis*. Winnipeg, MB: Pemmican Publications.
- 21 Goodwill et Sluman (1984:27).
- 22 Consultez : Lawrence, B. et E. Dua (2005). Decolonizing antiracism. *Social Justice* 32(4):120–143; Thobani cité dans Khan, S. (2007). The fight for feminism: An interview with Sunera Thobani. *Upping the Anti: A Journal of Theory and Action* 5. Tiré le 6 décembre 2010 du site suivant : <http://uppingtheanti.org/journal/article/05-the-fight-for-feminism>; Razack (2002); Razack (1998); Nicoll, F. (2004). Reconciliation in and out of perspective: White knowing, seeing, curating and being at home in and against indigenous sovereignty. Dans A. Moreton-Robinson (éd.). *Whitening Race: Essays in Social and Cultural Criticism*. Canberra, AU: Aboriginal Studies Press: 17–31; Nicoll, F. (2000). Indigenous sovereignty and the violence of perspective: A white woman's coming out story. *Australian Feminist Studies* 15(33): 368–386. doi:10.1080/713611981
- 23 Moreton-Robinson, A. (2007). Introduction. Dans A. Moreton-Robinson (éd.). *Sovereign Subjects: Indigenous Sovereignty Matters*. Crows Nest, AU: Allen & Unwin: 1–11.
- 24 Alfred, T. (2009). *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto* (2^e éd.). Don Mills, ON: Oxford University Press.
- 25 Smith, A. (2008). *Native Americans and the Christian Right: The Gendered Politics of Unlikely Alliances*. Durham, NC: Duke University Press.

Apprendre à franchir les barrières : Un dialogue interculturel

Introduction

Le 11 juin 2008, j'ai assisté à la retransmission en direct des excuses du gouvernement canadien aux Premières nations, aux Métis et aux Inuits du Canada à l'Alternator Gallery for Contemporary Art à Kelowna, territoire de la nation Sylix, en Colombie-Britannique. L'atmosphère était chargée d'émotion et d'espoir, car je me trouvais assise parmi des artistes médiatiques, des cinéastes, des travailleurs culturels, des conservateurs et des décisionnaires canadiens ou étrangers, autochtones et non autochtones. Cette après-midi-là, j'ai eu l'impression de vivre l'un des moments historiques du Canada. Je garde notamment en tête le discours poignant de Beverly Jacobs, présidente de l'Association des femmes autochtones du Canada. Tout en acceptant les excuses du premier ministre Harper, Mme Jacobs a posé une question directe : « Que fera le gouvernement actuel pour aider nos peuples? »¹ La franchise de la présidente a révélé le dilemme inné de la rhétorique consistant à aller de l'avant et à franchir les barrières culturelles entourant les excuses du Canada.² Elle accuse non seulement le gouvernement canadien, mais également l'ensemble des politiques des pertes intergénérationnelles subies par les peuples autochtones. La question de Mme Jacob m'a semblé être un examen public des intentions du gouvernement : le gouvernement était-il disposé à aller au-delà d'un modèle simpliste d'excuses et de pardon à un modèle où la Commission de vérité et de réconciliation des pensionnats indiens a également établi un processus de transformation qui s'est engagé vers une critique fondamentale du colonialisme au Canada?³ J'ai constaté que la réalité multiculturelle de la société canadienne était curieusement omise des excuses. Ces excuses se présentaient plutôt sous la forme d'une relation binaire simple entre les colons européens (les responsables) présentant des excuses et demandant pardon aux Premières nations, aux Métis et aux Inuits (les victimes) pour leurs actions commises dans le passé. Alors que le processus de réconciliation se concentre sur le traumatisme intergénérationnel subi par les survivants des pensionnats indiens et leurs familles⁴, il a minimisé la responsabilité collective des peuples non autochtones au Canada, dont les fondements sont aussi intrinsèquement liés à la Couronne. Ainsi, en oubliant des excuses les points de vue plus récents et multiraciaux des immigrants, le gouvernement a préféré amorcer le processus de vérité et de réconciliation uniquement pour répondre aux actions commises dans le passé. Il a fait abstraction des barrières coloniales systémiques qui restreignent toujours la possibilité d'établir des dialogues et des collaborations interculturels parmi les Autochtones, les non autochtones et les immigrants et renforcent les conflits et les attitudes nonchalantes du public.

Retour à l'Alternator Gallery, où l'ambiance est radicalement différente. Une communauté diverse composée d'artistes, de spécialistes, d'universitaires et d'organisations s'est réunie ici pour assister à la conférence et au festival de quatre jours de l'Alliance des arts médiatiques indépendants. La conférence, intitulée « En terrain commun »⁵, a rendu hommage à l'histoire des pratiques des arts médiatiques autochtones au Canada. La conférence a mis en exergue l'ampleur, la diversité et la complexité au sein des pratiques des arts médiatiques autochtones et a souligné l'importance de ces contributions dans l'art médiatique et visuel contemporain canadien. Les discussions en groupe et les événements sociaux entourant le colloque ont facilité les occasions formelles et informelles d'apprendre, de discuter, d'échanger des idées et des stratégies, ainsi que les conversations sur des sujets portant sur la pratique des arts médiatiques au Canada à partir d'un cadre autochtone. La mobilisation des perspectives interculturelles sur les pratiques des arts médiatiques a encouragé le respect et l'empathie mutuels. Ce que le gouvernement n'est pas parvenu à faciliter d'un point de vue institutionnel s'est produit à petite échelle et à un niveau local. Cela a renforcé mes convictions dans le potentiel de l'art contemporain pour éviter la complaisance de la bureaucratie et des structures établies de discrimination. Le potentiel de production culturelle à innover, guérir et créer d'autres lieux d'organisations et de collectivité a changé de manière irrévocable ma compréhension de cette nécessité. Cela m'a poussé à prendre conscience de ma responsabilité intergénérationnelle en tant que jeune artiste, écrivaine et conservatrice. « En terrain commun » a imaginé une société canadienne différente, une société dans laquelle la répartition excessive et inégale des avantages et inconvénients systémiques parmi les colons, les immigrants et les Autochtones, était analysée de manière critique et ses répercussions reconnues par un large public. En tant que récente migrante originaire d'Inde, cette conférence m'a permis d'ouvrir les yeux sur la complexité et les différences des expériences du colonialisme et de la marginalisation subis entre une personne d'origine autochtone et moi-même, même si nous portons le même nom « Indiens ». Cela m'a poussée à réévaluer mon rôle au sein de la société canadienne entre la culture euro-américaine dominante et la culture autochtone. Les immigrants perpétuent-ils l'héritage brutal du colonialisme établi par les colons européens lorsqu'ils arrivent au Canada? Les communautés autochtones et les immigrants peuvent-ils travailler ensemble à l'établissement d'un cadre de décolonisation qui transforme le paysage social, politique et culturel et nous permet de coexister sereinement avec les cultures dominantes dans la dignité et le respect mutuel?

Les Asiatiques du sud et les Autochtones symbolisent les complexités de la coexistence entre les communautés autochtones et non autochtones au Canada. Même si les deux communautés portent le même nom, leurs histoires et expériences d'« indiénitude » ou de « quiddité indienne » diffèrent largement. Le terme « Indien » est lourd de sens au Canada, étant donné qu'il est inextricablement lié aux crimes douloureux commis par le régime colonial pour assimiler et aliéner les Premières Nations, les Métis et les Inuits

au Canada et à l'instauration du ministère des Affaires indiennes, des pensionnats indiens au Canada en 1860, et finalement à la *Loi sur les Indiens* en 1876. Les barrières socio-économiques systémiques, la perte intergénérationnelle et le déplacement des cultures, des communautés et des identités persistent toujours au sein de la société canadienne d'aujourd'hui. Les Asiatiques du sud ont migré au Canada depuis le début de XX^e siècle étant donné que les sujets coloniaux britanniques avant l'Inde, le Pakistan, et le Bangladesh s'étaient érigés en tant qu'états souverains. Ils subissent également les répercussions de la perte culturelle et intergénérationnelle, de la fragmentation et de la marginalisation dans une société fondamentalement coloniale et raciste. Au fil des années, la politique en matière d'immigration au Canada s'est considérablement développée et se reflète dans la réalité multiculturelle des centres urbains. Selon Statistique Canada, les Asiatiques du sud constituent le plus grand groupe d'immigrants. Alors que la présence des Asiatiques du sud a été largement acceptée dans la culture populaire traditionnelle, après le 11 septembre, les mesures de sécurité aux frontières et la suspicion se sont accrues, et les réfugiés économiques, de guerre, et environnementaux et les pauvres immigrants subissent toujours des discriminations sur le plan racial et socio-économique s'ils arrivent à entrer au Canada. Des parallèles et des différences existent entre les idées et les expériences de déplacement et de marginalisation, de demeure et d'appartenance, de traditions culturelles et de continuité qui façonnent l'expérience contemporaine des migrants d'Asie du Sud et des Autochtones au Canada. Pourtant, j'ai constaté avec



Installations du haut, du centre et du bas : Afshin Matlabi, *Natives* (2009) (vue de face); Ali Kazimi, *Shooting Indians: A Journey with Jeff Thomas* (vue arrière); et Bonnie Devine, *New Earth Braid* (2009). Œuvres présentées lors de l'exposition *Crossing Lines: An Intercultural Dialogue* (2009-2010).

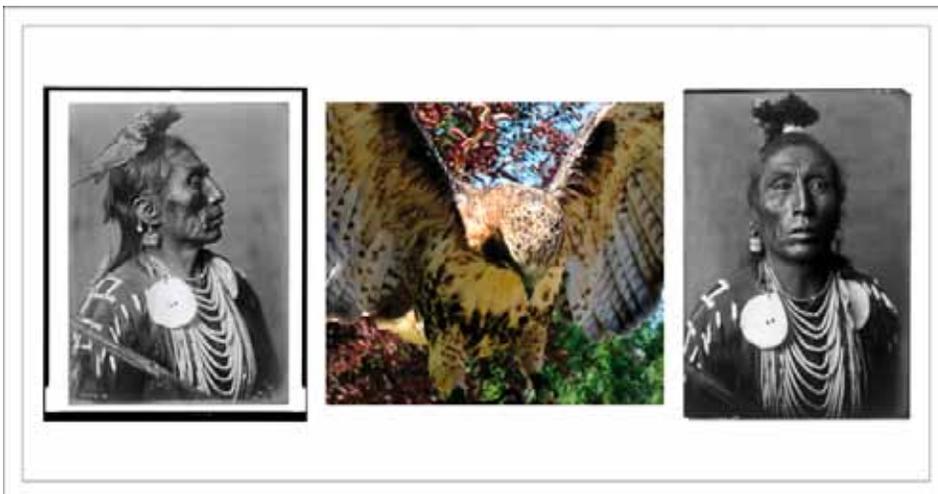
étonnement que les perspectives d'interactivité ou de partage de connaissance étaient limitées entre les communautés immigrantes et autochtones et que les infrastructures gouvernementales n'étaient pas suffisantes pour faciliter ces processus. Par conséquent, il me semble possible d'établir un dialogue interculturel basé sur les répercussions du colonialisme et de la discrimination entre les deux communautés. En m'inspirant du rassemblement de Kelowna, je me suis demandé s'il était possible d'organiser des événements pour sensibiliser le public et renforcer la solidarité, la confiance et l'empathie des uns envers les autres.

En 2009, j'ai eu la possibilité d'organiser une exposition à la galerie Glenhyrst Art Gallery of Brant, située près du Territoire des Six nations de la rivière Grand où réside une communauté massive d'Asiatiques du sud. Portée par mon goût pour une autre société, qui serait consciente et engagée, et fondée sur les valeurs et les principes culturels autochtones, lors de la conférence En terrain commun, j'ai voulu que cette expérience illustre mes pratiques en matière de conservation. J'ai mis au point un cadre thématique pour l'exposition qui s'est rapporté à l'histoire, la culture et la démographie de la ville et ai exploré les possibilités de développer la compréhension, la confiance et la solidarité mutuelles, à travers des dialogues interculturels entre les immigrants d'Asie du sud et les Autochtones du Canada.

Lorsque je me suis mise à travailler sur cette exposition, les histoires complexes du Territoire des Six Nations de la rivière Grand m'étaient inconnues. J'étais gênée lorsque je parlais du projet, et, surtout, j'avais du mal à employer un langage approprié sans utiliser de jargon ou de rhétorique. J'ai effectué en grande partie mes recherches et j'ai appris à ce sujet grâce à mes longues conversations informelles avec les artistes qui ont participé à *Crossing Lines: An Intercultural Dialogue*⁶. À mesure que j'apprenais sur l'histoire de Brantford et des Six Nations à partir des points de vue des Autochtones et des non autochtones, j'ai vaincu ma gêne d'être une étrangère et mon incapacité à mieux comprendre l'histoire canadienne. L'exposition finale a analysé les questions des liens et des conflits et des points d'accord et de divergence qui existent entre les communautés dites « Indienne » au Canada. J'ai invité huit artistes d'origine autochtone et d'Asie du Sud pour explorer la possibilité de créer des dialogues interculturels en examinant les idées de perte et de déplacement grâce à leurs diverses expériences. Dans la partie suivante, je vais discuter des œuvres d'art réalisées par chacun des artistes et de leurs stratégies pour renforcer les dialogues interculturels.

Ré-imaginer les Indiens

Lorsque le réalisateur indien Ali Kazimi et le photographe iroquois Jeff Thomas se sont mis à travailler sur *Shooting Indians: A Journey with Jeff Thomas* en 1997, la photographie a été leur langue commune. Dans le film, Ali Kazimi transporte le spectateur vers un voyage intime à travers la pratique artistique de Jeff Thomas, tout en utilisant une approche autobiographique qui révèle l'itinéraire personnel de Kazimi en tant qu'immigrant d'Asie du Sud. Le plus intéressant a été le témoignage



Jeff Thomas, *A Conversation with Edward S. Curtis, #7 Medicine Crow Wearing a Hawk Hide Headdress* (Crow Nation c. 1908) (2009).

franc de Kazimi sur ses idées fausses quand il a commencé à travailler sur le film. En effet, ce film permet d'établir un dialogue entre un artiste immigrant et un artiste autochtone, ce qui n'avait pratiquement jamais été exploré. Leur collaboration porte sur les limites du langage et des représentations stéréotypées qui encadrent la présence (et l'absence) des expériences des Autochtones et des immigrants dans la grande histoire canadienne. Après avoir visité le Territoire des Six Nations de la rivière Grand en compagnie de Thomas, Kazimi remarque que, même s'il s'est rendu compte que ses préjugés n'étaient pas fondés en allant à la réserve, il a constaté une disparité et une désillusion économiques étonnantes. Kazimi reconnaît que grâce à ses conversations avec Thomas, il a mieux compris et respecté les expériences des Premières Nations, des Métis et des Inuits. Entre-temps, l'engagement continu de Thomas à l'égard de l'œuvre d'Edward Curtis, photographe et cinéaste du XX^e siècle dont l'héritage artistique constitue les prémices du film, crée un précédent de la recherche critique dans les canons de l'histoire canadienne. L'approche *dialogique* de Kazimi et de Thomas crée un cadre d'interrogation sur les manières existantes de voir et de réfléchir sur les itinéraires personnels. Ensemble, ils développent une représentation sensible des contradictions de l'«indiénitude» à travers l'histoire personnelle de Kazimi et de l'ensemble de l'œuvre de Thomas.⁷ *Shooting Indians* est un film documentaire canadien primé qui met au défi les formes et les moyens établis de représentation des cultures des immigrants et des Autochtones. Alors que le paysage culturel canadien a considérablement changé depuis que Kazimi et Jeff ont commencé à travailler sur le film en 1984, la question des stéréotypes, l'effacement systémique, et les conflits sont toujours d'actualité.

Shooting Indians: A Journey with Jeff Thomas m'a aidé à comprendre la stratégie pour établir des dialogues interculturels permettant de renforcer la confiance et le respect



Animose 1: Greg Staats,
Animose, 1996-ongoing

mutuel. Ce film a formé le point d’ancrage de cette exposition. En tant qu’immigrante de la nouvelle génération et praticienne culturelle, j’ai senti qu’il était important de souligner et de revenir sur la discussion amorcée par le duo dans cette exposition. En fait, l’approche dialogique développée par les artistes à travers la création du film a également formé l’un des principes fondamentaux de la pratique photographique de Thomas.

Crossing Lines présente un nouveau travail à partir des jalons de Thomas, la série de photographies continue intitulées *A Conversation with Edward S. Curtis*, dans lesquelles il a replacé les clichés de l’œuvre en 20 volumes de « The North American Indian »⁸ de Curtis dans un contexte contemporain. Dans son œuvre *A Conversation with Edward S. Curtis, #7 Medicine Crow Wearing a Hawk Hide Headdress (Crow Nation c. 1908)* (2009), Thomas assemble un triptyque de trois photographies : deux représentations historiques par Curtis de Medecine Crow portant une parure de bijoux et une carcasse de faucon sur sa tête, clichés pris à partir de vues différentes (vue de profil et avant), lesquelles encadrent une photographie récente d’un faucon prise par Thomas dans une réserve d’oiseaux à Coaldale, en Alberta. La coiffe en peau de faucon fait référence aux pratiques autochtones consistant à vénérer les animaux pour leurs caractéristiques particulières. Le faucon symbolise les qualités reconnues de l’oiseau, telles que la rapidité, l’agilité, et de la vision précise, lesquelles sont toutes extrêmement précieuses pour un chasseur et guerrier, comme Medecine Crow. Les photographies de Curtis semblent saisir la fierté de son modèle dans son patrimoine culturel dans l’arête de son nez légèrement relevé sur la photo de profil et la clarté de son regard droit dans le portrait de face. En plaçant la photographie récente du faucon au centre, on peut interpréter le triptyque de Thomas comme un symbole de l’importance et de la nécessité des systèmes de savoirs autochtones pour soutenir notre environnement dégradé d’aujourd’hui. Medecine Crow symbolise aussi la continuité des différents flux de connaissances autochtones qui font partie de notre quotidien et constituent notre culture contemporaine. En projetant le film de Kazimi dans la même pièce, directement en face des photographies de Thomas mesurant

Animose 2; Greg Staats,
Animose, 1996–ongoing



environ 16 pieds de long dans la galerie, j'ai voulu souligner l'importance continue de leur dialogue interculturel dans le discours de l'art visuel contemporain.

Une autre forme de dialogue est apparue dans le dessin d'Afshin Matlabi *Natives*, où l'artiste explore, à partir du point de vue des immigrants, l'absence de connaissances sur les Autochtones et les subjectivités dans l'histoire culturelle dominante. En identifiant ces lacunes à travers des représentations et des mauvaises représentations des peuples autochtones et des immigrants dans la culture populaire, Matlabi dépeint deux personnages aux gestes spécifiques qui attirent l'attention du spectateur dans l'œuvre. Le personnage sur le côté droit du dessin est représenté avec un bras sur sa tête adoptant une position issue d'une danse traditionnelle indienne, *Bharatanatyam*, où la gestuelle de la main ou *mudras* constitue une part intégrante du vocabulaire de la danse. En représentant le personnage sans son costume traditionnel, Matlabi résiste à la catégorisation facile et aux conclusions simplistes des spectateurs au sujet de l'identité culturelle de la danseuse. Le personnage à côté d'elle a les mains ouvertes, gestuelle qui peut être interprétée comme un symbole d'amitié et de paix chez certains peuples autochtones. Nous pouvons également interpréter cette gestuelle comme un signal universel pour arrêter la marginalisation des deux communautés immigrantes et autochtones par le regard condescendant de la culture dominante. Le titre de l'œuvre *Natives* fait aussi référence aux histoires communes et différentes et aux traumatismes intergénérationnels de la colonisation subis par les communautés d'Asie du Sud et autochtones. En se servant du crayon et de l'encre sur le papier, Matlabi remplit l'arrière-plan de son dessin à grande échelle avec d'innombrables tracés multidirectionnels. En particulier, les tracés erratiques et en caractères gras entre les personnages suscitent l'attention du spectateur, comme ils semblent rompre le flux linéaire de couleur dans le reste du dessin. Il me semble que ces tracés multidirectionnels symbolisent un besoin d'ébranler les idées et les préjugés en façonnant les identités et les cultures des Asiatiques du sud et des Autochtones dans l'histoire dominante. La distance entre les personnages, qui prennent des positions spécifiques et apparemment différentes, peut être interprétée comme une tentative

de l'artiste de reconnaître la complexité qui entoure les relations des Autochtones et des migrants au Canada. En même temps, en réfléchissant sur les similitudes brutales historiques de l'exotisation et la fétichisation des cultures autochtones et des Asiatiques du sud par le regard colonial, le personnage au premier plan de Matlabi faisant référence aux gestes autochtones démontre son plaidoyer pour recadrer le discours dominant culturel à partir d'un point de vue autochtone.

Recadrer le regard est également le thème central de l'artiste ojibway Bonnie Devine, qui explore de manière métaphorique la complexité des relations entre les communautés autochtones et non autochtones. *New Earth Braid* est composé de roseaux recueillis auprès des rives de la rivière Grand, à Six Nations et de la périphérie de Brantford, lesquels sont employés pour créer une tresse d'environ 12 pieds de long représentant la tradition orale, les cultures et les traditions des Autochtones qui font partie du pays. Grâce à ces simples roseaux, Devine fait référence aux histoires non écrites des systèmes de savoirs autochtones et à l'esprit de collaboration des peuples autochtones qui a permis aux migrants et aux colons de survivre et de s'épanouir dans un pays étranger. Dans la société contemporaine, le tressage signifie différentes traditions associées au travail des femmes, tel que la vannerie, un aîné tressant les cheveux d'un enfant, la pratique des adolescents de se faire des amis. Lors de mes conversations avec l'artiste, j'ai appris que Devine associait aussi le *New Earth Braid* au conseil des Three Fires et son patrimoine culturel du travail comme un moyen d'incarner les valeurs de diligence, de compassion, et de courage, pour que l'on parvienne à créer des bases des discussions interculturelles.

Roy Caussy examine les récits multiples et incomplets qui forment les témoignages canoniques de l'histoire du Canada. Il crée des gravures de trois plaques qui commémorent les trois moments les plus importants de l'histoire de Brantford : la *Haldimand Proclamation* en 1784, le pensionnat de l'institut Mohawk créé en 1831 et fermé dans les années 1970, et la fondation de la ville de Brantford en 1877. Chaque plaque représente un point de vue et une approche très distincte de l'histoire et de la culture de la région. En les regroupant au sein d'une galerie, Caussy clarifie simplement les disparités socio-économiques, culturelles et politiques qui persistent au sein de la culture canadienne contemporaine. Il juxtapose ces gouffres profonds avec une installation sonore mélodique, dans laquelle il a enregistré les voix des étrangers qu'il a rencontrés dans les rues de Brantford, afin de développer une harmonie résonante composée de plusieurs voix et programmée pour s'activer toutes les sept minutes. Chaque fois que le morceau sonore démarre, la galerie se remplit d'un sentiment de familiarité et d'intimité. Dans le *Three-part Harmony* (2009), Caussy souligne la sérieuse nécessité de réinventer et retravailler sur le discours simpliste dominant qui perpétue l'aliénation et la marginalisation des peuples autochtones et des nouveaux arrivants dans le courant dominant.

L'artiste outaouais Ehren « Bear Witness » Thomas subvertit les grands récits de la colonisation dans la culture populaire dans sa dynamique vidéo *Strange Homelands*:

Part Two. En réfléchissant sur le narcissisme et le détachement de notre culture de surconsommation avec de multiples histoires et paradigmes de la vision, de l'écoute et de la compréhension, Thomas juxtapose des séquences personnelles avec des scènes de films hollywoodiens, de dessins animés de Disney, de musique populaire, et de jeux vidéo. Il met au défi les cadres linéaires et polarisants dans le courant dominant, à travers sa pratique dynamique des arts médiatiques, tout en se basant sur ses subjectivités autochtones. Dans la vidéo de Thomas émane un sentiment d'urgence à réfuter les récits de totalisation et à modifier le grand récit accepté sur l'histoire et la culture nord-américaines pour créer un récit fondé sur les idéologies de justice sociale, de liberté et de paix.

Entre-temps, Yudi Sewraj, d'origine guyanaise et d'Asie du Sud, traite des notions de perte, de déplacement, et de doutes de l'histoire culturelle dominante dans son installation vidéo *Nineteen Seventy-Eight* (2009). L'installation est composée de trois éléments majeurs : deux séries de vidéos, l'une projetée sur des vieux écrans de télévision et l'autre projetée sur le mur, placés sur les côtés opposés d'une caisse opaque en bois empêchant le spectateur de voir l'installation en une seule fois. *Nineteen Seventy-Eight* attire l'attention sur les éléments spatiaux et temporels de l'œuvre, ouvrant la voie à de multiples subjectivités et réponses. Il y a des petites ouvertures des deux côtés de la caisse qui permettent au public de regarder à l'intérieur et d'y trouver un canapé abandonné. Les vidéos, qui diffusent une séquence d'objets domestiques trouvés, détruits et emportés, semblent établir un parallèle avec la perte de plusieurs récits et histoires qui ont été effacés par le grand récit du Canada. Dans la projection vidéo, Sewraj retourne le regard du spectateur sur lui-même en apparaissant dans la vidéo. Grâce à une stratégie mimétique pour critiquer les paradigmes et les pratiques acceptées de la vie quotidienne, un sentiment de malaise et d'aliénation est palpable dans les tentatives absurdes de Sewraj de reproduire les actions prosaïques d'un vieil homme qui apparaît sur un écran de télévision dans la vidéo. La vidéo dans une vidéo rompt aussi le sentiment d'origine ou d'authenticité qui pourrait légitimer le grand récit colonial prévalent qui a maintes fois conduit à des pertes violentes intergénérationnelles de la langue, de la culture et des traditions que les populations immigrées et autochtones ont subies.

L'expérience de perte et de migration illustre aussi la série continue de photographies en noir et blanc de l'artiste Ohsweken Greg Staats intitulé *Animose*. L'artiste s'est lancé dans cette série en 1996, dix ans après s'être établi à Toronto, comme un moyen d'affronter la perte de ses sentiments d'appartenance. L'étymologie du mot *Animose* vient de *anima*, qui signifie «souffle» ou «présence discrète», qui personnifie l'exploration de Staats sur les objets jetés à travers ses photos. En privilégiant leur présence dans le paysage urbain à travers ses photographies, cette série permet de comprendre différemment les villes et les modes de vie au Canada et est associée aux objets trouvés et oubliés qu'il a vus dans la rue, les arrêts de bus, et les parcs. Voici quelques exemples : deux tapis étendus sur le trottoir, un monticule de débris entassés sur le trottoir et dans la rue, un journal sur une chaise camouflée entre

des troncs d'arbre, et deux tas de fagots jetés dans la rue. Toutes ces photographies dégagent une forte présence et un équilibre dans leurs nouveaux milieux. Ces photographies incarnent la sérénité et la vitalité des traditions orales et les systèmes de connaissances qui ont été intrinsèques au développement de la culture canadienne. Elles symbolisent également l'importance de reconnaître la présence des traditions orales, des cérémonies et des symboles des cultures et des expériences des Premières nations, des Métis, des Inuits au Canada, et constituent un premier pas vers l'établissement des dialogues interculturels et de la confiance vis-à-vis des communautés d'immigrants et de colons.

Pas vers l'avenir

Dans son analyse du discours de réconciliation actuelle, la chercheuse et spécialiste Paulette Regan a déclaré « nous restons coincés dans une attitude de déni et de culpabilité face aux erreurs commises dans le passé, dans laquelle nous compliquons les problèmes des peuples autochtones et les considérons comme malades à force de chercher des solutions juridiques et bureaucratiques pour régler une longue liste de «problèmes des Indiens» et de «revendications historiques». En agissant de la sorte, nous détournons l'attention du «problème des colons» [et] de notre propre complicité dans le maintien du statu quo colonial. »⁹ Tout en critiquant les préjugés latents dans les structures institutionnalisées d'interactivité entre les cultures, Paulette Regan souhaite que les communautés non autochtones s'impliquent dans les récits révélés par la Commission de vérité et de réconciliation, toutes deux responsables de l'élaboration d'un cadre efficace permettant de sensibiliser le public et de déstabiliser la mentalité coloniale de la culture dominante. Les dialogues interculturels peuvent offrir un espace commun pour l'autoréflexivité, l'écoute et l'apprentissage des multiples histoires, expériences et récits qui restent méconnus pour la plupart. Grâce à sa série d'œuvres photographiques, Greg Staats reconnaît que ces subjectivités autochtones doivent être le point de départ de toute forme de dialogue interculturel. L'approche dialogique, facilitée à petite échelle et à un niveau local, devient cruciale pour surmonter les excuses superficielles présentées par le gouvernement qui n'a pas reconnu les répercussions dévastatrices des injustices passées et qui perdurent aujourd'hui. Pour les nouveaux arrivants au Canada, ces possibilités peuvent notamment aider à mieux comprendre les complexités de l'histoire canadienne, et à trouver d'autres moyens de s'impliquer dans la culture canadienne contemporaine.

En somme, les œuvres présentées à *Crossing Lines: An Intercultural Dialogue* tentent d'ébranler l'histoire culturelle dominante qui « méconnaît » et ne respecte pas [et nie] les histoires orales, les cultures et les traditions légales des peuples autochtones. »¹⁰ D'un point de vue minoritaire, les subjectivités des immigrants et des Autochtones des artistes sont fondées sur les notions de perte et de déplacement, qui constituent le point de départ à l'établissement de dialogues interculturels à travers l'exposition. Cette perspective remet en question la mentalité coloniale et les récits

hégémoniques d'une histoire nationale qui légitimise les disparités et les privilèges socio-économiques qui existent entre les Autochtones, les immigrants et les colons. L'exploration de la possibilité des dialogues permet également aux artistes (et à moi-même) de ré-imaginer la société canadienne contemporaine en se basant sur la collectivité, la communauté et le respect mutuel.

Avec du recul, *Crossing Lines: An Intercultural Dialogue* a été une expérience enrichissante, un exercice utile, et le début de mon analyse sur les stratégies d'apprentissage par le dialogue et la collaboration. Dans le processus, j'ai beaucoup appris sur ma gêne lorsque je recherchais les concepts pour cette exposition. En effet, j'ai pris de plus en plus conscience de ma connaissance limitée sur la complexité de l'histoire, des récits et des traditions des diverses communautés et nations autochtones. J'ai compris que mon rôle et mes responsabilités en tant que nouvelle immigrante au Canada était en constante évolution, tour à tour bénéficiaire, puis auteure, des privilèges coloniaux socio-économiques du cadre dominant, d'une part tirant profit, par exemple, des avantages offerts aux immigrants instruits de la classe moyenne, et d'autre part, soumise aux lois discriminatoires et indiscutables des mêmes structures. J'ai appris comment parler de mon savoir et de mon manque de connaissances avec humilité et honnêteté à force de discuter avec les artistes accomplis et émergents dans les expositions. La plupart d'entre eux savent comment élaborer des stratégies concertées et collectives pour renforcer la confiance et le respect mutuels. À petite échelle, cette exposition a cherché à créer une philosophie de communication qui a reconnu les luttes au sein des communautés autochtones et immigrantes et à renforcer la solidarité sur le plan personnel et humain.

Notes

- 1 Jacobs, B. (2008:6857). Canada. Parlement. Débats de la Chambre des communes (Hansard). 39^e législature, 2^e séance, Vol. 142, No. 110 (11 juin 2008). Ottawa, ON : Travaux publics et Services gouvernementaux Canada. Extrait le 7 décembre 2010 de : <http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=E&Mode=1&Parl=39&Ses=2&DocId=3568890>
- 2 Clark, T. and R. de Costa (2009). A Tale of Two Apologies. *Canada Watch*. Automne 2009:36 à 37,40. Extrait le 8 décembre 2010 de : <http://www.yorku.ca/robarts/projects/canada-watch/>
- 3 Regan, P. (2007). An apology feast in Hazelton: Indian residential schools, reconciliation, and making space for Indigenous legal traditions. Dans Commission du droit du Canada (ed.). *Indigenous Legal Traditions*. Vancouver, C.-B. : UBC Press: 40-76.
- 4 de Costa, R. (2009). Truth, Reconciliation and the Politics of Community: The Politics of Community and Identity: Learning from one another. University of Ottawa (May 20-22, 2009). Extrait le 25 novembre 2010 de : <http://www.sciencesociales.uottawa.ca/communities09/en/discussion.asp>
- 5 La conférence En terrain commun s'est tenue entre le 10 et le 15 juin 2008, et a été organisée en partenariat avec le Ullus Collective, un collectif des arts médiatiques autochtones de la région, et de la Alternator gallery à Kelowna, Colombie-Britannique.
- 6 *Crossing Lines: An Intercultural Dialogue* a été co-présenté par le centre SAVAC (South Asian Visual Arts Centre) et la galerie Glenhyrst Art Gallery of Brant du 29 novembre 2009 au 22 janvier 2010. Cette exposition s'est tenue à la galerie Glenhyrst Art Gallery of Brant à Brantford, en Ontario.

- 7 Francis, M. (2002). Reading the autoethnographic perspectives of Indians 'Shooting Indians.' *Topia* 7:5-26. Francis rend d'abord hommage au terme « indiénitude » à la page 11. Pour trouver d'autres discussions sur ce terme, voir : Lyman, C. (1982). *The Vanishing Race and Other Illusions: Photographs of Indians by Edward Curtis*. New York, NY: Pantheon Books en association avec Smithsonian Institution Press.
- 8 Les recherches de Thomas aux Archives nationales du Canada ont révélé que lorsque Curtis avait dépeint ses portraits, la plupart des Autochtones avaient perdu leurs moyens traditionnels de subsistance, à savoir la chasse et la pêche. La plupart n'avaient plus le droit de pratiquer leurs chants, leurs danses, et d'exercer leurs pratiques culturelles. Ainsi, lorsque Curtis a pris ces photos, il a permis aux modèles de se vêtir dans leur patrimoine culturel, lequel était nié par le régime colonial.
- 9 Regan (2007:44) [référence dans l'original supprimée].
- 10 Regan (2007:43).

Les peuples de couleur sont-ils aussi des colons ?

Dans leur article en 2005, « Décoloniser l'antiracisme » (Decolonizing Antiracism),¹ les spécialistes en études autochtones et critique raciale (Indigenous and critical race studies), Bonita Lawrence et Enakshi Dua soulignent « qu'il y a quelque chose de fondamentalement erroné dans la manière dont, dans notre propre pays, l'antiracisme ne débute pas avec, et ne reflète pas, la totalité de l'expérience vécue par les peuples autochtones — c'est à dire, avec le génocide qui a établi et maintient tous les états colons. »² Lawrence et Dua reprochent aux intellectuels et activistes anti-racistes et anti-coloniaux d'avoir ignoré et, de ce fait, gommé de leurs analyses et projets politiques les histoires, épistémologies, et revendications politiques des peuples autochtones. Elles affirment que les intellectuels et activistes anti-racistes et anti-colonialistes ont failli à mettre la présence et colonisation constante des peuples autochtones des Amériques au cœur de leurs analyses de race et de racisme. Elles argumentent que ces omissions ont limité la compréhension théorique et historique de race et de racisme, particulièrement dans le discours anti-raciste canadien, qui tend à rendre les peuples de couleur innocents de la colonisation constante des peuples autochtones. Même si les personnes de couleur ont été confrontées et sont toujours à confrontées à une marginalisation et exclusion au Canada, Lawrence et Dua soutiennent que les peuples de couleur se rendent encore complices de la spoliation des terres et de la domination coloniale constantes des peuples autochtones.

Le travail de Lawrence et Dua nous pousse à exercer une pensée critique envers la manière dont les personnes de couleur se rendent complices de la colonisation des peuples autochtones au Canada, un problème qui a souvent été limité à un débat « Colon blanc/Autochtone ». Depuis trop longtemps maintenant, les questions de discrimination et d'exclusion raciales auxquels les peuples de couleur font face au Canada ont été abordées comme une problématique séparée de l'héritage colonial qui affecte encore les expériences matérielles des peuples autochtones aujourd'hui. C'est comme si, du fait que les peuples de couleur font eux-mêmes face à la discrimination et l'exclusion au Canada, cela signifie d'une certaine manière qu'ils ne peuvent contribuer également à la colonisation des peuples autochtones. Ou, dans le cas des réfugiés qui fuient leurs pays d'origine pour échapper à des persécutions politiques, même s'ils bénéficient des mêmes avantages que les colons des vagues de peuplement, comment pouvons-nous leur reprocher de vouloir s'établir, alors que leur priorité principale réside dans le besoin fondamental de survivre? Dans son livre avant-gardiste *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*, publié en 2007, la spécialiste féministe et anti-raciste Sunera Thobani argumente avec véhémence que, malgré l'amplitude de leur déshumanisation et de leur exploitation, nous ne pouvons minimiser le fait que

les immigrants et réfugiés sont des participants et bénéficiaires du projet colonial du Canada, en particulier lorsqu'ils travaillent à atteindre l'égalité avec les sujets Canadiens descendant des premiers colons, plaçant ainsi leur statut politique au-dessus de celui des peuples autochtones, selon la théorie triangulaire de la hiérarchie raciale du Canada développée par Thobani.³ Mais la question selon laquelle les peuples de couleur sont des colons ou pas, est une question complexe qui nécessite plus que de simplement admettre ou reconnaître que les peuples de couleur sont des colons complices. Et de ce fait, même si je suis en accord avec le postulat central de Lawrence et Dua selon lequel les peuples de couleur sont des colons, j'ai quelques réserves quant aux implications de cet argument complexe.

Si les peuples de couleur sont des colons, sont-ils alors des colons dans le même sens que les premiers colons français et britanniques au Canada ? Et que signifie exactement « être un colon » ? Est-ce simplement un terme descriptif — celui donné dans le dictionnaire — ou ce terme apporte-t-il avec lui un héritage historique, qui diffère selon la race, la classe sociale, le sexe, l'orientation sexuelle et les compétences ? Doit-on l'aborder comme un concept monolithique unifié ? Ou peut-il être stratifié ? Les colons de différentes origines accèdent-ils au pouvoir par diverses avenues ? Mais encore plus compliquée est la question des colons de race mixte : si tous les Canadiens non-autochtones sont des colons, simplement parce qu'eux ou leurs ancêtres ont immigré au Canada, que dire alors des colons qui ont eu des ancêtres autochtones il y a longtemps dans le passé ? Un individu qui pourrait très facilement être qualifié de colon peut-il choisir de ne pas en être un ? J'admets que ce sont là des questions complexes, au vu de l'héritage raciste et sexiste laissé par les lois sur le mariage énoncées dans *la Loi sur les Indiens* qui étaient, et sont toujours, utilisées pour déterminer à qui est attribué le statut « d'Indien ».

Bien que je ne dispose pas de réponses toutes prêtes à ces questions difficiles, j'aimerais commencer à discuter de leurs implications, en m'interrogeant sur le fait de savoir si l'on peut facilement comparer un colon de couleur à un colon blanc. Je ne conteste pas le postulat principal de Lawrence et de Dua ; je ne cherche aucunement à minimiser la complicité des colons de couleur. Mais je m'intéresse, par contre, à ce que le concept de colon peut accomplir, et comment ce concept peut aider à reformuler les méthodologies et épistémologies utilisées par les intellectuels et activistes anti-racistes et anti-colonialistes pour augmenter nos connaissances et façonner le discours public au Canada — des étapes nécessaires à prendre en compte alors que nous travaillons à transformer les politiques et institutions au Canada dans le but de mieux reconnaître et soutenir pleinement les revendications des peuples autochtones pour l'indépendance nationale et culturelle.

Si être un « colon » signifie tout simplement être « canadien », comment les colons peuvent-ils alors tous être égaux alors que les Canadiens ne le sont pas tous ? Les colons de descendance britannique, française ou de toute autre descendance européenne bénéficient de la colonisation continue des peuples autochtones

à différents degrés, selon divers facteurs (époque où a eu lieu l'immigration, antécédents raciaux et héritage culturel, type d'accent français ou anglais du colon). Plus est un colon est « assimilé », plus il partage de caractéristiques physiques dominantes, de caractéristiques linguistiques et d'objectifs nationalistes caractéristiques de la société des colons et plus ce colon bénéficiera d'avantages matériels et d'opportunités qui lui permettront de devenir un citoyen canadien productif.⁴ Lawrence et Dua soutiendraient, non sans raison, que lorsque des peuples colons de couleur marginalisés organisent et demandent un accès égal aux droits et avantages en matière de citoyenneté, ils risquent de poser des revendications coloniales pour l'appartenance et le droit à des terres et à des ressources volées par le biais de traités territoriaux impériaux qui n'ont jamais été entièrement honorés et qui ont fait l'objet d'une interprétation juridique erronée, ceci principalement au profit des colons blancs. Mais je m'intéresse plutôt à la question de savoir comment nous pouvons comparer le statut colonial des peuples colons de couleur avec celui des colons blancs — comment pouvons-nous parler de colons en termes monolithiques alors que tout Canadien non-autochtone n'est pas forcément et avant tout seulement un colon ?

En examinant les écrits des colons blancs dans la littérature canadienne du dix-neuvième siècle, on peut entrevoir la façon dont les colons ont commencé à concevoir et à imaginer leur établissement et appartenance sur les terres des peuples autochtones. Cette période était également une période où l'administration coloniale et les négociations de traités de cession de terres donnaient priorité à l'acquisition et au contrôle des terres, plutôt qu'à la promotion de la paix et de l'amitié entre les colons et les autochtones, ce qui avait été à l'origine l'objectif principal de la *Proclamation royale de 1763*⁵. En comprenant les concepts touchant à la notion de colonisation par les Blancs pendant cette période de changements dans les relations Autochtones/colons, on peut mieux comprendre les relations Autochtones/colons contemporaines et identifier plus facilement les similarités et les différences entre les peuples de couleur de l'époque actuelle et les colons du dix-neuvième siècle.

La littérature canadienne du dix-neuvième siècle se focalisait particulièrement sur la narration de récits et la création d'images promouvant le mythe que les peuples autochtones étaient une race en voie de disparition, récits et images qui ont ensuite été rapidement supplantés par des récits et images de colons blancs *indigénisés*, *indigénisés* dans le sens qu'ils avaient la capacité de cultiver des attributs et compétences propres aux peuples autochtones⁶. Les intellectuels du monde littéraire ont expliqué le tropisme colonial de « l'Indien en voie de disparition » par le désir des colons blancs de faire disparaître l'image des peuples autochtones de la conscience nationale et de faire oublier le fait désarmant que les colons ne seraient jamais originaires de ces terres⁷. C'est pourquoi, afin d'appuyer leur droit d'occuper et de s'installer sur les territoires des peuples autochtones, les écrivains colons du dix-neuvième siècle ont, comme par hasard, promu l'image de colons ayant une

éthique de travail rigoureuse dans le but de s'indigéniser, alors qu'au même moment, les stéréotypes coloniaux décrivaient les peuples autochtones comme paresseux et manquant d'assiduité et de civilité. Les stéréotypes sur les peuples autochtones du Canada sont nés de la notion coloniale de *terra nullius* : lorsque les Français sont arrivés pour coloniser ce *Nouveau Monde* soit disant inhabité, ils ont présumé que, comme les Amérindiens menaient une vie de nomade, sans domicile fixe, « allant de pâturage en pâturage » comme « des bêtes dans les bois », on ne pouvait les qualifier d'habitants selon la loi européenne⁸. En d'autres mots, étant donné que l'on considérait les autochtones comme des êtres paresseux, non civilisés et des nomades qui ne cultivaient pas leurs terres pour en retirer un profit, ces récits de l'époque réaffirmaient les droits des colons blancs à ces terres dont les autochtones avaient apparemment négligé de s'occuper.

Les peuples de couleur s'engagent dans ce processus d'indigénisation lorsqu'ils cherchent à, ou dans certains, ont réussi à, atteindre un statut social plus élevé (mobilité sociale ascendante) tout en promouvant les mêmes récits de l'ère coloniale qui dépeignent les colons comme des individus ayant une éthique de travail rigoureuse et un fort esprit d'initiative, ceci aux dépens des revendications autochtones au nom de l'autochtonie. Les peuples de couleur « assimilés » évoquent parfois les mêmes valeurs de dur labeur et d'esprit d'initiative promues par les récits de l'ère coloniale pour justifier leur appartenance sur des terres autochtones ; de tels récits ainsi que les vicissitudes auxquels ces immigrants ont dû faire face, peuvent aider à promouvoir en faveur des colons de couleur, l'image de colons exemplaires qui ont travaillé dur pour surmonter leurs origines d'immigrants racialisés et ont réussi, ceci contre vents et marées. Mais ces portraits d'immigrants et de personnes de couleur modèles ayant réussi risquent également d'être utilisés pour mettre le blâme sur d'autres colons de couleur et autochtones marginalisés, sous prétexte qu'ils n'ont pas contribué à l'épanouissement de la société coloniale, ou pour reprocher à des minorités modèles de s'être approprié des emplois aux dépens des colons canadiens. Je vais à présent m'intéresser à un groupe particulier de colons pour continuer à examiner ces tensions.

Les travailleurs chinois « engagés » étaient décrits comme un groupe « minoritaire modèle » par la culture canadienne du dix-neuvième siècle. Les stéréotypes comparant les ouvriers chinois à des machines de travail hyper-productives, disposés à travailler pour presque rien, abondent dans les archives historiques, journaux, publications gouvernementales et débats sur l'immigration de l'époque. Ces stéréotypes *positifs* étaient cependant associés à des stéréotypes négatifs qui comparaient les colons chinois au « péril jaune »⁹ dans les représentations populaires courantes. En outre, les ouvriers chinois représentaient une menace sur le plan racial et moral envers la structure de la nation et une menace sur le plan économique, car ils s'approprièrent, disait-on,

des ressources qui appartenaient à la société coloniale blanche qui travaillait dur, alors qu'en fait, ces ressources appartenaient plus légitimement aux autochtones.

Par exemple, de 1870 à l'époque de la Grande Dépression, les responsables syndicaux ont fait pression sur le gouvernement pour qu'il mette en place des politiques raciales restrictives et discriminatoires, ceci afin de protéger le niveau de vie des travailleurs canadiens blancs ; les Asiatiques étaient décrits comme « une main-d'œuvre de moindre valeur qui représentait une concurrence injuste pour les Canadiens de race blanche¹⁰. » Plus récemment, en 1979, CTV a diffusé dans l'émission d'actualités W-Five, un documentaire raciste intitulé « *Campus Giveaway* » qui traitait d'un prétendu exode en masse de Canadiens blancs de programmes d'études menant à des emplois concurrentiels et lucratifs, tels que les études de pharmacie, de sciences informatiques, d'ingénierie et de médecine, ceci en raison de l'arrivée d'étudiants étrangers internationaux (qui étaient en fait représentés dans le film par des étudiants universitaires sino-canadiens¹¹). La notion de « péril jaune » a été à nouveau malheureusement remise à l'affiche plus récemment encore dans l'article « *Too Asian?* » publié dans le magazine *Maclean* en 2010, article qui traitait de ce qui était perçu comme un nombre d'inscriptions d'étudiants asiatiques trop élevé et d'une concurrence injuste entre les étudiants asiatiques et les étudiants de race blanche dans les universités canadiennes. Cet article, de Stéphanie Findlay et Nicholas Kohler, a entraîné un débat public très intense et des appels à l'action de citoyens sino-canadiens, d'intellectuels et d'activistes dans l'ensemble du pays, par le biais de blogs, d'articles de journaux, de forums de commentaires en ligne et de réunions au sein de la collectivité¹². Ces tensions raciales et classistes de longue date suggèrent qu'il existe plusieurs façons de représenter un colon en tant qu'« envahisseur ». Bien qu'ils se soient installés sur les terres des peuples autochtones et aient profité du déplacement des peuples autochtones, les colons chinois ont aussi toujours été considérés comme « étrangers » ou « venus d'ailleurs », des colons dans une situation instable qui menaçaient le gagne-pain des colons blancs *indigénisés*. Comme le montre ce genre d'analyse historique, les colons chinois ne peuvent pas être simplement comparés aux premiers colons britanniques et français, tant au niveau de la représentation qu'au niveau des expériences matérielles.

J'ai inclus le cas des pionniers chinois dans ma discussion, ceci pour plusieurs raisons, la première étant que les diverses représentations de la main-d'œuvre et de l'établissement des colons chinois dans la littérature et les arts visuels au Canada constituent le sujet principal de ma dissertation doctorale. Il m'intéresse d'explorer la manière de représenter la marginalisation et l'exclusion des peuples chinois dans l'histoire du Canada et de formuler un discours anti-raciste sans toutefois se baser sur l'histoire de l'exploitation et de l'oppression des autochtones au Canada. La deuxième raison est que, en tant que jeune chercheur universitaire, de sexe féminin, née d'immigrants sino-vietnamiens dans la région

connue sous le nom de *Central Alberta*, j'ai énormément profité de la signature du Traité n° 6¹³. Cet essai constitue une réflexion sur ma propre complicité en tant que colon racialisé de nationalité canadienne. Grâce à la signature du Traité n° 6, ma famille d'origine immigrante, a pu améliorer son statut socio-économique et nous envoyer à l'université, mon frère et moi. Bien que j'ai très certainement été personnellement victime de discrimination, tant raciale que sexuelle, tout au long de ma vie, je n'ai jamais eu à craindre de préjugés négatifs sur mon éthique de travail ou ma productivité de la part de mes employeurs, grâce à l'existence de stéréotypes *positifs* sur les Asiatiques les dépeignant comme des individus ayant une éthique de travail rigoureuse et exceptionnellement doués en mathématiques, stéréotypes qui exagèrent mes propres compétences physiques et intellectuelles. Étant donné l'iniquité des privilèges et des avantages dont a bénéficié ma famille suite à la signature de ce traité, je me suis engagée sur le plan politique et éthique, depuis le début de mes recherches universitaires, à démanteler les façons dont les communautés diasporiques utilisent le discours anti-raciste sur les colons de couleur, et les colons chinois en particulier, pour faire valoir leur droit d'appartenir et d'être accepté dans le pays.

Je me suis, non seulement inspirée des réflexions essentielles de Lawrence et Dua, mais j'ai également nuancé les façons dont l'arrivée des colons de couleur au Canada les a placés dans des relations coloniales avec les peuples autochtones. Je reconnais qu'en se fondant sur un concept monolithique du terme « colon », on court le risque de réduire les relations colons/Autochtones à des modèles de pensée binaire trop simplistes. Si nous reléguons tous les individus non autochtones dans une catégorie unique de « colons », risquons-nous alors d'effacer et d'amalgamer des récits et expériences quotidiennes de privilèges et de marginalisation qui sont les fondements de l'histoire des colons blancs et des colons de couleur ? Comme je l'ai précisé auparavant, les questions et points que j'ai évoqués jusqu'à présent ne sont pas censés atténuer la complicité des colons de couleur ; j'évoque plutôt ces points complexes dans le cadre d'un exercice solitaire dont l'objectif est de recouvrer le sens du terme « colon » dans le sens d'une identification politisée des colons blancs et des colons de couleur¹⁴. Il m'intéresse d'invoquer une conceptualisation anti-coloniale du terme « colon » qui reconnaît à la fois la complicité des non-autochtones dans le projet continu de colonisation du Canada et qui se montre solidaire des projets de décolonisation des peuples autochtones. Le fait de s'identifier comme un colon plutôt que comme un Canadien n'annule pas forcément les droits et avantages acquis par les colons suite à l'ère coloniale. Mais la sensibilisation de l'ensemble des colons au fait que les privilèges qu'ils ont acquis suite à l'ère coloniale ne sont pas des privilèges de fait ou mérités pourrait constituer la première étape de soutien à l'activisme autochtone dont le but est de lutter contre la dominance d'une société de colons.

Je conclus cet essai en citant un exemple venant de Nouvelle-Zélande/Aotearoa. *Pakeha*, le mot maori utilisé pour décrire les descendants des colons européens,

décrit aussi un système politique particulier en Nouvelle-Zélande, qui reconnaît les revendications de souveraineté du peuple maori et qui se fonde sur une conception révisionniste de l'histoire coloniale de la Nouvelle-Zélande, en tenant compte des revendications maori contre le racisme institutionnel au sein de la société néo-zélandaise¹⁵. Plus ou moins équivalent au terme « colon » au Canada, le mot maori *pakeha* a été source de contentions dans le cadre des politiques raciales en Nouvelle-Zélande. Dans les années 90, les non-Maori engagés dans une politique anti-raciste ont commencé à s'identifier comme *pakeha* à une plus grande échelle, alors que ceux qui s'opposaient au terme s'identifiaient comme « Néo-Zélandais ».¹⁶ À un certain moment, ce terme a généré une telle opposition qu'un membre du Parlement a fait appel pour que l'on bannisse l'usage de ce mot en public¹⁷.

J'ai invoqué l'exemple d'un concept politisé de la notion de colon, non pas pour suggérer que le terme « colon » pourrait avoir le même impact politique que le mot maori en Nouvelle-Zélande, puisque les origines du terme anglais remontent au langage colonial. Je suggère simplement que le terme « colon » peut aspirer à accomplir le même travail historique que le mot *pakeha*. Lorsque nous nous identifions comme « colons » ou *pakeha*, nous reconnaissons nos origines réelles — des origines qui ne sont pas d'ici. Les colons et *pakeha* de couleur sont déjà conscients du fait qu'ils ne sont pas d'ici, ou que leur vraie place n'a jamais vraiment été dans ce pays. Mais, étant donné la facilité avec laquelle les colons content et re-content des récits de dur labeur accompli qui « justifient », d'après eux, leur colonisation de, et leur présence sur, ces terres, et, ce faisant, font fi du fait que ces terres appartiennent aux peuples autochtones, je ne peux que demander aux alliés politiques des peuples autochtones de rester vigilants et de continuer à s'engager à lutter pour démanteler ce genre de récits « d'auto-indigénisation » au sein de leurs propres collectivités de colons.

Notes

- 1 Imprimé ailleurs dans ce volume.
- 2 Lawrence Bonita et Enakshi Dua (2005:121). Decolonizing antiracism. *Social Justice* 32(4):120-143.
- 3 Thobani, Sunera (2007:16-17). *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 4 Je dois ma conceptualisation de la notion de privilège des colons à la façon dont Ross Chambers compare les privilèges des Blancs à la main que l'on reçoit lors d'un jeu de cartes. Il compare l'identité à une main en poker, « dans laquelle la valeur de l'as (blancheur) peut être soit augmentée, si le joueur détient deux figures ou un autre as (masculinité, hétérosexualité, appartenance à la classe moyenne...) ou diminuée lorsque le joueur possède des cartes de moindre valeur (ethnicité, couleur, manque d'éducation, appartenance à la classe ouvrière...) » Voir : Chambers, Ross (1996:144). *The unexamined*. *The Minnesota Review* 47:141-156. Les privilèges dont bénéficie un colon peuvent être aussi bien augmentés que réduits, en fonction du degré d'assimilation dont fait preuve un colon.

- 5 Dickason, Olive P., avec David T. McNab (2009:156-157). *Canada's First Nations: A History of Founding People from Earliest Times*. (4^e ed.). Don Mills, ON: Oxford University Press.
- 6 Johnston, Anna et Alan Lawson (2006). Settler colonies. Dans Henry Schwarz et Sangeeta Ray. *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, MA: Blackwell: 360-376.
- 7 Voir : Goldie, Terry (ed.) (1989). *Fear and temptation. Fear and Temptation: The Image of the Indigene in Canadian, Australian, and New Zealand Literatures*. Kingston, ON: McGill-Queen's University Press: 3-18; Johnston et Lawson (2006).
- 8 Dickason avec NcNab (2009:146).
- 9 Le terme « péril jaune » a été créé par l'empereur Guillaume d'Allemagne pour promouvoir la discrimination raciale ; il a été plus tard utilisé pour décrire le prétendu danger d'une possible invasion de l'Occident par les Orientaux. Sur le même sujet, dans un contexte différent, voir : Walker, David (1999). *Anxious Nation: Australia and the Rise of Asia 1850-1939*. St. Lucia, AU: University of Queensland Press.
- 10 Goutor, David (2007). *Guarding the Gates: The Canadian Labour Movement and Immigration, 1872-1934*. Vancouver, C-B: UBC Press.
- 11 Chan, Anthony B. (1983). *Gold Mountain: The Chinese in the New World*. Vancouver, C-B: New Star Books.
- 12 Pour consulter l'article original, voir : Findlay, Stephanie et Nicholas Köhler (2010). *Xénophobe rédigé par Mme Findlay et M. Kohler, voir les commentaires en ligne de Jeet Heer's publiés dans The National Post: Heer, Jeet (15 novembre 2010). Maclean's article on Asians familiar to anti-Semites of old. The National Post (Extrait le 29 décembre 2010 de : <http://fullcomment.nationalpost.com/2010/11/15/jeet-heer-macleans-article-on-asians-familiar-to-anti-semites-ofold/>); Voir aussi son blog pour The Walrus à : Heer, Jeet (24 novembre 2010). Too Brazen: Maclean's, Margaret Wente, and the Canadian media's inarticulacy about race. *The Walrus Blog*. Extrait le 29 décembre 2010 de : <http://www.walrusmagazine.com/blogs/2010/11/24/too-brazen/>*
- 13 Signé en 1876 entre les délégués représentant la Couronne britannique, ceux des Cris des plaines et les délégués d'autres peuples autochtones tels que les Nakoda, les Salteaux et les Chipewyan. Le Traité n° 6 a officialisé la cession de territoires autochtones connus aujourd'hui sous le nom de Central Alberta et Saskatchewan, à des fins de colonisation.
- 14 Tout au long de cet essai, j'ai employé le terme apparemment bénin et neutre de « colon » plutôt que celui de « colon-envahisseur » qui avait été adopté à l'origine par les experts de l'ère coloniale et post-coloniale dans les années 80 pour mettre l'accent sur la violence physique et la campagne d'« anéantissement au niveau représentationnel » dont ont été victimes les communautés autochtones et que le terme plus bénin et apparemment neutre de « colon » dissimule. Dans un contexte canadien, j'ai utilisé le terme « colon », non pas pour atténuer l'ampleur de la violence perpétrée, mais pour reconnaître la souveraineté des peuples autochtones et pour éviter de soutenir le mythe colonial dépeignant les peuples autochtones comme un peuple conquis en voie de disparition, alors que l'histoire du déplacement et de la dépossession des peuples autochtones au Canada est plus la conséquence de l'impérialisme légal que d'une conquête militaire à proprement parler. Voir : Stasiulus, Daiva et Radha Jhappan (1995). *The fractious politics of a settler society: Canada*. Dans Daiva Stasiulus et Nira Yuval-Davis (eds.). *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. London, UK: Sage Publications: 95-131.
- 15 Larner, Wendy et Paul Spoonley (eds.) (1995:51). *Post-colonial politics in Aotearoa/ New Zealand*. Dans *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*: 39-64.
- 16 Larner et Spoonley (1995:52).
- 17 Larner et Spoonley (1995:52).

Promouvoir le dialogue entre les Premières Nations, les autochtones vivant en milieu urbain et les communautés d'immigrants à Vancouver

Au courant de l'année 2010, j'ai eu le privilège de participer à un processus unique organisé par la Ville de Vancouver. Reconnaissant le fait que Vancouver se trouve dans une phase historique où de nouvelles communautés d'immigrants transforment les populations de notre ville, nous avons entamé une discussion qui, nous l'espérons, permettrait de créer un futur commun pour les communautés d'immigrants et les communautés autochtones. Pour aller de l'avant, il fallait donc créer une nouvelle vision du Canada, vision qui reconnaît les injustices dont les peuples autochtones et les immigrants non-blancs ont souffert au cours du temps. Ce terrible passé — façonné par les politiques favorisant la suprématie blanche et autorisant la dépossession de terres, l'établissement d'écoles résidentielles, l'exclusion des immigrants et la discrimination raciale en matière de vote, de logement et d'emploi — ainsi que l'héritage qu'il a laissé — devaient être reconnus et révélés au grand jour, avant qu'on ne puisse imaginer ensemble un avenir plus optimiste. Nous espérons que, si ce processus pouvait être entamé à Vancouver, il inspirerait d'autres villes et régions du Canada à mettre en place un processus de dialogue similaire qui permettrait de poser les fondements nécessaires à la transformation de notre société.

Le comité directeur, dirigé par trois co-présidents, dont le conseiller municipal H. Wade Grant de la nation Musqueam, Susan Tatoosh, directrice générale de la *Vancouver's Aboriginal Friendship Centre Society* et moi-même, était composé de représentants de divers groupes locaux dont les Premières Nations Musqueam et Tsleil-Waututh, d'organismes autochtones œuvrant en milieu urbain, d'organismes d'aide à l'établissement des immigrants, de maisons de quartier et de chercheurs travaillant pour des universités locales. Ce comité directeur avait été créé dans le but d'apporter conseil à Baldwin Wong, urbaniste social, et à la coordinatrice du projet *Dialogues*, Karen Fong, sur la mise en place et l'implémentation d'une série de cercles de dialogues incluant des membres de bandes locales de Premières Nations, de communautés d'autochtones vivant en milieu urbain et de communautés d'immigrants.¹ Le comité directeur a reconnu que les immigrants nouvellement arrivés au Canada ne recevaient que très peu de renseignements sur l'histoire des peuples autochtones, et en particulier, sur les effets dévastateurs de certaines politiques gouvernementales, telles que celles qui régissaient les écoles résidentielles, ce qui explique que ces immigrants n'ont, malgré eux, comme base de leurs connaissances sur les peuples autochtones, qu'une vision négative et stéréotypée promue par la culture populaire.

Nous nous sommes alors interrogés sur ce que nous pourrions accomplir en organisant un processus de dialogue dans lequel s’engageraient de petits groupes, composés de participants originaires de communautés autochtones et de communautés d’immigrants, qui pourraient s’exprimer et s’écouter les uns les autres dans un environnement chaleureux et sécuritaire. Comment pourrions-nous commencer à remédier aux lacunes existant dans nos connaissances pour que, alors que notre société se transforme continuellement avec l’arrivée de nouveaux immigrants, ces derniers puissent travailler en collaboration avec les Premières Nations et les peuples autochtones pour créer des communautés qui promeuvent l’épanouissement de tous, grâce à un processus de compréhension mutuelle plutôt que de devoir subir l’ignorance et les malentendus? Ces dialogues pourraient-ils alors nous aider à rédiger notre propre histoire, l’histoire de qui nous sommes, où nous sommes et de qui nous aspirons à être?

Qui suis-je ? Où suis-je ? Qu’est-ce qu’un immigrant ? Qui est arrivé en premier ?

Mon nom anglais est Henry Yu. Mon nom cantonnais est 余全毅 et je suis né à Vancouver dans l’année du centenaire du Canada. Mon grand-père maternel, Yeung Sing Yew et ses frères sont arrivés en Colombie-Britannique, après leur père, du comté de Zhongshan dans la province de Guangdong en Chine. Mes parents, Yu Shing Chit et Yeung Kon Yee, sont arrivés au Canada trois ans avant ma naissance, pour se joindre à leur famille et parenté qui avaient traversé le Pacifique dans les deux sens, depuis plus de 150 ans. Ceci est mon passé, mon histoire, et je la raconte de cette manière pour mettre l’accent sur le fait que, bien que je sois né ici, ma famille vient d’ailleurs, et comme tous les immigrants dont les familles sont venues d’ailleurs pour s’installer à Vancouver, nous vivons sur le territoire traditionnel non cédé du peuple Coast Salish. Au cours du projet *Dialogues*, les participants autochtones vivant en milieu urbain ont, dans leur récit sur « qui ils sont », raconté l’histoire d’autres communautés de Premières Nations ou de communautés Métis dans le reste de la Colombie-Britannique, du Canada ou des États-Unis, dont leur famille était originaire. Ce récit sur « d’où ils venaient » reflétait également « où ils étaient à présent », autrement dit, qu’ils étaient à présent invités sur des territoires qui ne leur appartenaient plus.

Il semble si simple de reconnaître que ma famille est originaire d’ailleurs, et qu’à l’exception des Premières Nations qui peuplaient ces terres avant l’arrivée des immigrants qui ont traversé le Pacifique et l’Atlantique au dix-huitième et au dix-neuvième siècle, nous sommes tous arrivés tardivement sur ce continent. Mais, à Vancouver, en Colombie-Britannique, et au Canada en général, les récits sur l’arrivée des immigrants et les revendications d’appartenance à ces terres sont empreints de violence. Cette violence a souvent pris une forme physique — et a entraîné entre autres la perte de vies et les abus corporels — mais elle a également fait grand effet dans les récits de cette époque, des récits mythiques de dépossession et de possession dont les conséquences ont été terribles car elles falsifient et glorifient les exploits de certains et effacent à jamais le passé des autres.

Je suis né ici, mais, pendant mon enfance, l'histoire qu'on m'a enseignée à l'école relatait un ensemble d'événements qui ne m'étaient pas familiers. On me disait que «notre» histoire était celle d'individus venus de loin de l'autre côté de l'océan, qui avaient ensuite traversé en train un vaste territoire et avaient construit un pays qu'on avait appelé le Canada. Certains portaient un nom anglais et d'autres un nom français. Mais on ne mentionnait cependant jamais les gens comme mon grand-père ou mon arrière grand-père et ceux dont le nom ressemblait au mien. Je me souviens avoir entendu une seule fois que les Chinois avaient aidé à construire le système de chemin de fer qu'empruntaient les Canadiens, mais on n'avait plus jamais parlé d'eux par la suite. Qu'avaient-ils fait pendant tout ce temps ?

En troisième année, notre instituteur nous avait demandé de construire la maquette d'une maison longue traditionnelle Coast Salish ou d'un canoë que ce peuple utilisait pour se déplacer sur l'océan. Comme je n'avais que huit ans et que je n'avais pas le droit d'utiliser un couteau aiguisé à la maison, mon frère aîné m'avait aidé à sculpter un canoë dans du bois de balsa, et nous nous étions aidés d'une photo que nous avions trouvée dans un livre emprunté à la bibliothèque. J'étais très fier de ma petite sculpture, et après, que la classe avait fêté ses exploits, j'avais apporté ce canoë chez moi et l'avais gardé sur mon bureau même après être entré à l'école secondaire. En le regardant, je me souvenais de la leçon qu'on nous avait enseignée ce jour-là, et du fait que les Premières Nations avaient habité sur ces terres bien avant l'arrivée des Européens. C'était la dernière fois, il me semble, qu'on m'avait demandé à l'école de penser aux peuples autochtones sur le territoire desquels nous vivions. Mais qu'avaient-ils fait le reste du temps ?

Le reste du temps. Cette disparition dans le temps révèle tout un ensemble d'histoires. Des histoires ignorées ou reléguées dans les encadrés des manuels scolaires. Des histoires effacées de notre passé commun. Ceci ne signifie pas que l'histoire de mon grand-père ou celle d'autres immigrants n'a jamais été racontée. Mon grand-père l'a racontée aux membres de notre famille, ou à ses amis, par bribes. Certaines histoires incluaient des interactions et relations entre les Chinois et les peuples autochtones. Nous n'avions qu'une vision fugitive de ce monde, un monde où le chemin de fer que mon grand-père et sa famille avaient aidé à construire traversait des communautés autochtones, ceci jusqu'au Fraser Canyon. Et même lorsque les Chinois venaient de finir de poser la voie ferrée en 1885 et qu'on leur avait immédiatement demandé de payer une taxe d'entrée élevée, ils continuaient à immigrer. Ils sont arrivés, par bateaux entiers, année après année et ont travaillé dans les mines, les camps de bûcherons, les conserveries, les épiceries, les fermes produisant les fruits et légumes destinés à ces magasins, les cuisines et les laveries ou devenaient propriétaires de cafés ou de magasins dans toutes les petites villes de la Colombie-Britannique et les régions des prairies, jusqu'à Halifax.

Alors que les immigrants dont les familles étaient arrivées d'Europe se dirigeaient en train vers l'ouest où vivaient déjà les peuples autochtones et les Chinois, ces jeunes

Chinois, tout comme mon grand-père, prenaient le train dans la direction opposée, se mariaient souvent avec une jeune femme autochtone et créaient ainsi un monde très différent de ce qui était enseigné dans les manuels scolaires sur l'expansion et l'établissement des immigrants dans l'ouest. Lorsque ce monde mixte et unique a progressivement disparu suite à la purification ethnique menée contre les peuples autochtones par la création de réserves et d'écoles résidentielles, et par le biais de lois contre l'immigration d'origine asiatique et l'exclusion de ces immigrants, il est resté, dans la mémoire de nombreuses communautés autochtones, le souvenir d'immigrants chinois, de pères et de grands-pères, de propriétaires de restaurants et de magasins affables dans de petites villes qui accueillaient avec gentillesse, plutôt que de les rejeter, tous leurs clients, quelle que soit leur race. Mais ce ne sont là que des bribes, des traces d'une histoire de vie réelle, qu'on a tenté d'effacer de la mémoire collective qui associait uniquement l'établissement des colons blancs à la naissance de la nation canadienne. Nous avons supposément deux « Peuples fondateurs » du Canada, les Anglais et les Français. Mais lorsque la Confédération canadienne a été créée, beaucoup d'autres vivaient déjà ici, et la colonie de la Colombie-britannique existait déjà, ainsi que ce qui deviendrait l'Ontario et le Québec. Et la présence, à l'époque, de Chinois, de Hawaïens nés à Hawaïi et d'autres immigrants venus des régions du Pacifique installés en C-B, ainsi que celle de sociétés autochtones complexes vivant le long de la côte et dans l'intérieur de la province ne pouvait pas être simplement effacée. Les histoires ignorées ou oubliées depuis longtemps peuvent être à nouveau contées, pour combler le silence qui avait été créé par l'éradication de ce passé.

Au cours de la cérémonie d'ouverture du projet *Dialogues*, on a projeté un court extrait d'un documentaire créé par la *Chinese Canadian Historical Society of British Columbia (CCHSBC)*, intitulé *Cedar and Bamboo*. Ce film, produit par Jennifer Lau, membre du conseil d'administration du CCHSBC et une ancienne membre du conseil d'administration, Karin Lee, et mis en scène par Diana Leung et Kamala Todd (également membre de l'équipe qui travaille au projet *Dialogues* mis en œuvre par la Ville de Vancouver) se focalise sur l'histoire de quatre individus, de descendance à la fois chinoise et autochtone. Les cinéastes avaient une vision saisissante de l'impact que pourraient avoir ces histoires oubliées et ignorées. En plaçant les relations entre les peuples autochtones et les immigrants — qui n'étaient pas bien acceptés par le reste de la population — dans un contexte historique, ce film a permis de créer un moment de reconnaissance mutuelle par le biais d'un passé commun. H. Wade Grant, conseiller municipal Musqueam, l'un des trois co-présidents du projet précédemment mentionné, a parlé, non sans émotion, de son enfance au sein d'une famille d'origine mixte et de la fierté qu'il éprouvait d'avoir pu suivre, à travers ce film, l'histoire de son propre père, Howard Grant, qui apparaît dans ce film. L'histoire de la famille Grant est peut-être un bon exemple des possibilités d'ouverture d'un dialogue sur des histoires toujours trop peu contées, et du défi que représente la notion d'un futur partagé.

Une grande partie de notre passé commun n'est pas inclus dans ce qui est censé être l'histoire nationale, et nous nous retrouvons donc face à un ensemble de récits divers qui n'ont aucun sens. L'une des victoires de l'histoire du colonialisme et de la suprématie blanche au Canada était l'alchimie mythique qui permettait à tous les arrivants d'Europe de devenir des « Canadiens », et qui faisait de ceux qui n'étaient pas blancs une « minorité visible », « des personnes constamment arrivées en retard » ou des « autochtones » destinés à disparaître. Au début du vingtième siècle, lorsque les politiques anti-asiatiques régissaient la Colombie-Britannique, le slogan populaire était « Le Canada blanc, pour toujours », un terme qui signifiait que ceux qu'on considérait comme « Blancs » étaient maîtres, non seulement du futur, mais aussi du passé. Au moment même où un immigrant descendait du bateau originaire de Glasgow et avant même qu'il ne monte dans le train qui l'emmènerait jusqu'à Vancouver, il était déjà devenu un « Canadien ». Son « accent » ne nuisait en rien à ses droits de revendiquer son appartenance, contrairement à ceux qui parlaient l'anglais avec un accent « oriental », ce qui est encore le cas de nos jours. Malgré le fait que les immigrants venus de l'autre côté du Pacifique soient arrivés au même moment sur les territoires des peuples Coast Salish que les immigrants venus de l'autre côté de l'Atlantique, la toute-puissance des suprémacistes blancs a fait que l'on associe un sens d'appartenance au terme « Blanc ». Les « Blancs » qui ne parlaient pas l'anglais avaient malgré tout la possibilité « d'appartenir à part entière » en apprenant l'anglais et en se joignant à la société anglophone qui dominait le pays à l'époque. Ceux qui étaient considérés comme « non-blancs » ne bénéficiaient cependant pas des mêmes privilèges et possibilités.

Lorsque vous entendez le mot « immigrant », que voyez-vous ? Pour les autochtones dont les ancêtres ont accueilli sur les côtes de leur pays les premiers immigrants venus d'outre-Atlantique et de l'autre côté du Pacifique, tous les non-autochtones sont des immigrants. Si nous voulons tous vivre en harmonie, nous ne pouvons pas simplement accepter les injustices du passé sans reconnaître cette simple vérité. Mais il faut également tenir compte de la réalité démographique de notre présent et de notre futur. Un « Nouveau Canada »² est en train de se créer, ceci depuis les quatre dernières décennies lorsque des réformes en matière d'immigration ont éliminé les barrières raciales pour favoriser l'immigration des « non-Blancs ». Parmi les 10 pays à l'origine du plus grand nombre d'immigrants établis au Canada, on ne comptait que deux pays européens entre 2001 et 2006. Le Royaume-Uni, qui était à l'origine de la plus forte immigration vers le Canada au cours du premier siècle de l'histoire canadienne, figurait en 9^e place avec seulement 25 000 nouveaux immigrants. Comparativement, six des 10 pays nommés se trouvaient en Asie, et les quatre pays en début de liste — la République populaire de Chine, l'Inde, les Philippines et le Pakistan — représentaient les deux-tiers des nouveaux immigrants au Canada pendant cette période, ce qui inclut 155 000 immigrants originaires de la République populaire de Chine, 129 000 originaires de l'Inde, 77 000 originaires des Philippines et 57 000 originaires du Pakistan.³

En 2006, 83,9 % de l'ensemble des nouveaux immigrants installés au Canada venaient de régions non-européennes et le sobriquet « minorités visibles » utilisé pour désigner les Canadiens « non-blancs » est devenu discutable, en particulier lorsqu'il s'agit des populations urbaines du Canada. Plus de 96 % des minorités visibles du Canada vivent dans des régions métropolitaines. Deux groupes principaux — les immigrants venus d'Asie du sud-est et ceux qui s'identifient comme étant d'origine ethnique chinoise — constituent la moitié de toutes les minorités visibles au Canada,⁴ chacun de ces groupes constituant à peu près un quart du nombre total. D'autres immigrants venus de l'Afrique, de l'Amérique latine, des Caraïbes et de l'Asie sont en train de remodeler notre société. Les immigrants d'origine ethnique chinoise et originaires d'Asie du sud représentent 8 % de la population totale du Canada et, comme ils se sont majoritairement installés dans les régions métropolitaines de Toronto et de Vancouver, ils ont transformé ces villes. Entre 1980 et 2001, par exemple, le plus grand nombre de nouveaux immigrants au Canada était composé d'immigrants d'origine ethnique chinoise qui venaient de diverses régions de l'Asie du sud-est (y compris Hong Kong) ainsi que d'immigrants nés dans la République populaire de Chine. Ces immigrants originaires de diverses ethnies chinoises se sont installés de manière prédominante (87 %) dans les cinq plus grandes villes du Canada, Toronto ayant accueilli 41 pour cent de ces immigrants et Vancouver 31 pour cent.⁵

Ce qui est clair, c'est que les migrations trans-Pacifique venant de l'Asie ainsi que les immigrants appartenant à des « minorités visibles » venant en général de régions non-européennes ont transformé le Canada au cours de 25 dernières années. Vancouver, en particulier, est devenu une ville dans laquelle le terme de « minorité visible » n'a aucun sens. En 2006, 4 Vancouverois sur 10 n'étaient pas nés au Canada et 5 sur 10 étaient d'origine asiatique. La population de Richmond et de Burnaby, deux banlieues de la région métropolitaine de Vancouver, était constituée respectivement de 65 % et de 55 % de minorités visibles; 50 % de la population de Richmond était d'origine ethnique chinoise; à Vancouver, la troisième ville du Canada, la « minorité visible » est « blanche ».

Si le « Nouveau Canada » peut être mieux compris à travers le visage changeant de Vancouver à l'époque actuelle, le futur peut lui aussi se lire dans les visages des jeunes qui sont, pour la plupart « non-blancs ». Les minorités visibles au Canada représentent littéralement le visage de demain – leur âge moyen en 2006 était de 33 ans, comparé à une moyenne de 39 ans pour l'ensemble de la population. Les générations de jeunes « non-blancs », ce qui inclut les Premières Nations et Autochtones, connaissent une croissance rapide et représentent un des segments de la population de jeunes canadiens ayant la plus forte croissance. Le futur du Canada peut être entrevu dans notre démographie changeante, mais sommes-nous prêts à faire face aux défis que pose ce nouveau monde ?

L'objectif du projet *Dialogues* était de nous permettre de partager notre passé — qui sommes-nous et d'où venons-nous — mais aussi de mieux comprendre ce que nous

aspirent à être dans le futur. Ces dialogues se sont tenus dans neuf lieux différents, et ont inclus la participation de bénévoles et de personnes invitées par le comité directeur pour leurs importantes contributions aux discussions. Nous avons fait de notre mieux pour inclure des Aînés ainsi que des jeunes de descendance autochtone et issus de familles d'immigrants dans le plus grand nombre de groupes, sachant que la sagesse et l'expérience de vie associées à la curiosité caractéristique de la jeunesse constituaient un élément essentiel nécessaire pour combler le fossé des générations qui existe tant dans les communautés autochtones que dans les communautés d'immigrants. Chaque groupe s'est réuni trois fois et la discussion était guidée par un animateur issu d'un groupe d'animateurs formés à ces fins, mené par Eric Wong; un groupe de jeunes leaders bénévoles a également joué un rôle important dans ce processus, car l'objectif était qu'ils sensibilisent d'autres jeunes à cette question importante. Un cercle de dialogues de clôture incluant tous les groupes a été organisé à la Bibliothèque publique de Vancouver, en présence du maire de Vancouver, Greg Robertson et de plusieurs conseillers municipaux, ainsi que de l'honorable Adrienne Clarkson, ancienne gouverneure générale du Canada et de son époux John Saul, qui a fait preuve d'un vif intérêt pour le projet *Dialogues*, et qui désireait explorer la manière dont des dialogues similaires pourraient être organisés dans le reste du Canada.

Suite à ces cercles de dialogues, des visites sur le terrain ont été organisées. Le comité directeur estimait que ces visites étaient essentielles pour créer un sens de familiarité et de chaleur humaine parmi les participants. Les environnements urbains promeuvent très facilement l'isolement, et, tout comme la visite d'un voisin chez vous, un processus promouvant les échanges de visites et d'hospitalité était considéré comme une continuation naturelle du processus d'échange d'histoires dans le cadre des cercles de dialogues. En fin du projet *Dialogues*, les réflexions et les moments les plus importants seront offerts, sous forme de vidéo et sous forme imprimée. Bien que tous les échanges au cours des cercles de dialogues soient restés privés et aient été reproduits en respectant l'anonymat de toutes les personnes impliquées afin de garantir une atmosphère sécuritaire lors des échanges, les entretiens de suivi et un résumé des questions soulevées au cours de ces dialogues permettront la création d'un document de valeur qui constituera, nous l'espérons, le fondement pour de nouvelles discussions et projets de sensibilisation dans le domaine de l'éducation, ceci en particulier dans le but de traiter le problème du peu d'informations sur les Premières Nations, les autochtones et leur histoire fournies aux nouveaux immigrants au Canada.

Alors que nous rompons le silence et révélons la vérité sur des événements terribles de notre passé, il nous reste à comprendre ce que nous avons en commun, ce que nous pouvons retirer de notre passé morcelé et ce que nous pouvons utiliser pour reconstruire notre futur. Faut-il forcément avoir un passé commun pour construire un futur commun? Je suis devenu historien afin de répondre à cette question, tout compte fait, très simple, et le projet *Dialogues* représente, selon moi, une partie importante d'un projet collectif et collaboratif, établi pour répondre aux besoins de

ceux dont les histoires ont souvent été étouffées ou ignorées, afin de leur permettre de partager leur histoire et d'entendre celle des autres. Nous espérons qu'en racontant son histoire, chaque personne pourrait apprendre à mieux se connaître et à mieux connaître l'autre, et que nous pourrions ainsi générer un dialogue qui permettrait de créer une compréhension mutuelle de nos différences ainsi que de nos points communs.

Il nous reste encore beaucoup à accomplir pour créer un futur mutuel.

L'établissement d'accords en matière de revendications territoriales, les négociations de traités et un processus de conciliation particulièrement nécessaire seront longs et difficiles. Mais, peut-être pourrions nous commencer à construire ensemble, une nouvelle histoire partagée, une histoire qui reconnaît tous les aspects douloureux de notre passé et offrira peut-être même une compréhension commune de qui nous sommes et où nous sommes.

Notes

- 1 La première tâche du comité directeur était d'apporter conseil à l'urbaniste social Baldwin Wong au sujet d'une demande de subvention faite au *British Columbia's Welcoming and Inclusive Communities and Workplaces Program (WICWP)*, qui reçoit la plus grande partie de ses fonds du gouvernement fédéral en vertu de l'*Accord Canada-Colombie-Britannique sur l'immigration* (extrait du site: http://www.welcomebc.ca/wbc/service_providers/programs/welcome_program/index.page). La page d'accueil du projet Dialogues ainsi qu'une documentation du projet se trouve à: <http://vancouver.ca/commsvc/socialplanning/dialoguesproject/index.htm>
- 2 Les renseignements ici présentés, y compris les données statistiques, ont été adaptés et/ou extraits de l'article que j'ai rédigé en 2009: Yu, H. (2009:1012-1013). Global migrants and the new Pacific Canada. *International Journal* 65(4):1011-1026.
- 3 Statistiques Canada, Département de géographie (2007). Monde. Lieu de naissance des immigrants récents au Canada, 2006. Dans *Recensement Canada, 2006*, la Roumanie se plaçait en 7^e position avec un peu plus de 28 000 immigrants. Voir également: Immigration to Canada from the Asia Pacific, 1961-1996. Dans *Population & Immigration Statistical Report*. Vancouver, BC: Asia Pacific Foundation of Canada. (Source originale: Recensement 1996).
- 4 Chui, T., K. Tran, et H. Maheux (2007). *Immigration in Canada: A Portrait of the Foreign-born Population, 2006 Census*. Ottawa, ON: Ministère de l'Industrie.
- 5 La population sino-canadienne n'est pas homogène et se caractérise par un grand nombre de variations linguistiques et sociales qui reflètent ses multiples origines, non seulement d'Asie, mais du monde entier. Les mêmes propos peuvent être tenus au sujet de l'établissement au Canada d'immigrants d'Asie du sud, et d'immigrants d'origine ethnique chinoise, qui résulte de diasporas mondiales résultant du dépeuplement de villages entiers remontant à plusieurs décennies, voire plusieurs siècles; ces immigrants ont apporté au Canada les récits de voyage de leur famille et une histoire complexe, venant du monde entier et s'étendant sur plusieurs générations. En 2006, le nombre d'immigrants originaires d'Asie du sud dépassait légèrement le nombre d'immigrants d'origine ethnique chinoise et représentait le plus grand groupe de « minorités visibles » au Canada, mais ces groupes englobent tous deux un spectre complexe d'histoires personnelles et familiales qui ne peuvent être réduites à de simples catégorisations ethno-culturelles ou raciales. Voir: Guo, Shibao et Don Devoretz (Février 2005). The Changing Faces of Chinese Immigrants. Dans *Research on Immigration and Integration in the Metropolis*, No. 05-08. Vancouver, BC: Vancouver Centre of Excellence.

Section 3 : Transformation

Poésie alternative : Le redressement, une transformation

Pour les Canadiens d'origine japonaise, le traité de redressement du 22 septembre 1988, conclu avec le gouvernement fédéral, apparaît comme l'aboutissement d'un effort soutenu mené en vue de réparer un grand nombre d'injustices endurées dans les années 1940, du déracinement à l'expropriation, l'internement et, pour beaucoup, à l'horreur de la déportation. C'était une journée historique, au cours de laquelle a eu lieu la reconnaissance longuement attendue des injustices commises, ainsi que les réparations individuelles et communautaires, les excuses à l'égard de ceux qui ont été injustement condamnés — des citoyens et leurs enfants avaient été déportés — et la mise en place d'une fondation publique contre le racisme, finalement renommée Fondation canadienne des relations raciales.

Dans le compte rendu que j'ai rédigé sur cet évènement, *Redress: Inside the Japanese Canadian Call for Justice*, le cadre du mouvement de redressement s'inscrit dans l'interaction pluridimensionnelle entre la politique nationale de citoyenneté, avec ses valeurs démocratiques, ses espaces subjectifs de mémoire et la volonté qui ont constitué l'histoire des Canadiens japonais (ci-après désignés CJ), dont je fais partie, sur plusieurs générations.¹ Les conséquences douloureuses de l'éloignement des régions de la côte ouest ont saturé les recoins de mémoire de mon enfance, nourrissant mon imagination d'histoires de séparations douloureuses et de pertes, non seulement de propriétés et d'effets personnels, mais surtout de dignité et de bien-être. Une fois que le statut de « sujet d'un pays ennemi » nous avait été attribué et nous avait réduits à rien de plus que des êtres « de race japonaise », une phrase dont le gouvernement est à l'origine, nous étions dorénavant considérés comme des boucs émissaires susceptibles de porter la marque de l'ennemi.^{2,3}

Aussi loin que ma mémoire puisse me porter, cette marque est restée attachée à mon être entier, agissant telle une ombre qui plane inlassablement sur moi, *présente* même lorsque je n'en avais pas conscience. L'ombre s'est étendue sur l'imagination plus large des évènements qui ont démantelé le tissu social, culturel et économique de nos vies *d'avant* à Haney, en Colombie-Britannique, petit village situé dans la vallée du Fraser, luxuriante et abondante en fruits. Enfant, mon imagination s'orientait vers la pensée que l'expulsion de ma famille de la côte ouest signifiait que ma propre naissance, au cours de leur confinement dans le site de relogement, à Sainte-Agathe, un petit village canadien-français à proximité de Winnipeg, devait constituer une certaine forme d'exil. Cet état de pensée a donné naissance à un douloureux et fréquent sentiment d'absence vis-à-vis d'un chez-soi *ailleurs*, beaucoup plus riche et attachant, de liens communautaires *là-bas*, d'une intensité plus forte, et d'une nature réconfortante,

là-bas. Il était toujours question de *là-bas*. Ces absences devenaient tangibles par les souvenirs émanant des albums de photos de membres de la famille disparus, rangés dans une malle avec d'autres souvenirs conservés par des voisins, uniquement pour être écoulés en échange d'une maigre somme dans l'une des nombreuses enchères publiques parrainées par le gouvernement. Les quelques photos qui ont été conservées à l'occasion du voyage à travers le pays, en guise de souvenirs de ce que nous laissions derrière nous, sont devenues les symboles obsédants de la vie précédant l'internement. L'atmosphère de rupture avec le passé a pétri les souvenirs de mon enfance, liés aux rues intérieures de Winnipeg qui m'ont vu grandir au cours des années d'après-guerre. Rien n'a su rendre cette sensation aussi réelle, du moins à mon jeune âge, que le contenu de cette histoire, celle d'un fantôme bienveillant que mon père, Kazuo, m'a relatée à de nombreuses reprises.

Kazuo est né en Colombie-Britannique en 1906 et a grandi à *Nihon machi* (ou « Japantown »), un quartier de Vancouver, entre Powell et Alexander Streets, où la majorité des CJ de la ville vivait avant que ne survienne le déracinement de masse. Un soir d'été sombre et orageux — oui, il fallait que l'atmosphère soit sombre et orageuse —, un ami de la vallée du Fraser, qui ne pouvait pas rentrer chez lui, décida de passer la nuit dans un hôtel de Powell Street. Toutes les chambres affichaient complet, sauf une qui était habituellement vide. Des rumeurs circulaient au sein de la communauté, affirmant que la chambre était hantée par une jeune femme assassinée par son amant. Ne prêtant aucune attention aux superstitions, sarcastique à l'égard des croyances envers les fantômes, l'ami de mon père loua la chambre.

Puisqu'il s'agissait d'une histoire de fantômes, comme il fallait s'y attendre, il fût réveillé au beau milieu de la nuit par des bruits semblables à des gémissements. À ce moment-là, sur le verre fumé de la porte, apparut le visage d'une femme aux longs cheveux noirs qui l'implorait de l'aider. Lorsque le visage disparût, il s'enfuit de l'hôtel. Le plus surprenant, disait mon père, et je ne l'ai jamais oublié, est que le fantôme a disparu avec la communauté lorsque *Nihon machi* a été démantelé lors du déracinement de masse de 1942. L'histoire est restée gravée dans ma mémoire au point que ma propre version m'est venue sous la forme d'un poème, écrit pour la première fois au début des années 1970. Il invoquait le visage d'une vieille femme qui errait dans les rues et ruelles de notre quartier du centre de Winnipeg. Elle se parlait constamment en japonais et ses propos décousus signalaient qu'elle était toujours à la recherche des panneaux indicateurs de sa communauté disparue de Vancouver. Tout comme le fantôme de l'histoire de mon père, elle est devenue la manifestation externe des effets intérieurs de l'internement. Je venais de déménager à Vancouver et, alors que je me promenais aux environs de Powell Street, une de mes habitudes à l'époque, elle est apparue dans mon imagination, comme une prémonition du mouvement de redressement qui s'annonçait — un



Photo : Archives nationales du Canada C47398

mouvement qui, à de nombreux égards, a été mené par la volonté de guérir les blessures d'un passé hanté par le traumatisme inavoué de l'internement.

Il n'est pas étonnant qu'au début, de nombreux CJ aient évité de participer aux réunions publiques sur le redressement. Cela s'expliquait par la peur d'être visible, d'être perçu comme l'étranger, et même par la crainte d'une forte réaction xénophobe. Le redressement a permis de faire émerger les souvenirs d'un passé dont le sort n'a jamais été scellé. Quand bien même le passé était enfoui dans les profondeurs de leur mémoire, même à l'occasion de conversations ordinaires, les gens revivaient ces scènes de déracinement, de confinement et de souffrance; de nouveau, les blessures qu'ils avaient endurées étaient impossibles à guérir. Ils avaient appris qu'être CJ signifiait vivre avec une conscience divisée par une contradiction interne : tandis que « Canadien » désignait la sécurité des droits de citoyenneté, le sentiment d'appartenance nationale et des formes de gouvernance démocratique, « Japonais » était synonyme du spectre du « sujet d'un pays ennemi », d'une identité qui les a condamnés à errer du côté obscur de la nation — où ils ont été privés de la parole et du pouvoir de se défendre.

Bien que les autorités gouvernementales, notamment la GRC et le corps militaire, savaient à l'évidence que les déracinements de masse n'étaient pas une mesure sécuritaire nécessaire, et qu'ils reflétaient une capitulation face aux pressions racistes en Colombie-Britannique, des décennies se sont écoulées sans qu'aucune mesure officielle n'ait été prise en vue de reconnaître les injustices. L'absence d'une telle reconnaissance publique a perpétué le lourd fardeau qui associait les CJ aux « sujets d'un pays ennemi ». Après avoir subi des pressions pour s'assimiler — pour devenir la minorité modèle — ils portaient toujours au plus profond d'eux la hantise psychologique et émotionnelle de l'internement. Comment passer d'ici à là? — d'un état de hantise à la Chambre des communes, le cœur même du pouvoir de la nation?

En utilisant la *Loi sur les mesures de guerre* pour interner les CJ, le gouvernement pouvait justifier son action, tout comme l'ont fait les administrateurs et les politiciens, en évoquant sa parfaite légalité. De fait, lorsque l'Association nationale des Canadiens japonais (NAJC) a amorcé le redressement sous la forme d'un mouvement politique, leur appel pour la justice s'est basé sur les abus commis au nom de la *Loi sur les mesures de guerre*. En d'autres termes, même si les politiques du gouvernement revêtaient sans doute un caractère légal, les effets qui en ont découlé — déracinement de masse, expropriation, éloignement forcé et déportation — ont largement dépassé les normes d'équité et de régularité des procédures dictées par la loi. La violation des droits de citoyenneté au nom d'une origine raciale attribuée — catégorisée sous l'appellation « de race japonaise » — ne pouvait pas prétendre relever d'une mesure sécuritaire nécessaire.

Concevoir l'appel pour le redressement soulevait des questions pressantes liées à la narration, à la voix et à la position, à tous ces éléments qui exigent

qu'une attention particulière soit portée à la terminologie du redressement. Le modelage de ces éléments s'est étalé sur deux ans, au cours desquels la NAJC a œuvré au rassemblement d'un groupe fragmenté de CJ, en proie à une carence de connaissance des mouvements politiques et à une lutte contre la tentation de rester silencieux. De plus, le rôle de « victime », souvent mis en avant dans le contexte du redressement, surtout par les médias nationaux, a été rejeté par de nombreux CJ. Tout en tenant le gouvernement comme responsable de leurs pertes, ils sont restés fiers de la manière par laquelle ils ont réussi à reconstruire leurs vies et à demeurer fidèles à la nation canadienne. Leur croyance dans les principes démocratiques explique la raison pour laquelle le langage de la citoyenneté a trouvé un tel écho auprès d'eux, confirmant leurs efforts, déployés sur plusieurs décennies, pour être des Canadiens responsables. L'abrogation de leurs droits au Canada, en particulier pour les *Nisei* (deuxième génération), s'est fait ressentir comme la pire insulte que l'on ait pu porter à leur croyance dans la démocratie. Cette attitude a revêtu un aspect essentiel au sein du dossier du redressement présenté par la NAJC au gouvernement fédéral en 1984. Au lieu d'adopter la posture de victimes cherchant à obtenir des réparations au titre des pertes et dommages subis (au langage juridique), le dossier s'est focalisé principalement sur le système démocratique. Le dossier faisait état de la « trahison » des principes de gouvernance démocratique par le gouvernement, lorsque celui-ci a injustement fait interner les CJ. *Democracy Betrayed: The Case for Redress*, le document clé qui a propulsé le mouvement de redressement de la NAJC au sein de la sphère politique nationale, a été publié à Ottawa le 21 novembre 1984.⁴

Le traité de redressement a sans doute été une finalité politique dans le cadre d'une longue lutte pour la justice, mais c'était également le meilleur moyen par lequel un passé douloureux a pu être transformé. Le redressement a rythmé ma vie quotidienne pendant pratiquement une décennie, m'entraînant dans un calendrier incessant de réunions, discussions, sessions avec des groupes de pression et de voyages à travers tout le Canada. À certains moments, l'attention continue exigée par un tel investissement était tellement envahissante que la menace du pessimisme et de l'échec — d'une chute dans le cynisme — n'était jamais très loin. Cependant, l'implication totale dans la lutte, peut-être à cause de cela, a fait partie des instants plus poétiques — ces instants incroyables, lorsqu'un tournant arrive et laisse apparaître l'un des panneaux montrant la direction d'un chemin, d'une voie qui s'est finalement révélée être celle qui nous a conduits au traité. Mon ami de longue date, le poète bpNichol, mort brusquement seulement quelques jours après le traité de redressement, a souvent évoqué la nécessité de « croire au processus » afin de pouvoir parvenir à une forme de négociation créative. Continuer à croire au redressement faisait écho à cette même croyance dans le processus et à un respect pour ce qui était évoqué aux moments les moins prévisibles. Parmi de nombreux instants poétiques, il y a eu trois dont la signification extraordinaire s'explique par le fait qu'ils se sont produits au cours de l'été 1984, au moment où le mouvement de redressement national a pris en main son destin.



Photo : Probablement prise par Tak Toyota, Archives nationales du Canada C46355



Photo : Leonard Frank, Canadien japonais — National Museum, Vancouver

Un

L'été 1984 était une période instable au regard du redressement. Un rapport gouvernemental à l'initiative de tous les partis sur les conséquences du racisme au Canada, intitulé *L'égalité ça presse!*, a été publié avec une recommandation en faveur d'un traité sur le redressement. Cependant, le gouvernement libéral de Pierre Eliot Trudeau, et Trudeau lui-même, a véhément exclu toute reconnaissance officielle des injustices et toute demande de réparation directe.⁵ Tout ce que son gouvernement était en mesure de proposer se réduisait à une déclaration de « regret » vis-à-vis de ce qu'avaient enduré les CJ ainsi que quelques millions de dollars afin de mettre en place un institut, dont la description laissait à désirer, visant à commémorer leur internement. À la même période, les discussions relatives au redressement faisaient des remous au sein des communautés des CJ, et les débats sont soudainement devenus tendus après le refus de Trudeau. Ceux qui, parmi nous, ont essayé de lancer un mouvement de redressement à Vancouver, ont pris la décision de tenir un évènement public le soir du grand Powell Street Festival à Vancouver, la fête annuelle des CJ se déroulant à Oppenheimer Park, au cœur de ce qui était auparavant connu sous le nom de *Nihon machi*. La réticence de nombreux CJ âgés à s'exposer dans des évènements publics nous a amenés à considérer l'importance de présenter de talentueux orateurs. Heureusement, trois orateurs habitués à s'exprimer en public nous ont rapidement répondu positivement : David Suzuki, diffuseur à la SRC, Joy Kogawa, scientifique et auteur de *Obasan*,⁶ ainsi qu'Ann Sunahara, auteur de *The Politics of Racism: The Uprooting of Japanese Canadians during the Second World War*.⁷ L'unique voix manquante, en tout cas de notre point de vue, a été celle de Tom Shoyama, l'un des Nisei les plus respectés au sein de la communauté. Shoyama était l'éditeur de *The New Canadian*, l'unique journal communautaire dont la publication a été autorisée au moment de l'internement.⁸ Dans les années d'après-guerre, Shoyama s'est forgé une réputation dans tout le pays, connu pour être un organisateur influent dans le parti de Tommy Douglas, le CCF (Cooperative Commonwealth Federal) en Saskatchewan. Lorsqu'il a rejoint la politique fédérale, il a gravi les échelons jusqu'à devenir sous-ministre des Finances sous le député libéral John Turner. Des rumeurs circulaient sur la volonté de Shoyama de prendre ses distances vis-à-vis de la question du redressement et, pour enfoncer le clou, sur le fait qu'il ne soutenait pas les réparations individuelles. Il n'a pas répondu à notre invitation à s'exprimer lors de l'évènement.

J'étais à Ottawa, plus précisément à l'aéroport d'Ottawa, sur le chemin du retour après une réunion sur le redressement, et j'étais inquiet, car sans nouvelles de Shoyama. Si seulement je pouvais lui parler en face à face, pensais-je, je pourrais le convaincre de participer. Le grand respect qu'imposait son statut de Nisei contribuerait sans aucun doute à encourager de nombreuses personnes issues de sa génération à participer. J'avais la tête baissée, concentré à prendre des notes

pour la conférence, quand soudain je l'ai relevée et mon regard s'est porté sur la vaste zone d'attente de l'aéroport. Là, assis dans ma direction, j'aperçus un homme de corpulence mince dont le visage, apaisant, semblait être celui d'un CJ. Tom Shoyama, ai-je pensé, serait-ce lui? Se pourrait-il qu'il s'agisse précisément de la personne avec qui je souhaitais m'entretenir à cet instant-là? Je marchais vers lui et lui adressai la parole, « Tom Shoyama? » Il sourit et acquiesça d'un signe de tête. Je me présentais comme coordinateur de la conférence, il me remercia et déclina poliment mon invitation. En dernier recours, je lui proposai de m'asseoir à ses côtés pendant le court vol reliant Ottawa à Toronto, sa destination, lui disant que s'il maintenait sa décision une fois arrivés à terre, je la respecterais. Il a accepté, et par chance le vol n'était pas complet, ce qui nous a permis de nous asseoir l'un à côté de l'autre. Lorsque nous atterrissions, il était d'accord pour être notre orateur principal — puis il est parti en direction d'une autre réunion de la commission Macdonald sur l'économie, dont il était membre. Lors de l'évènement public, dans le vieux bâtiment rempli à craquer du Japanese Language Hall, situé sur Alexander Street, Shoyama s'est publiquement prononcé en faveur du redressement.

Deux

Au cours du même été, le remplacement de Trudeau par John Turner avait mis la sphère politique nationale en état d'ébullition anticipée, et tous les partis fédéraux commencèrent à lancer leur campagne pour les élections à venir en septembre. La NJAC s'était attelée à préparer un dossier du redressement à présenter au parti politique qui formerait le prochain gouvernement. Je faisais partie du comité de rédaction du dossier et, étant donné mon expérience dans la recherche académique, il m'a été demandé de consulter les archives nationales à Ottawa afin de nous assurer que nos références aux documents historiques étaient justes.

Dans l'avion pour Ottawa, j'étais occupé à classer les nombreux brouillons, à noter quels documents devaient être placés dans tel ou tel énorme dossier sur l'internement stocké aux archives nationales. De temps à autre, je décrochais de ma tâche en conversant avec voisin de bord qui, finissant par comprendre ce que je comptais faire à Ottawa, se montra de plus en plus curieux d'en savoir plus sur la notion de redressement et sur le dossier que nous comptions présenter au gouvernement fédéral. Il me posa des questions sur le déracinement de masse, la destruction des communautés de la côte ouest et sur la confiscation des propriétés et des biens personnels. Il m'expliqua avoir grandi dans les provinces maritimes et donc ne savoir que peu de choses concernant l'internement, mais il se montra très enthousiaste vis-à-vis de notre décision de redresser le passé. J'étais en pleine réflexion, encore une fois, sur le pouvoir qu'un homme politique de Colombie-Britannique exerçait au sein du gouvernement libéral de Mackenzie King. Ian Mackenzie, un député de Vancouver, était sans doute



Photo : Japanese Canadian Cultural Centre, Toronto

la voix la plus défavorable aux CJ de toute la sphère politique de l'époque, et son hostilité évoquait la peur et l'angoisse chez tous les CJ. Mackenzie avait mené une campagne agressive pour les expulser de Colombie-Britannique, et ils savaient qu'à Ottawa, en tant que président du comité du Cabinet ayant pouvoir de décision concernant leur présence sur la côte ouest, son influence avait directement contribué à leur déracinement et aux expropriations qu'ils avaient subies. Le slogan de la campagne de Mackenzie était « Pas un seul Japonais des Rocheuses jusqu'à la mer! »⁹ Nous avons cité son slogan dans le dossier de redressement, l'une des déclarations racistes les plus marquantes et qui restera gravée dans la mémoire des CJ. Le moment d'atterrir arriva, et alors que nous nous disions au revoir, mon compagnon de voyage me dit qu'il se tiendrait aux nouvelles de l'avancée du mouvement. Nous nous serrâmes la main, et il me dit qu'il s'appelait Ian Mackenzie — et là, en une fraction de seconde, il disparût dans la foule des passagers en partance.

Trois

Le dernier jour de la session parlementaire, juste avant que la période de campagne ne démarre, Brian Mulroney, le chef de l'opposition, critiqua le refus de Trudeau de s'occuper du redressement. Trudeau éleva le ton en signe de colère, et une fois de plus, il déclara que son gouvernement n'était pas responsable des injustices que les CJ avaient endurées par le passé. C'est alors que Mulroney a déclaré qu'un gouvernement conservateur aurait « dédommagé » les CJ, une déclaration qui sera réutilisée pendant les quatre années à venir au cours desquelles la NAJC exercera une pression sur son gouvernement. Personne, à cette époque, ne s'attendait à ce que la puissante machine libérale contrôlée par Trudeau s'effondre, mais c'est pourtant ce qui s'est produit lorsque Trudeau a démissionné et que John Turner a pris le pouvoir. Dans ses courtes déclarations publiques sur le redressement, Turner s'est montré plus souple par rapport à la position inflexible de Trudeau, bien qu'il n'ait formulé aucun engagement en faveur du redressement.

L'instabilité de la popularité de Turner était telle que son entourage libéral décida qu'il ne devait pas prendre le risque de perdre en Ontario et qu'il devait plutôt se présenter dans la plus libérale des contrées, celle de Point Grey, au sein de la circonscription de Vancouver Quadra. La NAJC n'a pas réussi à créer des liens de proximité avec Turner, mais je pensais que si nous pouvions simplement lui parler, nous pourrions le convaincre d'annoncer que son gouvernement libéral considérerait à nouveau la question du redressement. C'est tout ce que nous pouvions espérer, compte tenu de la réponse de Trudeau au nom du gouvernement libéral.

J'étais assis dans la cuisine de notre résidence de West 15th et me questionnais sur la bonne stratégie à adopter lorsque mon regard se porta vers l'extérieur. C'est

alors que j’aperçus un grand bus qui remontait lentement la rue. Aucun doute à ce propos, le logo figurant sur le côté annonçait avec audace que la campagne des libéraux fonctionnait à plein régime dans notre quartier. Je me suis empressé d’appeler ma femme, Slavia, et mes deux enfants, Waylen et Elisse. Là, juste à côté de notre maison, se trouvait l’homme en personne, John Turner, qui descendait du bus. J’ai attrapé mon appareil photo et nous avons tous couru à l’extérieur.

L’air quelque peu exténué et manquant d’énergie, Turner s’efforçait quand même de rester positif afin de donner l’image du politicien accompli. En plaisantant à moitié, je l’ai remercié d’avoir pris le temps de me rendre visite afin de parler du redressement, et il m’a répondu en souriant de bon gré. J’ai constaté, avec étonnement, qu’il semblait connaître mon travail sur la question. Je lui ai dit que nous lui apporterions tout notre soutien s’il promettait de ne pas laisser tomber la question du redressement dans l’oubli après l’élection. Il fit un signe approbateur de la tête, reconnaissant que le sujet lui importait ce qui, pour moi, était une réponse suffisamment positive pour que la NAJC continue à le soutenir à Ottawa. Turner a finalement été élu à Quadra, mais son parti a subi une défaite cuisante aux élections, passant de 147 à 40 sièges à la Chambre des communes, soit une perte de 107 sièges, au profit d’un parti conservateur triomphant. Dans les années qui suivirent, lorsqu’il devint chef de l’opposition, Turner, à son plus grand honneur, s’efforça de constamment soutenir les négociations portant sur un accord avec la NAJC. Nous avons gravé l’instant où le premier ministre nous a rendu visite en demandant à son conseiller de prendre une photo de famille avec lui — et là, aussi vite qu’il était arrivé, il quitta la rue accompagné de son entourage libéral.

Le départ devient une arrivée : quatre montages photographiques

Être hanté par une histoire basée sur des absences, si celle-ci est laissée telle quelle, peut entraîner un blocage de l’état de conscience. Le passé dégage un pouvoir hégémonique et dresse une barrière entre l’imagination et l’immédiateté du présent. Pendant ce temps, le futur perd sa fécondité potentielle et en vient à reproduire les conséquences de l’absence. Le redressement a eu lieu dans l’arène de l’opinion publique et de la dynamique politique, mais ce qu’a accompli le traité, le 22 septembre 1988 était, aux yeux des CJ et des Canadiens qui les soutenaient, un évènement d’une importance inestimable. Ce que j’ai nommé « instants poétiques » constituait la transition d’un passé hanté vers un présent capable d’imaginer un futur plus prometteur. C’était comme si les signes indicateurs du redressement étaient la preuve que des forces de justice supérieures étaient à l’œuvre, que le redressement a même confirmé l’existence d’une énergie spirituelle permettant l’émergence de nouvelles formes de création. En ce qui me concerne, la plus grande partie du passé hanté de mon enfance était invoquée par les photographies de ces visages en partance vers un futur qu’ils ignoraient, apparues régulièrement dans le cadre des différents récits

sur l'internement. Ces photos ont été pour moi des points de repère au cours du mouvement de redressement. La peur du déplacement apparaît de manière criante sur leurs visages, même lorsqu'ils regardent l'objectif de l'appareil photo en essayant de cacher ce qui, pour eux, représente un instant évident de tragédie personnelle et collective. J'ai sélectionné quatre de ces photos afin de les incorporer sous la forme d'un montage. Avec ces images, qui contiennent également des photos actuelles de sites locaux — du moins qui l'étaient pour les CJ avant la guerre — j'ai tenté de montrer l'évènement du départ comme une arrivée sur les côtes, comme le commencement d'une phase de transformation après le redressement. Il ne s'agit pas d'espaces dans lesquels les difficultés d'adaptation à notre culture de consommation actuelle ont disparu, mais plutôt d'espaces au sein desquels des complicités complexes sont imaginées au-delà de la reproduction du cadre de l'histoire de *l'ailleurs*.

Notes

- 1 Miki, Roy (2004). *Redress: Inside The Japanese Canadian Call for Justice*. Vancouver, Colombie-Britannique : Raincoast Books.
- 2 Wood, S.T. (7 février 1942). Avis public du commissaire de la Gendarmerie royale du Canada à l'attention des sujets masculins d'un pays ennemi. Extrait le 2 novembre 2010 de : http://www.najc.ca/thenandnow/experiencec_firstorder.php
- 3 St Laurent, L.S. (26 février 1942). Avis public du ministère de la Justice à l'attention de toutes les personnes d'origine japonaise. Extrait du 2 novembre 2010 de : <http://www.najc.ca/thenandnow/> National Association of Japanese Canadians (1984). *Democracy Betrayed: The Case for Redress*. Requête adressée au gouvernement du Canada concernant la violation des droits et libertés des Canadiens japonais lors de la Seconde Guerre mondiale. Winnipeg, Manitoba : Association nationale des Canadiens japonais
- 4 Comité spécial sur la participation des minorités visibles à la société canadienne (1984). *L'égalité ça presse! Rapport du Comité spécial sur la participation des minorités visibles à la société canadienne*. Ottawa, Ontario : Imprimeur de la Reine. Bob Daudlin a servi en tant que président du comité.
- 5 Kogawa, Joy (1981). *Obasan*. Ottawa, Ontario : Penguin Canada.
- 6 Sunahara, A. Gomer (2000). *The Politics of Racism: The Uprooting of Japanese Canadians During the Second World War*. (2^e édition). Ottawa, Ontario : Ann Gomer Sunahara. Extrait le 26 novembre 2010 de : <http://www.japanesecanadianhistory.ca/index.html>
- 7 *The New Canadian*, journal rédigé en anglais et présenté comme la voix des Nisei, a été publié pour la première fois en 1938 à Vancouver. Tom Shoyama a remplacé l'éditeur Peter Higashi en devenant éditeur de la version anglaise, en 1939.
- 8 Dyer, J. (19 septembre 1944). Engagement de Mackenzie 'Pas de Japs en Colombie-Britannique'. *The Vancouver Sun*: 19.

Explorer les attitudes non autochtones face à la réconciliation au Canada: les débuts des groupes de recherche et des entretiens ciblés

La réconciliation dans les sociétés de colons comme le Canada est une aspiration optimiste, mais vague, qui évoque de façon plus ample des relations améliorées entre les Autochtones et les non-Autochtones. Les motivations des candidats à une éventuelle réconciliation et celles des adversaires de la réconciliation varient considérablement, de même que les détails de ce qu'ils pensent comprendre par le mot réconciliation et on retrouve donc un large éventail de critiques et de partisans. Quelle que soit la façon dont on la définit, la réconciliation est également un élément de premier plan du mandat de la Commission de Vérité et de Réconciliation (CVR), l'une des institutions clés de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens dans sa variété et sa complexité, et qui est devenue une partie intégrante de la réponse à la longue et brutale histoire des pensionnats au Canada.

Une partie de la difficulté de la réconciliation émane de sa malléabilité qui semble ignorer, voire normaliser les nombreuses injustices de la colonisation, car selon de nombreuses personnes, le processus même de la réconciliation implique la légitimation de la colonisation canadienne. Le fait que son véhicule principal, dans ce cas la CVR, soit un organisme qui se rapporte en partie à l'État signifie que de telles critiques doivent persister. Les églises ont un rôle particulier à jouer dans l'histoire des pensionnats qui consiste à discuter de sujets devenus politiquement controversés, y compris pour le personnel même de la CVR. Fait révélateur, le mandat de la fondation de la VRC ne définit ni ne caractérise les responsabilités de la population canadienne non autochtone.

Notre approche considère la réconciliation sous l'angle du discours national. En effet, le mandat de la CVR est en grande partie un mandat de type discursif. En commençant par l'évènement national de juin 2010, comme nous l'avons constaté à Winnipeg, sa méthodologie accorde la priorité aux témoignages des survivants des pensionnats et leur demande de « raconter leurs histoires. » Cela démontre que la recherche sur le plan des processus est d'abord et avant tout une étude de cas en communication appliquée. Elle constitue également une étude de contrôle du discours: plutôt qu'un témoignage « livré », ce qui implique une agence du survivant. La CVR (dans les faits, un bras de l'État, mais elle se positionnerait elle-même différemment) est engagée en quelque sorte en tant que témoin proactif qui sollicite et coopte l'expertise des témoins-survivants dans cet exercice d'enregistrement des déclarations, et qui met en place tous les mécanismes de soutien jugés utiles¹.

Que peuvent et doivent tenter de faire les non-Autochtones alors que la CVR entreprend son travail de documentation de l'histoire des pensionnats et de mise en œuvre du « témoignage » de son héritage? En tant qu'universitaires autochtones n'ayant pas d'expérience directe du processus australien de la réconciliation, nous soutenons que cette démarche exige un examen plus approfondi.² En outre, nous soutenons que la nature sociale diverse et changeante du Canada n'a pas été traitée dans les débats sur la réconciliation; l'hypothèse d'une catégorie indifférenciée de « Canadiens non autochtones » n'est pas plus une façon utile de procéder que ne l'est le persistant amalgame des peuples autochtones dans le cadre d'une série de discours culturels et de discussions sur les politiques. Nous sommes actuellement engagés dans un projet qui, nous l'espérons, durera au moins autant que la CVR, et ce sont les premiers résultats que nous présentons ici.

En cherchant à comprendre la diversité des non-Autochtones et le rôle qu'elle peut avoir dans la formation des attitudes au regard de la réconciliation, nous ne cherchons pas à rendre certains groupes plus responsables ou moins responsables de la réconciliation que d'autres. Nous sommes convaincus que tous les « nouveaux arrivants » doivent comprendre non seulement que le Canada est un État-nation fondé sur les territoires des communautés existantes en grande partie sans leur consentement, mais aussi que l'expropriation d'origine doit toujours influencer sur notre réponse. Néanmoins, nous cherchons à comprendre comment les attitudes envers la réconciliation varient en fonction de facteurs tels que le lieu, la langue parlée et l'expérience familiale au Canada.

Dans notre recherche, nous faisons face à deux défis interdépendants : (1) comment comprendre le sens de la réconciliation chez les non-Autochtones au Canada, et (2) comment réfléchir sur les engagements idéologiques qui sous-tendent ces significations. En particulier, nous nous intéressons au « discours quotidien » de la réconciliation. Nous entendons par là des idées sur la réconciliation chez les groupes qui ne s'identifient pas comme étant particulièrement politisés ou activement engagés sur les questions touchant les peuples autochtones du Canada. Cela est un choix conscient : nous pensons que dans la réalité de nombreux non-Autochtones ont peu d'occasions d'exprimer leurs attitudes envers les Autochtones ou sur la réconciliation dans des contextes sociaux et, par conséquent, la désinformation et les préjugés prévalent dans les rares occasions où ces questions sont discutées. Pour passer à une compréhension et une pratique de la réconciliation moins vagues et plus efficaces, nous croyons qu'il nous faut connaître de façon plus précise les raisons actuelles de l'incompréhension.

De plus, nous pensons que ce non-engagement est un obstacle majeur à un changement significatif dans les relations, que cela signifie une plus grande autonomie pour les peuples autochtones sur leur propre territoire ou un plus grand accès à la prospérité de la société par les non autochtones. Nous nous demandons par exemple dans nos recherches si les non-Autochtones au Canada

ont des interactions régulières avec les peuples autochtones. Combien de ses interactions sont positives ou même civiles? Pour que la réconciliation devienne un sujet d'intérêt qui dépasse les cercles des élites sociales et politiques, elle devra se fonder sur une compréhension plus poussée de la vie quotidienne qu'elle ne l'est actuellement.

Par conséquent, nous nous intéressons particulièrement à la façon dont les non-Autochtones parlent de réconciliation au Canada dans les discours non autochtones. L'idée centrale de l'analyse critique du discours est que la langue est un indicateur important de la compréhension et de l'acceptation des gens des structures de pouvoir et des idéologies existantes.³ Cela est manifeste dans les thèmes de référence (référentiels) auxquels les gens ont recours lorsqu'ils discutent de la réconciliation, bien sûr, mais aussi dans la structure poétique (texture) de leur discours. Comme Klemperer l'a écrit dans sa réflexion sur un autre génocide « ce qu'un homme dit peut être un tissu de mensonges — mais son être profond est mis à nu aux yeux de tous par le style de ses propos. »⁴ pour acquérir une meilleure compréhension des attitudes des non-Autochtones vis-à-vis la réconciliation dans une société multiculturelle comme le Canada il nous faut ajouter à l'analyse thématique des discours publics et privés l'analyse de leur poétique.⁵

Méthodologie

Les chercheurs ont utilisé efficacement les analyses de littérature comparée, les médias de masse et les documents publics ou institutionnels pour cerner des informations importantes et offrir des cadres essentiels à la compréhension des discours dominants, en particulier ceux qui ont trait aux questions de race et d'identité. Au Canada, les chercheurs ont notamment écrit sur la valorisation de la citoyenneté canadienne,⁶ ou sur la violence non autochtone qui touche les Autochtones, particulièrement les femmes.⁷ dans les autres sociétés de colons, nous pouvons tirer des idées différentes de la recherche sur les identités et attitudes coloniales par l'intermédiaire d'entrevues⁸ ou de l'ethnographie.⁹ Cependant, dans cette recherche, nous examinons les discours de tous les jours, surtout en utilisant la méthodologie des groupes de discussion. Les groupes de discussion ont été utilisés dans la recherche comparative par d'autres,¹⁰ et ont été employés pour identifier et cartographier les discours latents qui émergent dans des contextes sociaux. Jusqu'à présent, nous avons appris certains éléments de base dans les discours non autochtones.

Notre approche consiste à localiser ou solliciter des discours non autochtones portant sur la réconciliation et les pensionnats en particulier chez ceux et celles qui ne sont pas engagés dans le militantisme, la solidarité, ou engagés de quelque façon que ce soit dans les questions relatives aux politiques et questions autochtones. Nous avons organisé une petite série de groupes de discussion entre des étudiants de premier cycle de l'Université York en juin 2010. Les étudiants ont été recrutés grâce à une campagne d'affichage et via l'utilisation des babillards

étudiants sur le campus, et les participants ont reçu une compensation financière pour leur participation. Nous avons remis aux participants potentiels un court questionnaire pour déterminer leur niveau réel de connaissance de la question et pour savoir si eux-mêmes, leurs parents et leurs grands-parents sont nés au Canada. Nous avons divisé les répondants en trois groupes : ceux qui sont nés au Canada et dont les parents et grands-parents sont tous nés au Canada (catégorie A); ceux qui sont nés hors du Canada (catégorie B) et un groupe comprenant les personnes nées au Canada, mais dont plus d'un des parents / grands-parents est né à l'étranger (catégorie C). Notre objectif était d'examiner les attitudes qu'une période d'expérience personnelle ou familiale au Canada peut jouer dans la formation des conversations quotidiennes.

Au total, nous avons recruté quatre groupes de discussion et un total de 29 personnes se sont présentées pour participer et chacun des groupes comprenait entre cinq et neuf participants. Il y a eu suffisamment de répondants pour former un groupe pour la catégorie A (ci-après FG1) et C (FG2), et deux groupes pour la catégorie B (FG3 et FG4). Chacune des discussions a duré environ une heure et quinze minutes. Nous avons enregistré ces sessions et nous en avons transcrit les enregistrements. Chaque groupe de discussion s'est fondé sur le même guide de discussion portant sur le système des pensionnats autochtones (SPA), les travaux de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation et les excuses nationales faites aux personnes concernées par le système des pensionnats autochtones. En utilisant ces structures comme optique d'analyse, nous avons exploré les thèmes généraux suivants :

- (1) Est-il obligatoire de se renseigner sur ce que comporte et signifie le fait d'être Autochtone?
- (2) Comment est comprise l'histoire des Autochtones? Comme génocide, malheur, survie, ou progrès?
- (3) Existe-t-il une acceptation de la différence culturelle autochtone comme fait durable de la vie canadienne?

Conclusions

Nous avons eu beaucoup de difficulté à recruter des gens dans la catégorie A pour les groupes de discussion. Lorsque nous avons enfin recruté juste assez de personnes pour cette catégorie, nous avons eu assez de personnes pour former deux groupes complets de la catégorie B. Nous n'avons pas tiré de conclusions élaborées à partir de ce fait : il pourrait y avoir plusieurs explications concernant le mode de recrutement, le campus, ou l'époque de l'année.¹¹ Mais nous nous intéressons à la question plus générale de la volonté des non autochtones de s'engager dans des sujets qui peuvent mener à des situations inconfortables ou à des réalisations troublantes. En effet, dans certains ouvrages récents, c'est

précisément de cela qu'il s'agit : « décentrer » ou « rendre perplexe » le colon est la clé de la réconciliation¹². Dans ce cadre, un faible taux de réponse et de niveau de participation peut indiquer une préoccupation plus profonde.

En effet, des quatre groupes de discussion, la catégorie A a été la plus réticente face à la participation. Les membres du groupe semblaient mal à l'aise lorsque la discussion a commencé, surtout sur la question des responsabilités actuelles concernant le système des pensionnats autochtones. En particulier, nous avons observé de nombreux cas illustrant le syndrome du « pourquoi ne nous l'a-t-on pas dit? »¹³ Dans l'échange suivant tiré du FG1, on note une dialectique voulant qu'il se soit agi d'une politique menée à l'insu du public et contre les valeurs et les attentes canadiennes :

LINDA: Je crois aussi que les cultures autochtones ont été et sont encore très isolées du courant dominant au Canada. De la même façon que je ne savais même pas ce qui se passait, je suis sûre qu'il y avait beaucoup de gens, même au cours de cette même période, qui ne savaient pas ce qui se passait. Le gouvernement ne va évidemment pas dire aux gens « Hey, nous essayons d'éradiquer cette culture »... Peut-être que les gens auraient été beaucoup plus mobilisés s'ils avaient été au courant. Je ne sais pas.

MICHAEL: Eh bien, tout ça a commencé en 1870, et à l'époque les gens adhéraient facilement à des slogans n'est-ce pas, c'était facile à imprimer, des choses comme « Tuer l'Indien dans l'enfant », vous comprenez, et ça devient quelque chose qui continue, eh oui, ça prends plus de cent ans pour y remédier.

En effet, nous croyons que cette prémisse de la bonté inhérente des sociétés dominantes est l'un des principaux obstacles à une profonde transformation sociale. Cela est rendu possible par les erreurs récurrentes sur les faits les plus élémentaires concernant les pensionnats autochtones. Dans les quatre groupes de discussion, les niveaux de connaissance des questions autochtones étaient limités et souvent erronés sur des détails fondamentaux. Nos attentes n'étaient pas très élevées, mais nous sommes encore impressionnés par l'ampleur des idées fausses des participants, quel que soit leur degré de sympathie envers les objectifs de la CVR. Parmi ceux qui se montraient cyniques vis-à-vis de ses objectifs, un participant dans la catégorie A a suggéré que les excuses étaient une réponse aux blocages constatés partout au pays, un point de vue qui n'a pas été contesté par d'autres participants. Personne, dans aucun des groupes de discussion, n'était à même de fournir avec certitude des informations, même élémentaires, sur ce qui c'est passé dans les pensionnats et sur les mesures adoptées dans ce domaine. Ce que les participants avaient généralement retenu se limitait aux quelques faits présentés dans un extrait vidéo du discours des excuses du premier ministre à la Chambre des communes. Ce n'est pas une découverte surprenante. En effet, une grande partie de la discussion à propos de la réconciliation et de la CVR était axée sur l'idée de « briser le silence » au sujet des pensionnats autochtones, mais compte tenu du fait que les personnes concernées par la discussion actuelle sont

des étudiants universitaires canadiens, cela révèle l'ampleur du défi auquel la CVR est confrontée au regard de l'éducation des Canadiens et du défi qui consiste à imaginer que cette éducation contribue à une véritable réconciliation.

De nombreux participants se souvenaient de certaines informations sur le système des pensionnats autochtones reçues à l'école, mais plusieurs ont souligné une distance relativement à ce sujet, tant chez eux que chez leurs pairs. Les commentaires de Janet (FG2) illustraient bien ce fait :

JANET : Eh bien, à ce sujet, ce que je ressens c'est qu'en tant que Canadiens nés ici, qui ont grandi ou immigré ici, je me sens comme beaucoup de gens qui sont au courant de ce type de choses, qui en ont une compréhension de base, mais je pense que beaucoup d'étudiants se sentent très éloignés de ce sujet. Vous comprenez ce que je veux dire? Nous ne sommes pas très informés sur le sujet et nous n'en sommes pas vraiment conscients. Même dans les médias, je sens qu'il y a un manque de sensibilisation, euh, je ne sais pas, comme une étudiante ici, je me sens très, très dissociée des questions dont nous discutons. Comprenez-vous ce que je veux dire?

Tous les groupes étaient d'avis qu'il fallait faire plus d'éducation, mais il y avait moins de consensus sur ce que l'éducation devrait comprendre et à qui elle devait s'adresser. Certains estimaient qu'il était nécessaire d'améliorer l'éducation des peuples autochtones pour qu'ils puissent réussir dans la société canadienne. La plupart des participants estimaient que les non-Autochtones devaient se renseigner davantage sur les peuples autochtones et sur leur histoire, mais il y avait un clivage d'opinion dans certains groupes quant à savoir si cela devait englober la culture autochtone et l'histoire en général, ou tout simplement l'histoire particulière des pensionnats et ses conséquences. Certains ont estimé que ces questions étaient fondamentalement liées, mais d'autres les ont évaluées comme étant très distinctes. Plusieurs participants ont estimé qu'il leur incombait d'acquérir des connaissances sur le système des pensionnats, mais la plupart d'entre eux ont discuté de la nécessité de l'éducation, sans préciser qui devait être éduqué.

Nous avons cherché à explorer l'idée des relations interpersonnelles entre les Autochtones et les non-Autochtones en lien avec ce thème. Nos répondants ont dit avoir très peu de contacts personnels avec des Autochtones (seuls deux d'entre eux ont mentionné de tels contacts) et pourtant il y avait un accord unanime sur le fait que des relations personnelles avec eux seraient un moyen efficace d'améliorer les relations. Parmi les deux participants qui ont mentionné des relations avec des Autochtones qu'ils connaissaient personnellement, une participante de la catégorie B a exprimé le fait que ses relations avec des Autochtones l'avaient aidée à surmonter de considérables préjugés. L'autre participant qui faisait partie de la catégorie A a mentionné qu'il connaissait des Autochtones, mais il a continué à les caractériser comme des victimes irrémédiablement affectées par des vies de drogue et d'alcool.

Le résultat sans doute le plus intéressant sur ce sujet a été la volonté des groupes des catégories B et C de parler du sujet de la race et de la discrimination raciale, alors que la catégorie A n'a pas du tout soulevé ce sujet. Nous n'avons utilisé aucun de ces termes dans les sujets présentés, mais de nombreux participants des catégories B et C ont rapidement qualifié le système de pensionnat de raciste. En réfléchissant à la réponse du gouvernement au système des pensionnats, Catherine (FG2) a demandé : « Ils ont prononcé des excuses, mais qu'ont-ils fait concrètement? Qu'ont-ils démontré par leurs actions? Ils pratiquent toujours la discrimination et continuent d'avoir des préjugés envers les gens des Premières nations au Canada, et c'est vraiment honteux. » Les commentaires de Zach (FG4) figurent parmi les plus clairs sur cette question :

ZACH: Je ne sais pas si nous avons même une connaissance complète de ce qu'ils ont vécu. Parce que, techniquement, le terme approprié pour les pensionnats et ce qu'on vécu toutes ces personnes est le terme génocide social et culturel. Et c'est une chose horrible, quel qu'en soit le degré. Ce n'est pas aussi simple que de dire : « Il n'y a qu'à les assimiler à notre culture. » Nous les avons dépouillés de tout, nous les avons mis à nu et nous les avons rendus impuissants dans toutes les sociétés, et puis nous les avons transformés en petits robots indiens pour le bien-être du Canada ou pour ce qui nous convient ».

En fait, plusieurs personnes des catégories B et C ont dit voir la discrimination contre les Autochtones dans le cadre d'une orientation plus large au Canada qui affecte toutes les minorités. Ehi (FG3), qui s'est identifié comme originaire du Nigéria, a déclaré ceci :

EHI: C'est presque le même concept que celui qui vise à créer un modèle de société parfaite et blanche. Donc, je dis que les Canadiens et le gouvernement lui-même ont une grande responsabilité, par exemple en essayant de fusionner les cultures, parce que le deuxième Canada est multiculturel... il existe un modèle du Canadien idéal et les autochtones ne cadrent pas dans ce modèle. La plupart des immigrants ne correspondent pas au modèle non plus. Il faut dépasser l'ancien système culturel canadien, par exemple intégrer toutes les cultures différentes, parce que les Autochtones ont certaines croyances, les Noirs ont certaines croyances, les Italiens ont certaines croyances, et vous savez, c'est... ils doivent fusionner tout cela tout en incorporant les points de vue individuels.

Comme nous l'avons suggéré plus haut, en plus de faire des recherches sur des questions de topicalisation portant sur ce que les gens savent et croient, nous voulons explorer *l'utilisation par les répondants des termes dans lesquels ils expriment leurs connaissances et leurs croyances*. En partie, c'est pour nous aider à comprendre ce que les répondants pensent qu'ils veulent dire par les termes qu'ils utilisent et par les informations qu'ils fournissent. Un cas particulièrement révélateur sur ce point a été l'utilisation des pronoms personnels *nous* et *eux* et leurs différentes déclinaisons grammaticales (*nous, notre, nôtre, eux, leur, et leurs*). Lors des discussions sur la réconciliation dans un contexte autochtone, tous les répondants dans tous les groupes de discussion ont exprimé un « *nous* »

qui incluait tous les Canadiens non-Autochtones et un «*eux*» qui se rapportait spécifiquement et exclusivement aux Autochtones au Canada. Dans le contexte de la réconciliation entre «*eux*» et «*nous*», cette catégorisation impliquait que tous les non-Autochtones du Canada avaient un intérêt commun dans le processus. Le seul moment où ce terme disparaissait était lorsqu'un des groupes de la catégorie B questionnait explicitement son utilisation, mais les conclusions tirées (et que nous n'avons pas nous mêmes proposées) affirmaient la vigueur de la dichotomie *nous* / *eux*. Ces remarques venant de Canadiens récemment immigrés s'insèrent de façon très marquée dans l'ensemble de l'examen des attitudes non autochtones et en mentionnant explicitement ce sujet, ces répondants ont posé les termes de l'exception qui confirme la règle :

CYNTHIA: Il est intéressant de noter que nous disons «ils, eux» et j'en suis toujours à me demander, alors le Canada, c'est qui? Qui le représente? Et qui est responsable de faire des excuses? Et vous avez aussi parlé de l'expérience chinoise, et la même chose arrive avec tant d'autres cultures. Je pourrais parler de l'expérience des Noirs, je pourrais parler de l'expérience juive, tout le monde a son propre problème, ils attendent tous une sorte de euh, de compensation ou de quelque chose que le gouvernement doit reconnaître, mais qui est responsable? Qui devons-nous tenir responsables en fin de compte? Nous disons que nous sommes Canadiens, c'est toute une question à se poser.

MARIA: Il est difficile de pointer du doigt quelqu'un. Tellement de gens ont été impliqués dans ce processus, tous les pensionnats, et certains des prêtres, ils n'ont jamais été attrapés, et je me demande où ils sont. [le groupe rit] En fait, certaines personnes, j'ai découvert plus tard par un de mes professeurs que certaines nations autochtones ont eu le courage d'intenter un procès. Et dans certains cas la police a fait justice même si, euh, cela s'est fait dix ans plus tard. Ouais, donc c'est un peu difficile de pointer du doigt. Tant d'années ont passé. Beaucoup de gens ont pris part au processus et certains d'entre eux n'ont jamais admis leurs torts, donc, euh... ouais...

THELMA: C'est juste plus facile de pointer le gouvernement du doigt.

MARIA: Oui, c'est plus facile!

THELMA, en s'excusant: «C'est comme, eh bien, il est clair qu'ils prennent la responsabilité pour que nous puissions rejeter la responsabilité sur eux quand il y a des photos, mais au fond c'est notre problème à tous. Puisque nous sommes Canadiens, nous faisons partie de cette société.»

Une seconde vertu de l'analyse stylistique, c'est qu'elle révèle des actes d'adhésion et de dissociation que les répondants réalisent dans leurs efforts pour articuler et pour développer leurs points de vue. La capacité de capter ce processus d'alignement discursif tel qu'il se déroule est au cœur du génie de la méthodologie des groupes de discussion. Comme de nombreux théoriciens des communications l'ont fait valoir, cela est également central au développement et à l'échange négocié de l'identité politique.¹⁴ Cela signifie que les gens qui veulent exprimer leur similarité à d'autres tentent d'imiter leur style. Dans les groupes de

discussion, nous avons constaté de nombreux cas de formule-répétition qui ont révélé des objectifs profonds d'adhésion et de contestation.

Un petit nombre de répondants a utilisé des formules pour indiquer son adhésion à une idéologie dont ils soupçonnaient qu'elle n'était pas partagée par la majorité de leurs pairs et les répondants n'étaient pas disposés à négocier. Il importe ici de noter l'exhaustivité putative de ces formulations populaires qui constituent ce que Wetherell et Potter ont nommé « propositions autosuffisantes »¹⁵ dans la rhétorique des relations raciales. Dans cet exemple, venant aussi de la catégorie B, l'expression « rationalité » est devenue axiomatique, sa valeur et sa pertinence se positionnant au-delà de toute question :

ANIMATEUR: Patric ... tu as exprimé le fait qu'il serait impoli de faire certaines choses, mais selon toi, d'où vient ce fait?

PATRIC: Je pense que c'est à cause de l'approche moraliste à l'éducation par opposition à un point de vue rationnel. Parce que l'approche moraliste dit: « Ces gens étaient mauvais », ou « ils avaient tort » ou: « Ces gens sont bons », et ils ont été des victimes innocentes, et par conséquent vous obtenez cette perspective d'ensemble formée du bien et du mal. Vous obtenez cette conception biblique de ce qui s'est passé lorsque, comme je l'ai dit, le point de vue rationnel prévaut généralement dans un milieu. Parce que ce n'est pas tout le monde au Canada qui a participé à la prise des terres, au viol d'enfants et au meurtre de bébés et toutes ces choses. C'étaient des fonctionnaires du gouvernement ou des lois spécifiques, et des choses qui ne font plus partie de la Constitution et s'il y a des séquelles de ces événements, elles sont en cours de résolution. Je pense donc que le point de vue rationnel sera toujours plus bénéfique. L'élimination du point de vue moraliste et de l'aspect émotionnel, pour pouvoir voir les choses clairement.

D'autres répondants ont utilisé des formules que l'on reconnaît dans le discours général du public canadien. Cela s'est avéré tout à fait réel pour les répondants dans toutes les catégories. Ces usages indiquent l'alignement individuel et groupal en termes de formations politiques définies dans le discours public, hors de l'espace contrôlé du groupe de discussion. En d'autres termes, ces formules nous font constater que les participants aux groupes de discussion sont tout à fait conscients de la nécessité de relier le « moment présent » dans le groupe aux conversations ayant lieu à l'extérieur du groupe. Cet exemple d'un répondant de la catégorie C montre que l'envie de raconter et d'aligner ses opinions clairement est plus forte que son manque de confiance lorsqu'il s'agit de détailler des faits :

CATHERINE: Que font-ils pour aider les gens, par exemple toutes ces cultures, toutes ces communautés? Elles n'ont toujours pas d'eau potable, elles n'ont pas de soins de santé adéquats, ils ne veulent pas leur en donner, euh, ils n'ont pas de rince-bouche ou, vous savez... de désinfectant pour les mains quand il y a eu le... pas le SRAS, cette grippe aviaire, parce qu'ils ont peur, le gouvernement craint que les gens des Premières nations ne les utilisent pour se droguer.

Conclusion

Bien entendu, les participants ont également manifestement réutilisé les formules que leurs pairs avaient exprimées au sein du groupe en se citant (en citant erronément) les uns les autres fréquemment. Olga illustre bien la complexité et l'élasticité de cette stratégie discursive lorsqu'elle tente de concilier la position pro-excuses d'un participant (Zach) avec celle d'un autre participant (Patric) qui estimait qu'elle était «ridicule» :

OLGA: Je suis d'accord avec Zach. Comme lui je ne suis pas originaire du Canada et je n'ai jamais entendu parler d'une situation pareille avant de venir ici. Je n'ai jamais entendu parler de ces excuses. J'ai entendu parler des pensionnats par mon amie, parce qu'elle est autochtone. Alors je suis allée dans des pow-wow et des trucs comme ça, et c'est elle qui m'en a parlé, c'est comme ça que je l'ai découvert. Et je suis d'accord avec ce que Patric dit, je ne pense pas que c'est ridicule qu'ils s'excusent maintenant, mais ils ne font rien pour améliorer leur vie. Par exemple, elle vient de rentrer d'un pensionnat, et elle dit qu'elle y a été bénévole pour l'été, et elle dit que les gens n'ont littéralement rien à manger. Vous vous excusez maintenant, mais en même temps vous ne faites rien pour améliorer leur vie, c'est comme un «je suis désolé» vide, ce genre de chose. Par exemple, les appuyer, leur montrer que vous vous souciez d'eux, leur montrer que vous êtes vraiment désolé. Et aussi en ce moment, les autochtones, ils ont toujours des problèmes, ils se battent encore pour leurs terres, parce que beaucoup d'entreprises veulent leurs terres pour construire des usines et autres choses du genre, et ils veulent leurs terres pour chasser et tout ça, et ils luttent encore pour que le gouvernement reconnaisse leurs droits. Je ne pense pas que vous avez raison de dire que c'est mieux que rien, de dire que vous êtes désolé, mais je ne pense pas que vous devriez... Je pense que les actes parlent plus fort que les mots.

Il n'y a pas d'acte de rhétorique qui tende plus vers le consensus que de citer le discours même d'un interlocuteur en le lui renvoyant, ainsi que l'ont démontré de façon particulièrement claire les analyses de comportement d'« affiliation » dans le cadre de discussions radiophoniques.¹⁶ L'analyse des comportements d'affiliation dans les groupes est essentielle à la compréhension des formations des opinions privées sur les affaires publiques dans une société aussi vaste et complexe qu'une population de premier cycle universitaire, sans parler de la population du Canada dans son ensemble.

Reconnaissant la diversité géographique que nous venons de mentionner, l'un des principaux objectifs de notre recherche consiste à administrer une série beaucoup plus ample de groupes de discussion, en utilisant nos sous-catégories de Canadiens non autochtones. Nous visons à réaliser ceci dans divers endroits à travers le pays pour approfondir notre compréhension de la parole quotidienne des non-Autochtones dans sa diversité. Il est trop tôt pour tirer des conclusions définitives sur les discours que nous avons examinés et les adhésions sous-jacentes. Cependant, ce que nous avons trouvé jusque-là nous oblige à nous interroger sur ce que pourraient être les liens entre, d'une part, un sentiment d'appartenance ou d'affiliation à un pays, et d'autre part, les attitudes envers

ceux qui n'appartiennent à aucun autre endroit. Le sentiment d'appartenance individuel, le droit de parler de et pour les autres, et la capacité de parler de race et de racisme semblent être des facteurs dans la façon dont les non-Autochtones pensent les peuples autochtones et leurs histoires. Il nous faut acquérir une bien meilleure compréhension de ces dynamiques.

L'observation de l'émergence d'identités politiques et d'opinions dans un contexte de groupe sera l'une des clés de la compréhension de ces éléments complexes, pour peut-être miser sur et transformer la participation collective des non-Autochtones dans le processus de réconciliation du Canada. Nous prévoyons effectuer cette recherche dans les deux à trois ans, et nous rapporterons nos résultats au fur et à mesure de l'évolution de notre travail.

Notes

- 1 Nous sommes reconnaissants à Ashok Mathur d'avoir soumis cet aspect à notre attention.
- 2 Voir : de Costa, R. (2002). *New Relationships, Old Certainties: Australia's Reconciliation and the Treaty-Process in British Columbia* (thèse de doctorat) (Consulté le 5 Novembre 2010 sur : <http://adt.lib.swin.edu.au/public/adt-VSWT20050627.092937/>) ; de Costa, R. (2009, 20-22 mai). *Truth and Reconciliation and the Politics of Community. The Politics of Community and Identity: Learning from One Another Conference*, La politique des communautés et de l'identité : apprendre les uns des autres conférences, Université d'Ottawa, Ottawa, ONT, Canada.
- 3 Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: Papers in the Critical Study of Language*. Londres, Royaume-Uni : Longman Group Ltd.
- 4 Klemperer, V. (2000:11). *The Language of the Third Reich, LTI: Lingua Tertii Imperii: a Philologist's Notebook* (Trad. M. Brady).Londres, Royaume-Uni : Athlone Press. (Première publication en 1947.)
- 5 Clark, T. (à l'étude). Sorryness as public poetics: Rhetorical figuration and poetic formulas in the Australian and Canadian 2008 Parliamentary apology debates.
- 6 Thobani, S. (2007). *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- 7 Razack, S. (2002). *Race, Space, and the Law: Unmapping a White Settler Society*.Toronto, ON : Between the Lines.
- 8 Bell, A. (2009). Dilemmas of settler belonging: Roots, routes and redemption in New Zealand national identity claims. *Sociological Review* 57 (1) :145-162.
- 9 Hage, G. (1998). *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. New York, NY: Routledge.
- 10 Voir : Augoustinos, M., Tuffin, K., et Rapley, M. (1999). Genocide or a failure to gel? Racism, history and nationalism in Australian talk. *Discourse & Society* 10(3):351-378; Wetherell, M., et Potter, J. (1992). *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*. New York, NY: Columbia University Press.
- 11 La catégorie A n'a pas été définie en termes ethniques, mais ceux et celles dont les grands-parents et les parents étaient eux-mêmes nés au Canada et elle ne comprenait pas de non blancs. Cela n'est pas surprenant, même dans un petit échantillon, compte tenu de la discrimination dans le système d'immigration du Canada jusqu'à la fin des années 1960.
- 12 Voir : Regan, P. (2011). *Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling and Reconciliation in Canada*. Vancouver, Colombie-Britannique: UBC Press; Bell, A. (2008). Recognition or ethics? De/centering and the legacy of settler colonialism. *Cultural Studies* 22 (6) :850-869.

- 13 La question : « Pourquoi ne nous l'a-t-on pas dit ? » a servi de titre à un livre écrit par l'un des historiens les plus médiatisés d'Australie sur les relations entre nations autochtones et colons en Australie. Reynolds, H. (2000). « *Why Weren't We Told?* » Sydney, Australie : Penguin.
- 14 Voir : Volochinov, V.N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language* (Trad. L. Matejka et I.R. Titunik). (Trad. L. Matejka et IR Titunik). New York, NY : Seminar Press. (Première publication en 1929) Fairclough (1995); Wetherell et Potter (1992).
- 15 Wetherell et Potter (1992).
- 16 Voir : Fitzgerald, R. et W. Housley (2009). Membership category work in policy debate. Dans R. Fitzgerald et W. Housley (Ed.). *Media, Policy and Interaction*. Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Publishing : 13-25; Crofts, S., et G. Turner (2007). Jonestalk: the specificity of Alan Jones. *Media International Australia* (122) : 142-149; Ferencik, M. (2007). Exercising politeness: Membership categorisation in a radio phone-in programme. *Pragmatics* 17 (3) : 351-370.

Parmi les hommes : Modernisme cruel et politiques de réconciliation

En gagnant en influence et en popularité, le concept politique des droits de l'homme a suivi une trajectoire historique particulière. Cependant, les origines officielles de ce concept sont extrêmement restreintes. L'histoire de son développement progressif est souvent narrée de manière rituelle comme s'il s'agissait d'ethnohistoire. Elle fait partie d'une situation plus globale : celle de l'ascension culturelle et juridique de l'Europe et de ses conséquences sur les civilisations. Il a rarement été permis que les récits sanguinaires de colonisation et de conquête viennent entacher l'histoire de ce triomphe.¹

À partir de là, le rétablissement du système démocratique et, par conséquent, de la nation, devient une responsabilité publique. En présentant les « citoyens » victimes d'actes de violence comme faisant partie de la nation, les Canadiens d'origine japonaise ne sont plus des « victimes », mais plutôt des « agents de changement ».²

Les politiques identitaires [...] des années 1970 ont amené un paradoxe sans précédent dans leurs vies... Du statut de parias dans les années 1940, les « Canadiens d'origine japonaise » sont devenus des « citoyens » modèles dont l'ascension sociale rapide après le déplacement de masse démontrait leur loyauté envers la nation.³

À quoi ressemble un commentaire critique postcolonial des droits de l'homme? À quoi ressemble un tel commentaire dans l'État-nation peuplé de colons du Canada? De plus, quels sont les hommes en son centre? Cet essai indique que la représentation des droits de l'homme en tant que caractéristique déterminante de la vie contemporaine a été généralement et intellectuellement présentée comme une conséquence de la Deuxième Guerre mondiale. Ainsi, on considère généralement que la Déclaration universelle des droits de l'homme⁴ de 1945 répond au drame de la guerre et du nettoyage ethnique qui ont ravagé l'Europe jusqu'au milieu du XX^e siècle. Cependant, je propose que les excuses de l'État-nation au peuple autochtone de l'île de la Tortue (le Canada) et le désir de réconciliation reflètent une histoire de lutte pour les droits de l'homme bien plus ancienne, qui sont conjointement à la base de la Déclaration universelle des droits de l'homme⁵ de 1945 et dévoilent une modernité brutale qui a instauré la conception européenne de l'Homme comme s'il s'agissait de la seule conception possible sur Terre. Mon argumentation a pour objectif de montrer l'ambiguïté des excuses et des politiques de réconciliation résultantes. J'affirme que la réconciliation exige de repenser en profondeur les enjeux contemporains de la vie humaine par rapport aux cinq cents dernières années.

Susan Buck-Morss a écrit que la compréhension de la modernité occidentale est toujours problématique si l'on ne prend pas en compte la question de l'esclavage transatlantique.⁶ On peut également ajouter à cela la colonisation, les tentatives de génocide et, dans certains cas, le génocide à l'encontre des Autochtones. En

s'appuyant sur le cas d'Haïti, Susan Buck-Morss démontre que la philosophie politique occidentale n'a pas réussi à prendre en compte l'esclavage dans les colonies et la colonisation des Autochtones au moment même où les philosophes des Lumières définissaient la liberté comme « la valeur universelle la plus importante ». ⁷ Elle s'est demandée comment ces éléments avaient été ignorés et pourquoi ils continuent à l'être de nos jours. Le questionnement de Susan Buck-Morss révèle que l'après-colonisation européenne s'appuie sur l'héritage matériel et intellectuel de la colonisation de l'Amérique, avec son génocide, son quasi-génocide et l'esclavage des Africains. Les affirmations de Susan Buck-Morss posent un problème important pour la compréhension et la mise en œuvre des politiques de réconciliation modernes au Canada. En effet, son histoire est liée à la colonisation de l'Amérique, à l'expansion européenne dans le monde et à la manière dont le concept de colonialisme continue d'influencer sa façon de gouverner et d'organiser l'espace géopolitique, les peuples et les institutions.

Afin de comprendre pleinement les problématiques posées par Susan Buck-Morss, je m'appuie sur la philosophe caribéenne, ou plutôt philosophe de l'Amérique, Sylvia Wynter, pour décrire comment les conceptions européennes de l'Homme ont régi le monde et ont défini ce qu'est un être humain. Grâce à ces définitions, les excuses de l'État-nation se révèlent être des reconnaissances tactiques des mauvais agissements et s'appuient sur la perpétuation de la conception européenne de l'être humain élaborée afin de tenter de diriger le monde avec une conception qui correspond totalement à leur définition du monde et des êtres humains. ⁸ Sylvia Wynter a tenté d'analyser l'invention de l'Amérique ou du Nouveau Monde en tant que problématique de l'humanité contemporaine. Dans un projet intellectuel qui cherche à analyser en quoi le monde et la conscience européenne ont été influencés par la découverte de l'Amérique, Sylvia Wynter décrit un complexe politico-religio-culturo-laïque, touchant un grand nombre de domaines intellectuels, qui a amené à la définition des Blancs, Rouges et Noirs en tant que genres. Elle explique comment l'Europe est passée du surnaturel à la religion puis à la laïcité et comment la laïcité a été créée et intégrée dans les discours sur la politique et la culture. Ces discours sur la politique et la culture révèlent également la logique prévalente des « races » et des peuples, qui a été fondamentalement inventée par l'Europe et a concomitamment été utilisée pour s'opposer à la domination européenne. Ces autres genres d'êtres humains, en l'occurrence les Noirs et les Blancs, sont des infrahumains pour lesquelles les excuses contemporaines sont destinées à indiquer leur entrée parmi les hommes. Sylvia Wynter affirme que ces catégories ou types d'hommes ont été inventés au moment d'une domination coloniale européenne qui a donné lieu au « complexe Indiens/Noirs » qui est par la suite devenu dans une Europe *laïcisée* le « complexe Nègres/Autochtones ». ⁹ Sylvia Wynter estime que ces désignations tendent à indiquer que la conception de l'Homme des Européens, qui « se représentent abusivement comme s'ils étaient l'image même des hommes » ¹⁰, est l'un des problèmes matériels, conceptuels, politiques, culturels et philosophiques

les plus difficiles auxquels nous faisons face aujourd'hui. La fin du colonialisme formel n'a pas mis fin à la domination de la conception et de la définition européennes de l'être humain. Sylvia Wynter confronte ses affirmations à la région des Caraïbes, qui a servi aux Européens de laboratoire pour leur rencontre avec les autres genres d'être humain qu'ils ont inventés et dans laquelle ils ont notamment été confrontés à la question de la liberté et de la servitude. Comme Susan Buck-Morss le démontre avec habileté, Hegel avait exposé sa dialectique du maître et de l'esclave au moment où la révolution haïtienne faisait la une des journaux européens.

Si on prend au sérieux Sylvia Wynter et Susan Buck-Morss, la constitution de la modernité européenne est une histoire complexe qui mêle génocide, esclavage, destruction de l'environnement, et, ce qui est le plus frappant, la création d'un nouveau monde non seulement pour les peuples colonisés et réduits en esclavage, mais également pour les personnes participant au projet d'expansion. L'appellation « Nouveau Monde » n'est pas un terme sentimental ou qui nie l'histoire, mais qui fait référence à la dure réalité de la vie en Amérique comme fondement de la modernité européenne et de ses satellites tels que le Canada. Avec la dénomination et la classification des peuples, des lieux et des choses, les philosophes des Lumières nous ont légué des noms et des catégories à l'origine même de notre lutte. La Révolution haïtienne de 1791 a emprunté à la Révolution française la liberté en tant que cri de ralliement alors que cette dernière s'efforçait de la détruire. Nous sommes alors devenus des « Noirs » et des « Autochtones », parmi les noms que nous avons dû adopter et intégrer, et qui découlaient de la cartographie de l'expansion mondiale de l'Europe depuis le XV^e siècle. En effet, ces noms ne sont que partiellement logiques et séduisent les genres inventés par les Européens et à qui les excuses sont destinées en tant qu'apaisement. La question qui se pose souvent à nous est de savoir comment faire apparaître d'autres conceptions de l'être humain et de la vie sur notre planète? Quel espace intellectuel, politique et culturel — sans parler de l'espace économique — est réservé aux conceptions différentes de la vie humaine dans notre humanité mondialisée et mise en réseau? D'après moi, les politiques de réconciliation ignorent ces questions sans proposer de réponses. Les politiques de réconciliation nous demandent d'accepter les excuses en tant que peuples que les Européens ont inventés et non en tant que peuples que nous étions auparavant. Nous ne pouvons pas avoir une vision romantique du passé, car l'intervention de l'histoire dans ce débat signifie que nous devons souvent accepter, d'une manière ou d'une autre, la façon dont l'Europe a violemment et profondément réorganiser la Terre et les peuples qui s'y trouvaient. Ainsi, nous sommes amenés à nous demander avec qui, avec quoi et pourquoi nous nous réconcilions.

La réconciliation implique une action passée. Elle implique que des actes répréhensibles aient été commis, pour lesquels la possibilité d'un pardon rapprocherait les parties. La réconciliation implique qu'une rupture importante

se soit produite. J'ai précédemment suggéré que l'expansion coloniale européenne à partir du XV^e siècle avait produit une rupture sur le continent américain, qui a en partie créé l'État-nation colonial du Canada et a également établi de nouvelles manières d'être pour les peuples autochtones et, plus tard, pour les peuples africains. Ces noms collectifs — « autochtones », « africains », « indiens », « asiatiques » et même « européens » — sont un catalogage qui atteste de la rupture historique induisant l'homme européen à se représenter comme étant l'Homme. Comme Paul Gilroy le suggère, « il a rarement été permis que les récits sanguinaires de colonisation et de conquête viennent entacher l'histoire de ce triomphe »,¹¹ et les excuses et les politiques de réconciliation tentent de dissimuler ces histoires à l'époque contemporaine. Ainsi, la réconciliation implique également qu'une sorte de cicatrisation soit possible à la suite de brutalités et que cette cicatrisation soit nécessaire en premier lieu. Toutefois, la réconciliation ne semble pas ébranler les bases institutionnelles de l'organisation actuelle de la vie humaine. La réconciliation ne nous demande pas de réfléchir à qui nous sommes, mais plutôt d'accepter le présent comme une accumulation de blessures pour lesquelles des excuses suffisent et se présentent comme un billet d'entrée dans le monde moderne vicié, génocidaire, destructeur de l'environnement et inhumain toujours basé sur la vision européenne partielle qui considère sa manière d'être comme la seule possible sur Terre. La réconciliation peut nous permettre d'envisager de nouvelles, ou de plus nombreuses, relations humaines optimistes, mais elle ne nous permet pas de traiter sérieusement des actes de brutalité qui nous ont rassemblés dans ces nouvelles zones géopolitiques ainsi que des nombreuses relations inégales que l'Europe a entretenues avec les autres genres qu'elle a inventés. Bref, la réconciliation n'absout en rien les histoires et les actes de cruauté.

Pour les immigrants venus des Caraïbes qui, en vertu de la modernité européenne, ont dû se considérer comme « n'étant pas originaires de l'endroit où ils vivent »¹² et dont les histoires d'esclavage et de colonisation sont étroitement liées, d'une manière incroyablement créative et complexe, aux cultures autochtones du continent américain, les excuses et la réconciliation — précédentes et actuelles — proposées par l'État-nation du Canada et par les puissances impériales européennes soulignent la perversité et la cruauté de la modernité et de ses promesses non tenues de libération des êtres humains.

Pour les anciens esclaves, victimes de servitude, et de toutes les formes hybrides de « l'archipel » de la pauvreté,¹³ le combat mené pour devenir des êtres humains est conditionné au fait d'intégrer les discours des Européens et de les retourner pour se présenter comme des sujets dignes d'être considérés comme des êtres humains, ne serait-ce qu'accessoirement. La lutte contre l'esclavage atlantique, en particulier dans l'Empire britannique, est désormais considérée comme le premier réel combat mondial pour les droits de l'homme. En effet, les actes de barbarie de l'esclavage des Africains et la résistance des Autochtones face à une expansion

coloniale qui modifie les modes de vie représentent le fondement d'un discours sur les droits de l'homme qui est désormais impuissant et vidé de ses idées visant à réfléchir fondamentalement et radicalement à la signification de la vie humaine.

Je soutiens que l'importance des politiques de réconciliation découle uniquement du fait que ces pratiques retracent l'autre histoire bien plus troublante du triomphe apparent du capitalisme mondial et, concomitamment, des tentatives pour y résister et annuler ses effets sur le passé, le présent et l'avenir. L'enjeu est de montrer que le coût de l'expansion européenne a été plus élevé et plus brutal que la conception du monde proposée par l'Europe comme étant la seule idée de la vie humaine valable, et qu'il s'agit d'une pratique cruelle, logique et qui persiste de nos jours, visant à continuellement réprimer dans les cultures préeuropéennes les aspirations à vivre différemment. J'ai également écrit que les discours sur la diaspora des Noirs et des Africains, ou les histoires des personnes n'étant pas considérées comme des hommes à part entière selon les Européens, ont une importance car ils montrent la face cachée des récits glorifiant la mondialisation (plus particulièrement dans le milieu universitaire) qui présentent désormais le triomphe de la vision européenne d'une humanité mondiale.¹⁴ Dans cette optique, la brutalité de l'histoire de la diaspora des Noirs nuance et propose d'autres indications sur l'histoire de la mondialisation, sur ses effets et sur son caractère actuel, de sorte que les charmes vénéneux de la modernité et ses conséquences soient dévoilés. Ainsi, les récits sur la diaspora des Noirs et des Africains décrivent non seulement le déroulement historique de la course à la domination mondiale dans laquelle l'Europe s'est lancée, mais présentent également le refus continu, dès le début, de cette domination par différentes forces mondiales. Les récits de la diaspora des Noirs et des Africains concernent également, et ce, de manière déterminante, l'élaboration d'une façon de vivre enrichissante dans le contexte de la modernité euro-occidentale et des Lumières, en étant à la fois le produit de ces éléments et en redéfinissant, inventant et créant ce qu'on peut appeler des « modernités divergentes » pour ceux qui ont été victimes des pratiques expansionnistes européennes.¹⁵ Au fond, on peut considérer que ceux produits dans le creuset du Nouveau Monde sont véritablement les peuples modernes, c'est-à-dire les Autochtones et les Noirs. J'insiste sur le fait que la région de l'Atlantique, avec son histoire d'expropriation, d'esclavage transatlantique et de génocide, a permis le développement d'un ensemble de conditions dont nous avons hérité, soit une situation mondiale fondée sur les traditions philosophiques et la perception de l'homme euro-occidentales, et dont nous devons apprendre à nous extirper, car il ne s'agit que d'une vision partielle de l'existence humaine. Une brève discussion sur le sens de cette sortie ainsi que de ses résultats et effets devra prendre en compte l'économie politique, les échanges, les mélanges et les emprunts culturels — de manière contradictoire ou autre — ainsi que nos histoires de puissance, de connaissance et de territoire qui sont étroitement liées. Je ne suis pas certain que les excuses et la réconciliation nous y amènent, mais en tant qu'occidental

moderne, je ne suis pas encore prêt à abandonner. Il s'agit de l'ambivalence que j'ai précédemment signalée.

L'une des ambitions clés de la philosophie des Lumières et de la modernité en Europe était de créer un homme meilleur, mais afin de réaliser ce souhait, certaines personnes devaient ne pas être considérées comme des êtres humains, avant de les intégrer, parfois partiellement, à l'humanité en se basant uniquement sur des modèles européens et après une résistance massive et considérable à la domination européenne. Il serait utile et important de traiter de cette histoire en tant qu'élément central des politiques de réconciliation, car elle concerne les différents moyens grâce auxquels les conceptions occidentales de l'être humain continuent de prendre de l'ampleur et d'être la base à partir de laquelle la réconciliation vise à nous libérer collectivement. La réconciliation est conçue comme un exercice de pardon lorsque la violence inhérente au besoin de réconciliation reste présente. Dans le cas du « Nouveau Monde » pour les Autochtones et les Noirs, en particulier, la réconciliation doit être seulement le début d'un processus qui mène à une discussion plus profonde et délicate et à une définition potentiellement nouvelle de l'être humain qui s'appuie sur différentes conceptions de l'humanité, parmi lesquelles figurent les concepts européens. Ainsi, la réconciliation pourra être partiellement considérée comme un élément du processus visant à reconnaître le continent américain comme une zone de créolisation dans laquelle la terre, la violence et l'histoire ont contribué à créer de nouveaux types d'êtres humains. La réconciliation n'est que le commencement d'un processus dont des transformations insoupçonnées seraient le résultat souhaité.

Notes

- 1 Gilroy, Paul (2010:55). *Darker Than Blue: On The Moral Economies of Black Atlantic Culture*. Cambridge, MA : Belnap Press of Harvard University Press.
- 2 Miki, Roy (2004:234). *Redress: Inside The Japanese Canadian Call for Justice*. Vancouver, C.-B. : Raincoast Books.
- 3 Miki (2004:310).
- 4 Organisation des Nations Unies (1948). Déclaration universelle des droits de l'homme, A.G. res. 217A (III), U.N. Doc A/810 à 71 (1948). (Page consultée le 2 novembre 2010). Adresse URL : <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>
- 5 Organisation des Nations Unies (1948).
- 6 Buck-Morss, Susan (2000). Hegel et Haiti. *Critical Inquiry* 26(4):821-865.
- 7 Buck-Morss (2000:821).
- 8 Wynter, Sylvia (2003). « Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument. » *CR: The New Centennial Review* 3(3):257-337.
- 9 Wynter, Sylvia (1995). « The Pope must have been drunk, the King of Castile a madman: Culture as actuality, and the Caribbean rethinking modernity. » Dans A. Ruprecht et C. Taiana (eds.). *The Reordering of Culture: Latin America, The Caribbean and Canada, In the Hood*. Ottawa, ON : Carleton University Press: 17-41.
- 10 Wynter (2003:260).
- 11 Gilroy (2010:55).

- 12 Kincaid, Jamaica (1996:29). « The flowers of empire (Significance of Botanical Gardens to One Woman) ». (Extrait d'un discours de Jamaica Kincaid.) *Harper's Magazine* (Avril):28-31.
- 13 Wynter, Sylvia (1992). « Rethinking 'aesthetics': Notes towards a deciphering practice. » Dans M. Cham (directeur). *Ex-Iles: Essays on Caribbean Cinema*. Trenton, NJ : Africa World Press: 237-279.
- 14 Walcott, Rinaldo (2006). « Salted cod... : Black Canada and diaspora sensibilities. » Dans *Reading the Image: Poetics of the Black Diaspora*. Chatham, ON : Thames Art Gallery.
- 15 J'emploie le terme « euro-occidental » pour signaler l'organisation ethnocentriste de ce qui est devenu l'Occident. Ce terme se rapporte non seulement à l'Europe, mais également à ses satellites coloniaux tels que les États-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande qui se définissent comme euro-occidentaux au niveau de leur fondation et de leur organisation. Cependant, comme mon argumentation le suggère, l'Occident est désormais tellement complexe que si l'on ne prenait pas en compte les personnes noires dans le « Nouveau Monde », cela poserait un problème théorique. Ainsi, le terme « euro-occidental » sert à mettre en rapport les thèmes dont je traite dans le présent essai avec une Europe qui, à une certaine époque, s'est considérée comme monoethnique dans le cadre de son projet expansionniste.

Un bien triste État

[Une version de cet article a été publiée en 2009 dans The Walrus 6(10): 22–30.]

Le gouvernement du Canada a fait ses premières excuses à ma famille pour l'internement des Canadiens japonais pendant la deuxième Guerre Mondiale, en 1988. J'avais dix-sept ans et je n'en ai gardé aucun souvenir. J'avais d'autres soucis. Ma mère venait de quitter mon père, Bob Miyagawa. Elle était en larmes et s'était excusée pendant que mon frère et moi l'aidions à charger ses meubles à l'arrière d'une camionnette empruntée. Cela faisait un moment qu'elle préparait son départ. Au cours du souper de célébration de la retraite de mon père, l'année d'avant, son patron à l'Alberta Forest Service lui avait remis en mains propres un pulaski plaqué argent, une peluche de Bertie le castor pompier et un fauteuil à bascule. Il a suffi d'un seul coup d'œil sur ce fauteuil pour faire comprendre à ma mère Carol — qui avait à peine 40 ans et était impatiente de vivre de nouvelles aventures — que la fin était proche.

Trois mois après le départ de ma mère, le 22 septembre, Brian Mulroney a pris la parole dans la Chambre des Communes. La tribune était remplie de Canadiens japonais du troisième âge et de dirigeants communautaires qui se sont levés lorsque le Premier Ministre a commencé son discours. «Le Gouvernement du Canada a injustement incarcéré des milliers de citoyens d'origine japonaise, s'est approprié leurs terres et les a privés du droit de voter», a-t-il déclaré. «La seule façon de réparer le passé est de présenter nos excuses». Après son discours, l'audience assise dans la tribune l'avait acclamé, montrant ainsi un manque de respect des lois parlementaires très peu caractéristique de la population canadienne japonaise.

Les nuages ont peut-être soudain fait place au soleil à Ottawa et les cerisiers ont peut-être fleuri spontanément à Vancouver, mais je n'ai rien remarqué. Cette année-là, je terminais mes études secondaires. Chaque jour, après les cours, je travaillais à West Edmonton Mall, la main enfoncée jusqu'au coude dans de la crème glacée Quarterback Crunch pour pouvoir me payer une table de billard. Les fins de semaine, je rendais visite à ma mère à son nouveau domicile, un petit appartement qui se trouvait à proximité de la voie ferrée près de Stony Plain Road.

Jusqu'à ce moment, et peut-être aujourd'hui encore, j'avais utilisé le fait d'être à moitié japonais simplement pour me rendre unique. Une façon d'entamer une conversation. De draguer les filles. L'internement de mon père et de 22 000 autres personnes était juste un détail à ajouter à l'histoire. Cela ne faisait qu'embellir mon image de martyr. Peu de filles ont mordu à l'hameçon.

Quatre ans plus tôt, lorsque Brian Mulroney était dirigeant de l'opposition, il avait demandé à Pierre Trudeau de présenter des excuses à tous les Canadiens d'origine

japonaise. Exaspéré, M. Trudeau avait répliqué brusquement : « Combien d'autres injustices historiques devraient alors être réparées ? ». Ce serait la dernière journée que Pierre Trudeau passerait au Parlement en tant que Premier Ministre. Il avait terminé en disant sur un ton de vertueuse indignation : « Je ne pense pas que ce soit le rôle du gouvernement de réparer les torts commis dans le passé. Je ne peux pas réécrire l'histoire ».

M. Trudeau devait savoir qu'une fois qu'on avait ouvert la porte « des excuses », elle ne pourrait plus jamais être refermée. M. Mulroney peut-être aussi. Les réparations faites aux Canadiens japonais ont constitué le début de notre expérience nationale de « remords institutionnel », une expérience qui a pris beaucoup d'ampleur au cours des vingt dernières années et qui s'est entrelacée avec l'histoire de ma propre famille.

J'ai toujours pensé que le verre était à moitié plein : le divorce de mes parents n'a pas vraiment créé de cassure, mais plutôt une expansion. Ils se sont tous deux remariés et mes enfants ont tellement de grands-parents qu'ils n'arrivent plus à les compter. Et ma famille a certainement reçu le plus grand nombre d'excuses dans le pays — peut-être dans le monde.

J'ai regardé Stephen Harper présenter ses excuses au sujet des pensionnats indiens en compagnie d'Etheline, la femme de mon père, pendant une chaude soirée d'été, en 2008. Etheline faisait partie de la troisième génération de sa famille Cri à fréquenter une école de missionnaire pour les Indiens. Elle avait fréquenté le pensionnat de Gordon à Punnichy, en Saskatchewan, pendant quatre ans. Le pensionnat de Gordon est le dernier pensionnat géré par le gouvernement fédéral à avoir fermé ses portes, en 1996, après plus d'un siècle.

Lorsque j'ai ensuite parlé à ma mère à Calgary, elle a mentionné, d'un air un peu détaché, que son deuxième mari, le père de Harvey, avait dû payer la taxe d'entrée pour les Chinois lorsqu'il était enfant. M. Harper a présenté ses excuses à tous ceux qui avaient dû payer cette taxe et à leur famille en 2006.

J'étais conscient du fait que ma famille était devenue une étude de cas multiculturelle, mais lorsque je me suis rendu compte que le gouvernement nous avait présenté ses excuses à trois reprises, ce qui n'avait été jusque là qu'une coïncidence étrange était devenu une sorte de plaisanterie (*Q : Comment un Canadien dit-il bonjour ? R : « Je suis désolé »*) Peu après cependant, j'ai commencé à me demander ce que ces excuses signifiaient vraiment et si elles servaient à quelque chose. Je cherchais des réponses, mais je n'ai trouvé, en général, que plus de questions. Je suis devenu à la fois cynique et converti. En d'autres mots, je suis plus troublé qu'avant. Je ne suis pas un expert ou un prophète en matière d'excuses. Je suis vraiment désolé. C'est tout ce que je peux vous offrir : mon histoire d'excuses.

À l'automne 2008, j'ai quitté Whitehorse pour me rendre à Vancouver. L'association nationale des Canadiens japonais avait organisé une célébration et une conférence

en l'honneur du vingtième anniversaire du début de la mise en place de mesures de réparation. Il pleuvait lorsque je me suis dirigé vers le hall de réunion de la communauté japonaise dans la rue Alexander à Vancouver-Est où se trouvait, à une époque, le centre de la communauté japonaise.

Au loin, sur les quais, des grues rouges géantes émergeaient entre les bâtiments situés le long de la rue Hastings et sortaient, un à un, des conteneurs de cargos ancrés dans l'anse Burrard. La pluie, qui tombait en vrai déluge, avait trempé jusqu'aux os les sans abris qui faisaient la queue devant l'Union Gospel Mission, à l'intersection des rues Princess et Cordova, à quelques minutes du hall de réunion. Certains s'étaient réfugiés sous les vieux cerisiers du parc Oppenheimer, à côté du terrain de baseball où l'équipe de baseball d'Asahi, les protégés de « Japantown », avait joué avant la guerre.

À l'intérieur du hall, quelques centaines de personnes s'étaient regroupées et buvaient du thé vert et du café servis dans de grands récipients en argent par des bénévoles en vestes bleues. Les participants au premier débat de la journée, intitulé « Il n'est jamais trop tard » (Never Too Late) se sont installés sur la grande estrade à l'avant. Ils représentaient tous ceux dont l'identité incluait un trait d'union dans notre pays : un arc-en-ciel composé de Japonais-, de Chinois-, d'Indo-, de Noirs-, d'Autochtones et d'Ukrainiens-Canadiens, assis derrière deux longues tables pliantes. Toutes ces communautés avaient dû subir l'internement, ou avaient été exclues ou systématiquement maltraitées. Certains avaient reçu des excuses, d'autres en demandaient. Des visages indignés, assis en rang d'Oignon ; une tribune remplie de victimes. (« *Un Japonais-, un Chinois-, un Indo-, un Noir-, un Autochtone et un Ukrainien-Canadien se rendent tous dans un bar. Le barman les regarde et dit : « Est-ce que c'est une plaisanterie ? »* »)

Dans le monde fictif décrit dans *Eating Crow*, un roman qui traite de ce sujet, écrit par Jay Rayner, la mode la plus en vogue en relations internationales est ce qu'on appelle « l'engagement au repentir ». Afin de régler tous les problèmes issus des guerres, génocides et persécutions passés, les États-Unis créent un Bureau d'Excuses. Le protagoniste du roman, Marc Basset, est engagé comme directeur, en partie en raison de sa capacité exceptionnelle à présenter des excuses venues droit du cœur, mais aussi en raison de « sa capacité à convaincre ». Ses ancêtres étaient des capitaines de bateaux d'esclaves, des chefs de colonies, ont massacré les autochtones et mené des « guerres sales ». Appuyé par une équipe de chercheurs et de conseillers, M. Basset voyage à travers le monde entier pour offrir ses « déclarations de remords ».

La notion « d'engagement au repentir » est plus proche de la réalité que vous ne le pensez. Le gouvernement japonais a fait au moins quarante « déclarations de remords » en rapport à la guerre depuis 1950. L'Europe de l'Ouest se souvient parfaitement du célèbre *Kniefall* du chancelier Willy Brandt en 1970, lorsque ce dernier est tombé à genoux sur les marches du monument érigé en l'honneur du

soulèvement du ghetto de Varsovie, un hommage silencieux aux victimes de ce soulèvement. Au cours des vingt dernières années, le Premier Ministre italien Silvio Berlusconi s'est excusé pour l'occupation coloniale de la Libye, le président sud-africain Frederik W. de Klerk s'est excusé pour l'apartheid et la Reine d'Angleterre a promulgué une Proclamation royale exprimant ses regrets auprès des Acadiens des Provinces maritimes et de la Louisiane. En 1998, le gouvernement australien a commencé à instaurer une journée nationale annuelle pour s'excuser des « générations volées » d'enfants aborigènes. En 2005, le Sénat américain s'est excusé d'avoir omis de mettre en œuvre la législation fédérale anti-lynchage. Et les deux assemblées du Congrès américain ont maintenant présenté leurs excuses pour avoir permis l'esclavage.

Lors de la Conférence mondiale des Nations-Unies contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée de 2001, qui s'est tenue à Durban, plus de 100 nations ont demandé à « tous ceux qui n'avaient pas encore contribué à restaurer la dignité des victimes de trouver des moyens appropriés de réaliser cet objectif et, à ces fins, d'apprécier à leur juste valeur les nations qui avaient atteint cet objectif. » *L'International Center for Transitional Justice* à New York « travaille à atteindre cet objectif, car il apporte son aide aux pays qui travaillent à accepter la responsabilité des crimes de masse ou des violations des droits de la personne qu'ils ont commis ». Et comme pour ne pas être en manque, diverses juridictions en Australie, aux États-Unis et au Canada ont promulgué des lois régissant la présentation d'excuses pour permettre aux fonctionnaires publics de présenter des excuses sans encourir de responsabilité légale.

Désireux de préserver l'image de pays pacificateur et multi-culturel qu'il a lui-même créée, le Canada joue à fond le rôle de chef du défilé des excuses. Outre les excuses présentées pour les pensionnats et la taxe d'entrée, le gouvernement fédéral s'est également excusé de l'incident du *Komagata Maru*, incident au cours duquel un bateau chargé d'immigrants venus d'Inde avait été renvoyé du port de Vancouver, ce qui a donné lieu à l'établissement d'un programme de reconnaissance historique dont l'objectif était de « reconnaître et de commémorer les expériences et contributions des communautés ethno-culturelles affectées par les mesures prises pendant la guerre et les restrictions en matière d'immigration appliquées au Canada ». Et nous sommes devenus la première démocratie occidentale à suivre l'exemple de l'Afrique du Sud en établissant une Commission de vérité et réconciliation du Canada pour traiter du problème des pensionnats.

Il n'est pas surprenant que d'autres groupes soient alors venus frapper à la porte d'Ottawa. Parmi ces groupes, on retrouve les Ukrainiens-Canadiens, désireux de défendre tous ceux qui ont été internés pendant la Première Guerre mondiale ainsi que les résidents de la communauté d'Africville, à Halifax, rasée par un bulldozer et maintenant un parc pour chiens. Ceux qui ont déjà reçu des excuses en veulent parfois davantage, ou de meilleures. Les excuses à la communauté indo-canadienne

au sujet de l'incident du *Komagata Maru* ont été présentées par Stephen Harper en dehors du Parlement. Ils désirent à présent ce qu'ont eu tous les autres groupes : une déclaration officielle.

Je me suis assis sur une chaise en plastique dans la deuxième rangée désertée. Quelques secondes plus tard, un vieux *Nisei*, un Canadien japonais de deuxième génération nommé Jack Nagai s'est affalé sur une chaise, à côté de moi. Il a soupiré et a mis les lunettes qui pendaient à son cou sur son nez. Il m'a dit : « Il faut que je sois tout près à cause de mon appareil auditif », puis m'a regardé en souriant. J'ai sorti un carnet de notes et il m'a regardé du coin de l'œil en tripotant un stylo dans la poche de son veston.

Marques noires. Mes premières notes. Les murs et le plancher nacrés de l'auditorium du hall de réunion japonais étaient couverts de marques. Une lumière fluorescente clignotait et bourdonnait à quinze mètres au-dessus de ma tête. Le hall de réunion avait la même allure fatiguée qu'un gymnase d'école. Jack a remarqué que je gribouillais et s'est alors lui aussi mis à gribouiller sur le dos de son programme.

Les taches brunâtres sur son crâne chauve me rappelaient mon oncle Jiro, décédé subitement en 2005 à l'âge de soixante-dix-sept ans. Comme par hasard, Jack venait également de Lethbridge et avait rencontré mon oncle à l'église bouddhiste de Lethbridge. Mon oncle Jiro, que ses amis non-japonais appelaient « Jerry », avait aidé à lire aux aveugles, joué au bowling tous les dimanches et noté méticuleusement dans un journal le prix de tous les aliments qu'il avait achetés ainsi que son score désastreux au golf. Il avait été célibataire toute sa vie, sans compagne et sans enfants, comme plusieurs membres de la famille de mon père.

Les quelques membres de ma famille qui ont maintenant des enfants ont des conjoints blancs et nos gènes asiatiques sont donc de plus en plus « dilués ». Le nom des Miyagawa pourrait disparaître bientôt avec mes deux fils et avec ce nom disparaîtrait une histoire dont l'origine remonte à un siècle.

Ma grand-mère et mon grand-père ont commencé à faire la culture de baies sur un terrain rocailleux et pentu de trois hectares à Mission, en C-B, vers 1920. Ils se faisaient eux-mêmes les esclaves de leur labeur, travaillant sans cesse pour défricher leurs terres et faire marcher leur ferme. Ma grand-mère a fourni la main-d'œuvre en mettant au monde un bébé chaque année, pendant toute une décennie. Mon père était l'un des derniers, le neuvième enfant des dix enfants de leur famille. En 1941, les Japonais contrôlaient l'industrie de production de baies en C-B. La ferme de mes grands-parents s'était agrandie et épanouie.

C'est alors qu'ont eu lieu les événements de Pearl Harbor, la guerre avec le Japon, et le déplacement de plus de 20 000 Canadiens d'origine japonaise de la côte ouest. Un jour de printemps, en 1942, mon père et sa famille se sont rendus à la gare portant deux sacs chacun et sont montés dans un train à destination des champs de betterave

sucrière de l'Alberta du sud. Ils ne sont jamais revenus à Mission. Les Canadiens japonais n'ont été autorisés à retourner en C-B que quatre ans après la fin de la guerre et la famille s'est donc installée à Lethbridge. Mon père a déménagé peu après avoir atteint la majorité et s'est installé à Edmonton, où je suis né.

Pour mon père, les excuses étaient vaines. Comme beaucoup d'autres Canadiens japonais, il avait déjà tendu l'autre joue. *Shikata ga nai*, dit le proverbe — ce qui est fait est fait.

J'admire et suis émerveillé par sa capacité à oublier le passé. Il va jusqu'à appeler le déplacement forcé de sa famille au-delà des Rocheuses « une grande aventure ». Pour un enfant de dix ans, c'était excitant de voir une fumée noire s'échapper de la cheminée du train alors qu'il s'approchait de la gare de Mission.

La brume arrondit les angles du quai de la gare dans la vallée du Fraser. Les gouttes de pluie de la nuit dernière tombent de l'auvent de la gare et s'accrochent aux bouts pointus des aiguilles de cèdre. Partout sur le quai, des familles se regroupent, cachées sous une pyramide branlante de valises. Des enfants s'agenouillent autour d'une flaque sur la voie ferrée et poussent, du bout de leur bâton, un scarabée qui tente désespérément de fuir. Un coup de sifflet retentit au loin ; leur mère les appelle d'une voix forte, en japonais ; ils arrivent en courant et attendent à ses côtés. Leur père est à l'écart, perdu dans ses pensées. Il tente de placer, dans un recoin de sa mémoire, le souvenir de l'endroit où il a enterré la vaisselle qui appartient à sa famille, la veille au soir, dans un des champs de baies à quelques kilomètres de là.

Un bruit de cliquetis. Des freins qui sifflent, un filet de vapeur. Le train arrive en gare, les portes s'ouvrent ; des gendarmes de la police montée, bras croisés, surveillent chaque mouvement.

Les familles, leurs valises et les gendarmes se fondent dans la brume. Tout disparaît, sauf le train. Tout est calme. Un vieux conducteur portant une casquette bleue sort sa tête par la fenêtre. Pas besoin d'un ticket pour monter dans ce train, dit-il. Montez, n'hésitez pas. Bienvenue à bord de l'Express des Excuses.

C'est alors qu'a commencé la conférence. Jack et moi, nous nous sommes penchés pour mieux entendre. Les participants à la discussion se sont penchés, tour à tour, au-dessus des micros placés trop bas et ont rendu hommage au terrain béni des excuses. Le Chef Robert Joseph, un homme de stature imposante portant une veste rouge en laine polaire, s'est approché de l'estrade et a dit : « Les excuses présentées aux Canadiens japonais étaient symboliques ». Tous ceux assis autour des tables avaient l'air minuscules, coincés entre la jupette noire qui habillait l'estrade et une boule de disco minuscule qui pendait du plafond.

Ceux qui racontaient l'histoire de leur peuple étaient aussi ceux qui avaient mis leurs plus belles chaussures pour fouler le plancher en marbre du Parlement et avaient intenté de brèves poursuites judiciaires. Ils parlaient en termes

abstrait — réconciliation, compensation, reconnaissance — et continuaient à montrer leur outrage, dans les situations officielles, en demandant qu'on reconnaisse leurs causes. « N'oublions jamais les événements du passé pour qu'ils ne se reproduisent pas dans le futur », le même refrain chanté par tous. Une heure après, Jack avait fermé les yeux et commençait à pencher légèrement de mon côté. De faibles ronflements émanaient de l'autre côté de la salle, où un groupe de personnes âgées étaient affalées sur leurs chaises en penchant légèrement du côté.

Ce n'était pas non plus ce que je voulais entendre. Après avoir étudié et écouté les expressions officielles de remords dont a bénéficié ma famille et lu les meilleurs livres traitant de ce sujet (*The Age of Apology ; I Was Wrong ; On Apology ; Mea Culpa*) j'en étais venu à conclure que le gouvernement avait présenté ses excuses, plutôt pour nous faire oublier que pour se souvenir.

J'ai redressé Jack de mon mieux et me suis éclipsé par la porte arrière pour respirer un peu d'air frais.

J'ai toujours imaginé que ma mère avait rencontré Harvey Kwan dans une pièce remplie d'ampoules électriques. Ils travaillaient tous deux dans le Département de l'efficacité énergétique du gouvernement provincial. Elle s'occupait de la rédaction des bulletins d'information ; il travaillait en soutien technique. J'imaginai que ma mère observait Harvey alors qu'il vissait méthodiquement les ampoules dans les douilles d'essai nues. Elle admirait sa stature. Frôlant tout juste les cinq pieds, ma mère avait choisi des maris à la stature compacte (bien qu'elle ait, à une époque, fréquenté brièvement un escroc texan de taille assez impressionnante). Mais elle était aussi attirée par sa voix calme, son sourire timide lorsqu'il lui parlait de puissance électrique et de cycles de vie. Peut-être ont-ils voulu tous deux ramasser la même ampoule fluorescente compacte et ont alors ressenti un choc électrique lorsque leurs doigts se sont touchés ?

Ma mère et « l'oncle Harv » ont tous deux été licenciés peu après s'être rencontrés et ils ont donc déménagé d'Edmonton à Calgary, pour se rapprocher des Montagnes Rocheuses qu'ils adoraient tous les deux. Ils sont alors devenus de vrais aventuriers de fins de semaine, passant devant les élans indifférents sur l'autoroute n°1 de Canmore à Banff en route pour une randonnée, une nuit de camping ou une sortie à ski. Ma mère avait le vertige ; Harv lui tenait la main et l'emmenait au sommet des montagnes.

Le père de Harvey avait traversé l'océan sur l'*Empress of Russia* et était arrivé au Canada en 1919, à l'âge de 14 ans. Il avait payé la taxe d'entrée de 500 \$, puis avait emprunté un des trains du Canadien Pacifique avec son père pour se rendre à Médecine Hat, une ville ferroviaire située dans les prairies arides de l'Alberta. Au moment où il a atteint à peu près l'âge adulte, en 1923, le gouvernement canadien a promulgué la *Loi sur l'immigration chinoise*, qui est restée en vigueur pendant vingt-cinq ans. Cette loi interdisait toute nouvelle immigration chinoise au Canada,

et un jeune homme célibataire, comme mon père, ne pouvait donc avoir que des relations familiales longue distance. Il a cependant réussi à engendrer trois fils avec sa première femme, en Chine, à cette époque, mais cette dernière n'a jamais pu s'installer au Canada et est décédée outre-mer. Mon père s'est finalement remarié avec sa deuxième femme, la mère de Harvey, qui a dû attendre plusieurs années avant de pouvoir venir vivre au Canada. Elle s'était, en attendant son passage au Canada, installée contre son gré chez la mère du père de Harvey et avait probablement joué le rôle de servante de la vieille dame.

C'est tout ce que sait Harvey. Il ne sait rien de la vie de son père et des vingt-cinq ans que ce dernier a passés loin de sa première femme et de leurs enfants, puis de sa seconde femme. Il ne sait pas comment s'appelait son grand-père, ni ce qu'il faisait, ni où il est enterré. Ils n'ont jamais parlé de cette époque.

M. le président, nous désirons, au nom de tous les Canadiens et du gouvernement canadien, présenter toutes nos excuses à la population sino-canadienne au sujet de la taxe d'entrée et aimerions exprimer nos regrets les plus profonds pour l'exclusion des immigrants chinois qui s'en est suivie... Aucun pays n'est parfait. Comme tous les pays, le Canada a fait des erreurs dans le passé et nous en sommes conscients. Les Canadiens sont cependant un peuple juste et bon qui tient à réparer les injustices qui ont été commises. Et bien que la taxe d'entrée — le produit d'une époque très différente — soit une chose du passé, nous nous sentons obligés de réparer cette injustice historique tout simplement parce que c'est la chose juste à faire, ce besoin de justice étant une des caractéristiques principales de l'esprit canadien — *Stephen Harper, 22 juin 2006*

Le mot « Apology » (Excuses) vient du grec apo et de logos (« parole »), et comme le sait tout étudiant de première année de philosophie qui a lu « l'Apologie » de Platon, ce mot signifiait à l'origine « défendre sa propre position ». Mais, au cours du temps, ce mot a également pris le sens contraire (mot « Janus »). Plutôt que de l'utiliser pour justifier ses propres actions ou position, ce mot est maintenant utilisé pour admettre le mal qui a été fait et accepter la responsabilité de ses actions. Lorsque M. Harper s'est exprimé au sujet de la taxe d'entrée, son discours mettait en évidence les deux visages de ce mot : *C'était une époque différente. Nous avons changé. Nous devrions, en fait, être fiers de nous. Nous devrions nous féliciter. Réaffirmer aujourd'hui notre droiture d'esprit en sacrifiant ceux qui sont disparus.*

Plutôt que de redonner vie au passé, ce genre de déclaration semble rompre les liens que nous avons tissés avec notre histoire, nous sépare de nos origines et promeut la notion de notre avancement moral. Elles justifient aussi les façons dont les Canadiens continuent toujours à profiter de ce passé et dénuent ces excuses de tout remords. Les rendant insignifiantes. Peu mémorables.

Je n'étais pas le seul à faire une pause. J'ai suivi une Canadienne japonaise aux cheveux courts et gris. Elle descendait la rue en direction du parc Oppenheimer et je l'ai regardée de loin, alors qu'elle posait doucement sa main sur le tronc de l'un des vieux cerisiers. J'ai appris plus tard que ces arbres étaient des arbres « du souvenir », plantés par des Canadiens japonais, il y a trente ans. La Ville de Vancouver avait

tenté de les abattre dans le cadre d'un récent projet de développement, mais la communauté canadienne japonaise s'était ralliée pour les sauver (bien que le vieux terrain de baseball, lui, soit toujours destiné à être détruit).

Je suis revenu au hall de réunion juste à temps pour le dîner. Devant moi, dans la queue, se trouvait l'écrivain et intellectuel Roy Miki, un des principaux dirigeants du mouvement demandant la réparation des torts subis par les Canadiens japonais et un membre du comité négociateur de l'association nationale des Canadiens japonais. Miki est né dans un camp d'internement, au Manitoba, en 1942, six mois après que les membres de sa famille ont été déracinés de leur foyer à Haney, C-B. Il a ri quand je lui ai parlé de ma famille et, intrigué, s'est installé à côté de moi pendant le dîner. Ses cheveux blancs étaient parfaitement coiffés, la raie d'un côté, et il portait des lunettes teintées en bleu. Nous avons joué à mettre des boîtes bento en équilibre sur nos genoux et il m'a dit quelque chose qui m'a époustoufflé : les négociateurs n'avaient pas tenu à obtenir des excuses à tout prix.

« Nous voulions mettre en lumière le fonctionnement du système, pour mettre l'accent sur ses défauts », m'a-t-il dit. « Notre objectif principal n'était pas de recevoir des excuses ou une compensation. La vraie victime était la démocratie elle-même, pas les gens ». Ceux qui avaient exigé d'obtenir des réparations voulaient en fait que le gouvernement reconnaisse que la démocratie avait été bafouée et que certains avaient en fait bénéficié de l'internement des Canadiens japonais. Ils voulaient changer le système pour protéger les droits de chacun dans le futur.

Miki continuait à se méfier des expressions de remords offertes par le gouvernement et s'inquiétait du fait que le contenu émotionnel des excuses — l'accent sur la « guérison » — permettait de détourner l'attention d'un sujet plus important, celui de la justice. « La présentation d'excuses est devenue maintenant l'élément essentiel » a dit Miki. « Cela permet au gouvernement de se faire passer pour le bon samaritain. Mais il existe un déséquilibre de pouvoir qui doit être remis en question ; celui qui fait des excuses a plus de pouvoir que celui à qui on fait des excuses. »

Au moment de présenter des excuses aux Canadiens japonais, M. Mulroney a dit que « l'objectif était d'offrir réparation aux survivants, à leurs enfants et aux nôtres, pour qu'ils puissent vivre ensemble dans ce pays, sans devoir porter le lourd fardeau des torts infligés aux, et des griefs entretenus par, les générations précédentes. » Le persécuteur tout comme la victime sont alors libérés de leurs liens. L'internement des Canadiens japonais « était contre la nature de ce que promet notre nation ». Les excuses présentées par M. Mulroney, disait ce récit de rédemption, permettaient au Canada de retourner à son état d'origine, un état de perfection. Musique. Tambours. Les lumières s'allument et tout va à nouveau bien dans ce monde. Je trouve qu'il est difficile de résister à cette histoire, surtout quand on sait que les personnages principaux nous ont quittés depuis longtemps. Mais ceci est loin d'être un conte de fées.

Mon père a rencontré sa deuxième femme, Etheline Victoria Blind, lors d'un bingo organisé à Edmonton Sud. Oui, il a rencontré son épouse autochtone lors d'un bingo, devant un kiosque avec une vitrine en verre où des morceaux de bannock frits, mieux connus sous le nom de «kill-me-quicks» (une mort rapide) luisaient sous la lumière des néons.

Je travaillais pour une organisation environnementale à cette époque. Comme la plupart des organisations caritatives de l'Alberta, nos levées de fonds se faisaient principalement par le biais de bingos et dans les casinos. Mon père était l'un de nos principaux bénévoles. Il était retraité, fiable et toujours de bonne humeur, même s'il n'entendait plus trop bien. Etheline, par contre, était sur la liste de bénévoles qu'on appelait en dernier recours. Elle était la mère d'un ami d'école d'un collègue. Je ne la connaissais pas, mais je l'ai appelée un soir, par pur désespoir.

Je ne me souviens pas avoir vu voler d'étincelles entre mon père et Etheline. Il avait soixante-cinq ans à l'époque et ne semblait pas vouloir raviver les braises de sa vie amoureuse. Mais Etheline l'avait invité à jouer au Scrabble et c'est ainsi qu'a commencé leur histoire.

Mon père entretenait une relation quelque peu acariâtre avec Etheline, à mon avis. Ils ont vécu séparément pendant de longues années — Papa dans un appartement situé sur Rainbow Valley Road et Etheline dans un duplex fatigué à cinq minutes de là — mais ils se sont rapprochés, petit à petit, tant sur le plan géographique que sur le plan spirituel. Il l'a finalement épousée, quelques jours après la Saint-Valentin, huit ans après qu'ils se sont rencontrés. Je suis venu de Whitehorse en avion avec mon fils, âgé d'un an à l'époque. Il était le seul à porter un complet, un smoking une pièce en daim. Et c'est ainsi qu'Etheline est devenue ma belle mère indienne.

Les excuses présentées par Stephen Harper aux survivants des pensionnats ont constitué un événement politique d'envergure. Comment ne pas être ému par la présence de deux survivantes, la plus âgée et la plus jeune, côte à côte, leurs pieds foulant le sol du Parlement — une femme de 104 ans et l'autre de vingt ans à peine. Les discours étaient superbes, l'optique parfaite.

Et pourtant, j'avais l'impression qu'on m'avait joué un tour, car ces excuses diluaient l'histoire complexe de l'assimilation en une politique unique et la faisaient disparaître, comme dans un trou noir, en la résumant en un problème d'un mot : pensionnats. Des excuses qui négligeaient d'aborder la plupart des maux. En nous excusant pour la création des pensionnats, nous pouvions oublier toutes les autres façons dont le système avait privé — et continuait à priver — les peuples autochtones de leurs vies et de leurs terres. Le gouvernement était à l'origine du problème, personne ne disait le contraire, mais en avait maintenant aussi accepté la responsabilité et gérait le problème, en aidant avant tout les survivants à se rétablir. Si ces derniers avaient été victimes de mauvais traitements, il leur suffisait d'évaluer leurs souffrances dans un document de trente pages, de faire le total des points de

compensation et de présenter devant un juge l'histoire de leur viol et de leur solitude pour recevoir ensuite les indemnités officielles. Et tout était alors réglé. Et pourtant...

Etheline, je te présente mes excuses. Je t'ai connu pendant dix ans, et pourtant, je n'ai jamais vraiment su d'où tu venais. Je suis éduqué, né dans l'ère post-coloniale, post-moderne, de race mixte, j'ai beaucoup voyagé, je suis curieux, plus ou moins libéral et politiquement correct. On m'a dit « Tu es le plus canadien de tous les Canadiens ». Et pourtant, je ne t'ai jamais demandé de me parler des années que tu avais passées dans ces pensionnats. Je ne m'y étais jamais vraiment intéressé jusqu'au soir où nous avons été témoin de l'heure de gloire de Stephen Harper, cette cérémonie mémorable — et quand j'ai senti ton émotion, les poils de mes bras se sont hérissés et j'ai eu des frissons dans le dos; nous nous sommes mis à parler, tard le soir, et tu m'as raconté l'histoire de ton grand-père qu'on avait arraché à sa famille alors qu'il n'avait que quatre ans, le même âge que mon fils aîné, tu m'as dit qu'il n'avait jamais connu ses parents, mais qu'il avait réappris le style de vie des Cri dans sa famille adoptive et qu'il était devenu et resté un homme fort, même après qu'on lui a enlevé ses propres enfants, tu m'as expliqué qu'il t'avait élevée parce que ta mère en était incapable, tu m'as parlé des quatre années que tu avais passées à l'école de missionnaire, tu m'as dit que ton grand-père avait refusé qu'on coupe tes nattes, que tu sentais la froideur des murs de brique sur tes mains, que les lingères ne t'appelaient pas par ton nom mais juste par un numéro, que tu t'asseyais à la fenêtre pour regarder le chemin de terre qui menait loin de l'école et que tu pleurais car tu voulais ton *Kokum* et *Meshom*. Je ne savais pas. Ou, peut-être avais-tu essayé de me raconter, mais je n'avais écouté qu'à moitié. Et je voudrais aussi m'excuser de raviver tous ces souvenirs, de mettre sur papier tes souffrances personnelles. Mais je sais qu'il faut en parler et en reparler. Nous devons en faire quelque chose de vrai, quelque chose qui ira droit au cœur des gens.

Et je me trouve donc aujourd'hui en train de faire des excuses pour les excuses présentées par le gouvernement. Et, quoi que je pense du fait dont elles peuvent aider à enterrer les torts faits dans le passé au lieu de les mettre à la lumière du jour et du fait qu'elles profitent des émotions de tous pour éviter d'accepter toute responsabilité, elles ont malgré cela changé ma vie. Elles m'ont fait réfléchir à ce que cela signifie que d'être un citoyen de notre pays. Elles m'ont permis de me rapprocher de ma famille.

Vers la fin de la conférence, la femme aux cheveux gris et courts s'est levée et a raconté une histoire. Après la deuxième Guerre Mondiale, lorsqu'elle était encore à l'école, elle avait, un jour, refusé de lire à voix haute un extrait d'un livre qui contenait le mot « *Jap* ». On l'avait renvoyée chez elle et elle avait fièrement raconté à son père ce qu'elle avait fait. Il l'avait giflée. Ces excuses, a-t-elle dit à l'audience, lui avaient redonné sa dignité. La conférence a pris fin le lendemain, et je suis rentré chez moi, en proie à de nouvelles réflexions.

C'est l'été ici, alors que j'écris ces mots, presque un an après la conférence et les excuses ont continué à pleuvoir. L'État de la Californie a présenté ses excuses pour

la persécution des Chinois la semaine dernière. Des milliers d'anciens étudiants d'externats indiens, se sentant oubliés par les excuses faites au sujet des pensionnats, ont fait des revendications officielles devant la législature du Manitoba hier.

Je suis assis sur la plage de Long Lake, non loin de Whitehorse. Bien qu'il fasse chaud, l'eau reste toujours froide ici, car l'été n'est pas assez long pour la réchauffer. Et, bien que mes deux fils soient loin d'être de vrais Yukonnais, ils se jettent dans l'eau jusqu'au cou, puis en ressortent en courant, inlassablement. Je regarde leurs petits corps se contorsionner puis je regarde mon petit ventre d'homme de trente-huit ans. Je scrute le ciel. Pour qui ou de quoi nous excuserons-nous lorsque mes enfants seront à l'âge adulte ? Les travailleurs étrangers temporaires ? Le système de bien-être social pour enfants ?

Tomio heurte Sam et le fait tomber. Sam pleure. Je dis à mon fils aîné : « Tomio, demande pardon à ton frère ». « Pourquoi ? demande-t-il, je ne l'ai pas fait exprès. » Je lui réponds : « Demande-lui pardon quand même ».

Nous demandons pardon que nous soyons responsables ou non. Nous demandons pardon quand nous étions présents ou quand nous étions loin. Nos excuses sont ambiguës dans les interactions personnelles les plus insignifiantes. Comment pouvons-nous alors espérer que les excuses faites dans un contexte politique soient moins compliquées ?

Il y a très longtemps — ou même moins longtemps, en fait, mais au moins depuis la naissance de notre pays, un autre train s'est lancé sur cette voie ferrée : le train de l'Expérience coloniale. Il était beau, brillant et imposant. Il est venu tout droit du Nord jusque dans les forêts humides de la côte du Pacifique. Il n'offrait que des voyages aller. C'est à présent à l'Express des Excuses d'offrir le billet de retour.

Regardez-les passer : une petite fille Doukhobor jette un coup d'œil furtif, cachée sous sa maison, son foulard couvert de boue. Les policiers qui ont emmené sa soeur et ses amis à l'école de New Denver sont partis et ne reviendront pas avant une semaine. Un petit garçon Cri, les cheveux fraîchement rasés en coupe à la brosse, est assis devant la fenêtre d'un pensionnat au milieu des prairies de la Saskatchewan et regarde partir ses parents. Un pêcheur japonais remet les clés de son nouveau bateau. Une Ukrainienne chasse les moustiques, se penche pour récolter des pommes de terre à Spirit Lake et sent son bébé mourir dans son ventre. Un Chinois qui vit sous les ponts pense à sa femme, restée au pays, et se demande s'il la reverra jamais.

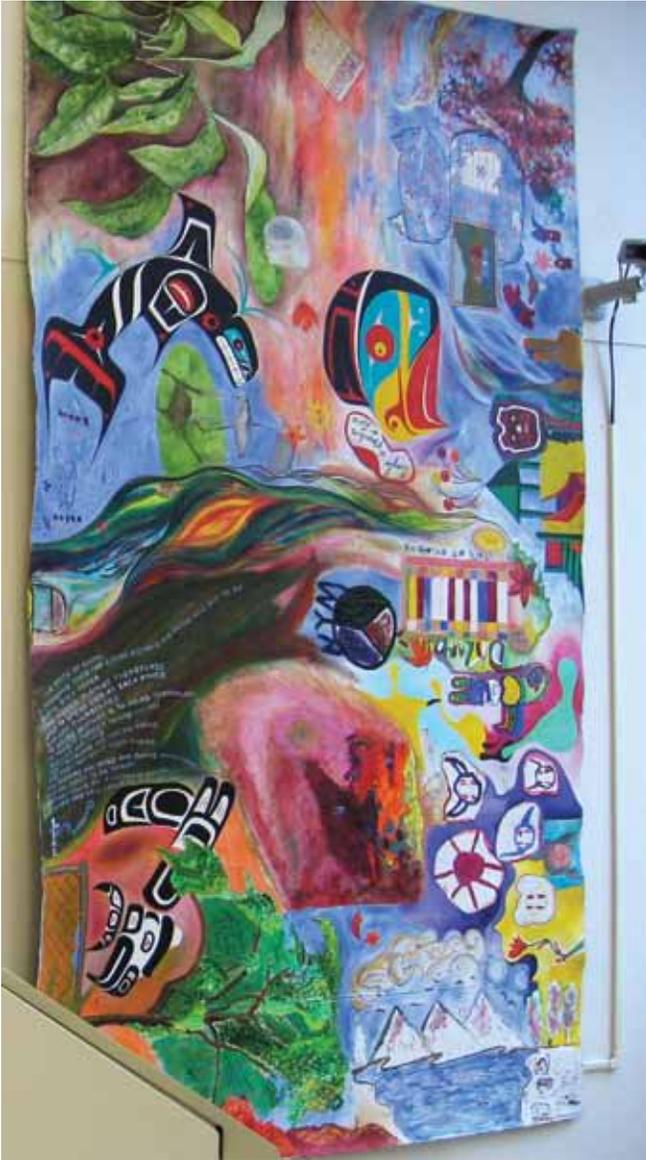
Mais ne perdez pas courage : à chaque arrêt sur le chemin du retour, une personnalité importante s'excusera. Tout comme l'homme au chapeau haut-de-forme dans la locomotive de l'émission télévisée que regarde mon fils, il arrangera tout, quels que soient les problèmes qui ont été causés dans le passé.

Tout le monde à bord. Si vous ressentez un léger malaise, c'est juste le mal des transports. Fermez les yeux. Essayez de ne pas oublier.

Stimuler la responsabilité de l'auditoire : Le travail de Jayce Salloum « en affinité avec »

Jayce Salloum est un artiste de Vancouver connu surtout pour son travail basé sur la photographie et le multimédia, dans lequel il explore l'identité, la migration, les changements de frontière et les modifications territoriales dans un contexte transnational. Laura U. Marks, théoricienne des médias, décrit le travail de Jayce comme « une redéfinition de la citoyenneté, en particulier la citoyenneté artistique, »¹ à travers les frontières marquées par les expositions, le financement, les municipalités, les régions, les nations et la sphère internationale de festivals et de festivités bisannuelles provenant d'un peu *partout*. L'observation de Laura souligne le sens de la responsabilité civique de Jayce, alors que l'art—sa conception, sa conservation et sa diffusion—devient un des moyens utilisés pour obtenir la justice sociale. Connue pour sa série vidéos *untitled*, toujours en cours, cet artiste de la photographie a toujours collaboré avec des groupes artistiques, par exemple *desmedia*, le collectif médiatique de Downtown Eastside, Vancouver. Plusieurs artistes autochtones font partie de *desmedia*, et depuis 2005, Jayce produit des vidéos et tient des ateliers collaboratifs de conception artistique conçus spécialement pour les communautés autochtones de la Colombie-Britannique, et récemment, il organise aussi des ateliers pour les communautés autochtones du Nord de la Saskatchewan. Le contenu des vidéos et des ateliers est d'un intérêt vital, mais je m'intéresse particulièrement au processus de production et à la réception de ce contenu, qui selon moi est d'une grande importance pour le mouvement de réconciliation au Canada. Les vidéos *untitled* et les produits nés des ateliers collaboratifs de conception artistique de Jayce ont une approche distincte, une façon unique d'amener l'auditoire à devenir activement responsable de la coproduction de la sémantique. Cet effort pour responsabiliser l'auditoire est un pas vers une conception nouvelle, ou renouvelée, de la citoyenneté, une étape essentielle dans le processus de réconciliation.

Aujourd'hui, quelle est la signification du statut de citoyen, et surtout celui de citoyen *artistique*, au Canada? Dans des souverainetés eurocentriques modernes comme le Canada, les citoyens sont généralement encadrés par les éléments politiques, civils et les droits sociaux. Les deux premiers éléments constituent des défenses contre les abus de pouvoir de l'État, et le troisième nécessite l'intervention active de l'État afin que chaque citoyen puisse équitablement profiter des deux premiers éléments. Les responsabilités des citoyens *les uns envers les autres* (et non envers l'État) sont généralement banalisées. À titre de soi-disant « nation d'immigrants », le Canada est évidemment un territoire colonisé, sur lequel les descendants des pionniers, des immigrants et du peuple autochtone ont partagé la citoyenneté de manière inégale. Ceux qui bénéficient de la distribution inéquitable



Feuilles de BP', carte de bingo, inspirations de la côte ouest, les zones colorées de Berge, les riffs de Oppenheimer Park, les cornes/ramures de Ricky, les formes ovoïdes/s/u de Eagle Ed et beaucoup d'autres œuvres sont basées sur ses techniques.

Peinture de collaboration créée dans les ateliers de desmedia (produite au Carnegie Centre, Oppenheimer Park et à d'autres sites) comme présenté à Pigeon Park Savings, 92 E. Hastings St., Downtown Eastside, Vancouver (2004-2005)

des ressources et de l'accès partial aux droits politiques, civils et sociaux peuvent profiter passivement de la citoyenneté. Dans ce contexte, les membres d'une classe dominante—au Canada, elle comprend principalement les descendants des pionniers et les immigrants européens—deviennent trop facilement complaisants, voire défensifs et protecteurs. En gros, la communauté dominante, principalement *blanche*, profite d'une position qui l'aveugle de son propre pouvoir et privilège. La culture de cette communauté devient une norme invisible, laquelle pousse à qualifier toutes les autres cultures et positions sociales comme étant *les autres*.² Les formes d'individualisme et de myopie nourries par ce contexte nuisent énormément à la formation d'alliances entre les cultures et les classes, au service de la justice sociale. Dans le domaine artistique, cette situation se traduit par un très long passé de ségrégation, durant lequel la communauté culturelle dominante n'a jamais connu les créations artistiques, les problèmes et les idées des immigrants non européens, en particulier les artistes autochtones. Il n'existe que quelques modèles de création d'interaction entre les communautés d'arts visuels autochtones et non autochtones dans tout le pays. (TRIBE INC, un centre favorisant l'évolution de l'art autochtone dans le domaine des médias, des créations visuelles et du spectacle, constitue l'un des plus vieux modèles d'interaction. L'initiative, basée à Saskatoon et conçue par ses cofondateurs en 1995 à titre d'organisme nomade autochtone dirigé par des artistes, infiltre les principaux événements et y expose les œuvres d'artistes autochtones dans le but de diversifier l'auditoire, c'est-à-dire pour éviter que seuls les autochtones s'intéressent à l'art autochtone, et ainsi solliciter les membres de la culture dominante à se pencher sur les questions et les idées des artistes autochtones.)

Comme ses créations de la dernière décennie le démontrent, Jayce est l'un des rares artistes canadiens non autochtones à renverser cette norme. Il sollicite activement la participation et la collaboration des gens et des communautés des Premières Nations dans ses projets. En tant que petit-fils d'un immigrant libanais, il connaît le racisme qu'ont vécu ses parents, et il a lui-même fait l'expérience de la violence refoulée et des caprices de l'assimilation. Depuis qu'il a amorcé sa carrière à titre d'artiste professionnel à la fin des années 1970, il a toujours porté une attention particulière aux problèmes politiques, sociaux et de représentation culturelle. Dans ses vidéos, Jayce met l'accent sur les présentations de l'aspect transnational au Moyen-Orient, et la perception occidentale des Arabes et du Liban. En 2005, après des décennies de travail sur le Moyen-Orient, l'Europe de l'Est, les États-Unis et ailleurs, Jayce a tourné son attention sur sa terre natale, littéralement : Kelowna, sa ville natale, en Colombie-Britannique. Le centre d'art contemporain de la ville, le Alternator Centre for Contemporary Art, a invité Jayce à produire une vidéo au sujet du centenaire de la ville. Comme sujet, Jayce a choisi l'histoire de la Première nation de Westbank et les effets de la colonisation de Kelowna par les Européens sur celle-ci.



Jayce Salloum, extrait de *untitled part 1: everything and nothing*
Vidéo, 40:40, 1999 (2001)

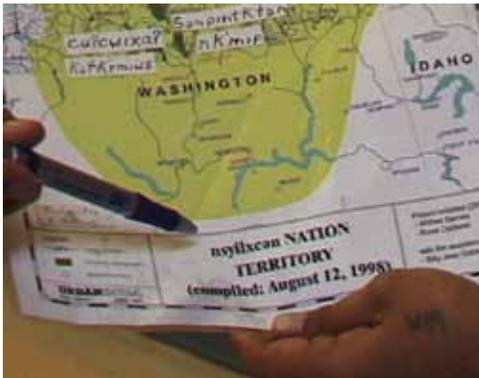
Soha Bechara, ancienne combattante libanaise dans la résistance, entremêlant la représentation et le sujet, parle intimement de la distance de ce qui a été perdu, laissé derrière, et ce qui reste.

JS : « C'est ta demeure? »

SB : « Ma demeure. C'est difficile de définir sa demeure. Est-ce où l'on vit, la maison dans laquelle on naît et on grandit? En tant que Libanaise, la guerre nous a appris, tout comme le fait d'avoir changé de maison très souvent, que chaque maison est notre demeure. Après seulement une semaine, je développe déjà un sentiment d'appartenance à un endroit, j'y tisse un lien. Je ressens la même chose pour cette chambre dans laquelle je vis en ce moment. »

« La guerre civile m'a aussi appris à cesser de penser à ma demeure dès que je la quittais, car elle devenait un endroit perdu, détruit par les obus. Je dois penser à l'avenir. Si je ne pensais et visais qu'au passé, je serais vouée à l'échec. On doit plutôt penser à ce qui vient. »

« Le passé est une page de l'histoire, une leçon que l'on doit apprendre afin de passer à l'avenir. Je me sens chez moi ici. J'y vis depuis deux mois maintenant. »



Jayce Salloum, extrait de *untitled part 4: terra incognita* (2005)
Vidéo, 37:30

Wilfred (Grouse) Barnes délimitant/identifiant la carte linguistique/territoriale des représentants des N'syilxcens, les peuples Syilx (Okanagan) de la vallée—au centre communautaire de la Première nation Wesbank, à Westbank, Colombie-Britannique : « La nation N'syilxcen, voyez-vous, ceci est la langue que l'on parle dans notre territoire—N'syilxcen, pas Okanagan, N'syilxcen, la nation N'syilxcen. Si vous me demandez d'où je viens, je réponds N'syilx. »

Bien que cette œuvre, *untitled part 4: terra incognita* (2005), comprend des entrevues avec beaucoup de membres des Premières nations de Westbank et d'Okanagan, lesquels traitent des sujets comme la mémoire communautaire de la création du système de réserve, le patrimoine des pensionnats indiens, et le manque d'accès aux lieux sacrés situés dans les limites de la ville, il ne s'agit pas d'un documentaire typique. Les documentaires créent ou imposent des cadres conceptuels pour présenter leurs sujets, insèrent des images et des textes de manière à ce que le point de vue du documentaire semble uniforme. Jayce opte pour une approche différente : il provoque délibérément, dans cette vidéo et dans d'autres, ce qu'il nomme la « frustration productive », auprès de l'auditoire. Le sujet habituel sur lequel le travail se concentre devient le participant, mais contrairement aux documentaires typiques, les vidéos de Jayce ne cadrent pas les participants, ils dansent avec eux, tournent autour d'eux, s'approchent d'eux. La présence du caméraman est presque toujours perceptible en raison des mouvements ou du tremblement de l'image, ou par le son partiellement étouffé de la voix de Jayce; il n'y a pas de trame sonore pour insister sur une certaine ambiance ou mettre l'accent sur l'aspect dramatique. Au lieu de cela, le vent coupe les voix des microphones, un téléphone qu'on ne voit pas à l'écran sonne, d'autres indices auditifs ou interruptions alertent l'auditoire de la nature contextuelle du vidéoclip en question. Souvent, les paroles ne sont pas en lien avec l'image. Par exemple, une personne raconte l'histoire de la mort de son jeune frère à cause de la dépression et de la toxicomanie, alors qu'au même moment l'écran montre l'ombre d'un feuillu délicatement bercé par le vent.

Dans un pays où les opinions au sujet de la soi-disant situation des Premières nations prolifèrent, mais où peu de blancs—en particulier ceux de la classe moyenne (et supérieure)—connaissent réellement le peuple ou la culture autochtone, les tactiques de Jayce poussent l'auditoire à coordonner ses propres expériences et hypothèses à partir du matériel présenté, afin d'en arriver au savoir. Parfois, les diverses réalités représentées dans les vidéos peuvent, à l'occasion, rejoindre le bagage et les hypothèses de certains membres de l'auditoire, ou s'y accommoder, mais dans d'autres cas, elles peuvent s'y heurter ou compétitionner avec ceux-ci. L'auditoire fera parfois face au silence, par exemple une coupure d'image ou une remarque non traduite, mais même ces expériences leur apporteront une certaine connaissance, non seulement sur la Première nation de Westbank, l'artiste, ou la province de Colombie-Britannique, mais aussi au sujet des systèmes de communication et de représentation, de la langue à la promotion touristique, en passant par le monde universitaire et les périodes de grande écoute pour la télévision. L'auditoire est forcé de remettre en question ses propres idées préconçues, ce qu'il croit connaître et ce qu'il pense pouvoir comprendre (afin qu'il se rende compte qu'il ne peut pas tout savoir). Cette réflexion sur soi-même est un résultat tout aussi essentiel et désiré dans l'œuvre de Jayce que l'information qu'il tente de communiquer ou traduire au sujet d'un individu, d'une chose, d'un endroit



Roxanne Lindley à la zone clôturée par une grille de 3 x 3 mètres, le seul site Syilx sacré protégé par la ville de Kelowna, ce qui en coûte 25 000 \$ à la PNW (Première nation de Westbank)... pour ralentir la disparition pure et simple des « indicateurs clés »; des ancêtres y reposent avec malaise. « On ne pouvait jamais organiser une cérémonie ici. On ne pouvait jamais venir saluer l'esprit de la terre. Ceci est une région de pêche, d'agriculture, de Mission Creek, par là, vous savez... et de Mission Creek par là; ça n'avait aucune importance. L'intégrité du site a été complètement détruite. »

Jayce Salloum, extrait de *untitled part 4: terra incognita* (2005)
vidéo, 37:30



Leonard Raphael, à sa maison de la PNW, raconte la survie au pensionnat indien, confronter des murs de briques étrangers, rencontrer ses frères et sœurs et d'autres enfants là-bas, l'aliénation et la peur, les répercussions, les portes et les chemins : « Je pense que ce qui se passait, le plus souvent la nuit, c'est qu'on pouvait reconnaître les enfants qui s'ennuyaient de leurs parents, ou de leurs frères et sœurs. Ils... pleuraient. On pouvait les entendre. On reconnaît le don d'une personne à qui sa famille lui manque; pour qui la structure familiale s'écroule. Donc j'imagine qu'il s'agirait d'une des choses qu'on aurait pu entendre en grandissant au pensionnat. »

« Le sens spirituel nous a ramenés, nous fait continuer, surtout grâce à la force qui a toujours été présente. La croyance en Terre mère, et en ce qu'elle nous a appris durant nos vies. Comment partager ces choses si belles qu'elle nous a généreusement données, et ce que signifie le partage. »

« Se rendre compte que ce qui est dans notre passé est comme... des portes, avoir à regarder les portes, reconnaître qu'il y a des leçons derrière chaque porte qui se ouvrira ou se fermera, si l'on se permet de grandir dans ce type d'environnement... ça nous en dit beaucoup sur ce qui nous attend. »

Jayce Salloum, extrait de *untitled part 4: terra incognita* (2005)
vidéo, 37:30



Elizabeth Lindley Charters, une aînée Syilx, dans sa cour, près du lac, pointant où et comment la réserve a été marquée par des messagers et successivement coupée en trois dépossessions coloniales (1856–1861, 1877, et 1912–1914).

«... Ils ont approché un homme et ils lui ont dit, 'Ok, va à Powers Creek, et arrivé à Powers Creek, suis l'eau et rends-toi tout au bout, jusqu'en haut. Suis le ruisseau jusqu'en haut, et après dirige-toi vers le nord...', et ils ont mentionné une montagne, et ensuite tu arrives à... tu y vas par ruisseau. Votre réserve sera grande comme ça. Cet homme est parti et... il a simplement... cette petite zone ici, par défaut d'en avoir un peu plus.. on nous a enlevé tout ça d'une façon ou d'une autre, donc qu'elle est la différence? On a perdu des terres, coupées ici et là... il est bel et bien venu... il y a une ligne droite, je sais que... qu'une partie... est coupée par Westbank... on n'a que fait un petit... et il est revenu... ils... ils lui ont préparé une collation et ils lui ont dit, 'Va, part dans cette direction.' Ils lui ont donné de la nourriture pour quelques jours, et il revient lorsque le soleil est loin là-bas, lorsqu'il se rapproche de la cime de ces arbres. Il est revenu, et les aînés ont dit, 'Bien, pourquoi es-tu revenu?' Et il répond, 'Oh, si j'allais trop loin, jusqu'où vous vouliez que je me rende, jusque là-bas, les pauvres blancs auraient été fatigués s'ils avaient du parcourir tout ça. »

Jayce Salloum, extrait de *untitled part 4: terra incognita* (2005)
vidéo, 37:30

ou d'une situation. En d'autres termes, *untitled part 4: terra incognita* résiste tout autant : au désir anthropologique de catégoriser, étiqueter et consigner; au désir libéral de ressentir de la pitié, de se racheter en impliquant une (différente) source de culpabilité; au désir justicier de localiser et confiner; et même au désir politique d'ignorer et de rejeter l'œuvre comme étant le produit d'un artiste adoptant une position fixe et partielle. Selon moi, cette vidéo donne une leçon cruciale sur la manière dont une vraie réconciliation peut avoir lieu : observer passivement le procédé n'est pas suffisant. Tous les citoyens doivent plutôt y participer activement.

Les critiques de droite ont, à l'occasion, qualifié l'œuvre de Jayce de « propagande politique répugnante, »³ alors que celles de gauche ont mis en doute l'engagement de l'artiste envers les histoires des personnes qui ne correspondent pas à son identité, surtout au sujet de son travail sur les communautés des Premières nations. Le dernier questionnement reconnaît la pratique coloniale d'appropriation culturelle, mais se détache de la solidarité active. Lors d'une entrevue pour une grande anthologie sur les réalisateurs canadiens de films et de vidéos, on a posé la question suivante à Jayce : « N'a-t-on pas vu trop d'histoires sur les autochtones racontées par les autres? »⁴ L'artiste a répondu qu'« il y a de nombreux réalisateurs et artistes vidéo autochtones d'influence au Canada, pensons à Alanis Obomsawin, Zacharius Kunuk, Annie Frazier Henry, Dana Claxton, Loretta Todd, Barb Cranmer, Cease Wyss, pour en nommer que quelques-uns. Je ne sais pas combien d'entre eux vous avez interviewé... Selon moi, il ne s'agit pas de parler pour d'autres (appropriation) par rapport à faire une place pour que les voix opprimées se fassent entendre (émancipation) - la situation est beaucoup plus complexe. Je m'exprime en complicité. »⁵ (En réalité, aucun des artistes nommés par Jayce n'a été interviewé.) Dans les faits, le colonialisme et le patrimoine du système de pensionnats indiens ne sont pas un « problème autochtone », mais plutôt un problème touchant tous les Canadiens, qui nous affecte tous de manière extrêmement divergente : économiquement, socialement et psychologiquement. Il n'y a pas de guérison à moins que nous guérissions tous (et pour certains, il s'agit de guérir du racisme et de l'ignorance), et pour atteindre cet objectif, nous devons nous connaître et travailler ensemble pour changer les choses.

La complicité et la collaboration sont des principes directeurs non seulement pour la série vidéo *untitled* de Jayce, mais aussi pour ses ateliers collaboratifs de conception artistique, dont l'un d'entre eux, le Native Youth Art Workshop (NYAW) à Kamloops, C.-B., a été conçu pour que les voix des jeunes autochtones de Kamloops et des régions environnantes soient entendues dans la grande collectivité de Kamloops. Le projet de Jayce a été financé par le Kamloops Art Gallery (KAG), et a été coanimé par Meeka Morgan, une écrivaine et performeuse Secwepemc/Nuu-chah-nulth, ainsi qu'avec Victoria Morgan et Rob Hall. Dans une ville où les parents autochtones ont récemment protesté pour dénoncer le manque d'éducation sur la culture des Premières nations dans le système scolaire public,



Shoshana Wilson a peint les figures principales, environ un mois après que son père, Barry Wilson, soit passé pour donner un coup de main, tout comme l'a fait (son oncle) Henry Venn Robertson. Tara et plusieurs autres ont contribué au cours du projet. « Ce canevas représente les Premières nations et leurs cultures, et les nombreuses traditions du peuple des Premières nations autour de la province. La baleine centrale représente l'emblème de la famille Wilson, et le soleil dans le coin gauche explique l'histoire de la famille. Tout ce qui se trouve dans la baleine représente le style de vie sur la côte. Ce canevas exprime haut et fort la fierté et l'identité autochtone. »

Native Youth Art Workshops (NYAW), baleine/histoire/culture
peinture collaborative, 95 po x 59 po
Kamloops Art Gallery, 08-09-14 - 10/2009



Nathan Lynn a créé le thème central/les figures de ce travail; d'autres participants ont contribué aux figures/espaces périphériques. « Ce tableau représente ceux qui se font attirer loin de leur culture, sous l'influence de la technologie. »

Native Youth Art Workshops (NYAW), *wireless* peinture collaborative, 95 po x 59 po, Kamloops Art Gallery, 2/2009-9/2009

Image sur la couverture suivante : Les ateliers ont été conçus pour répondre aux intérêts des participants, favoriser le partage de leurs expériences, et articuler leurs inquiétudes, en plus de rassembler le travail fait ensemble et les récits partagés par les aînés de la localité. Le contexte des projets se trouve dans les liens qui existent entre la communauté et l'individu ou l'être, c'est-à-dire indissociables.

Toutes les peintures ont été conçues pour le grand mur de la galerie qui fait face à la rue et à la bibliothèque publique, visible jour et nuit. « Une grande partie de ce canevas représente nos familles, les traditions de notre communauté, et la manière dont l'identité change sous l'influence des autres cultures et environnements. »

jaune/Bonaparte/Soo Cartoon (Jordan, figures centrales créées par Robert)

Native Youth Art Workshops (NYAW)
peinture collaborative 95 po x 59 po, Kamloops Art Gallery, 07-08-09-12/2008





les ateliers, tenus une ou deux fois par mois au KAG et dans certaines réserves du district régional Thompson-Nicola, fournissent un point de rencontre régulier, permettant à un large croisement de jeunes autochtones (y compris les jeunes des Premières nations, Métis, Inuits, urbains, « rez », traditionnels, ou adoptés par une famille blanche, âgés de trois ans à la mi-vingtaine), ainsi qu'à un ou deux enfants non autochtones, de partager leurs expériences, rencontrer des artistes autochtones contemporains, entrer en contact avec l'histoire de l'art autochtone, et s'exprimer collectivement en peinture ou en son. Il est important de mentionner que les ateliers ne mettent jamais l'accent sur l'origine des participants, sauf pour reconnaître les différentes répercussions que le système de pensionnats indiens a eues sur eux et leurs familles. En fait, Jayce et Meeka, à titre d'animateurs, se donnent la tâche de cerner et explorer, avec l'aide des participants, leurs divergences et les histoires qu'ils partagent, en fixant l'objectif suivant : peindre leurs conditions actuelles, et tracer ensemble un futur.

Tout comme les vidéos de Jayce, les peintures créées au NYAW contiennent un mélange équilibré de beauté et de douleur, d'espoir et de violence, de voix et de silence. Plus symboliques que narratives, les créations très colorées tendent à être largement symboliques, avec des éléments de graffiti et de poésie. Le style multiteintes des œuvres du NYAW, parfois enfantin ou brut, s'adresse ouvertement tant aux autochtones qu'aux non-autochtones. Ces créations n'ont pas de sens, ou du moins leur signification ne peut pas être facilement résumée; elles expriment beaucoup d'énergie, des conversations partagées, des points de réflexion, et un but commun. Lors de leur première présentation publique, au cours de l'ouverture de la rétrospective sur Jayce au KAG, les peintures étaient présentées sur le mur d'un long corridor vitré, visibles aux passants, encadrés des noms (lettrage en vinyle) et de l'origine ethnique de tous les jeunes qui ont participé à l'œuvre, selon la façon qu'ils s'identifient eux-mêmes. La majorité des participants étaient des Salish du contient, identifiés simplement en tant que Secwepemc, mais un très grand nombre d'entre eux ont déclaré leurs racines hybrides, de St'át'imc- Secwepemc au Ojibway-Gwichya Gwich'in-Cri, ainsi que des Gitxsan-Chinois et des Pieds-Noirs-Irlandais. Les canevas du NYAW et leur présentation ne faisaient pas qu'illustrer des histoires choisies, ces œuvres exprimaient le partage - le partage du passé, du présent et du futur - même si le passé et le présent que l'on partage étaient ignorés par la majorité des non-autochtones au Canada jusqu'à récemment, même si nous avons encore des doutes sur le partage de notre avenir. Ces œuvres illustrent la confrontation de manière subtile et pointue afin de créer une interaction avec le public et le mettre au défi, ce qui constitue une part intégrale du procédé de discernement de la sémantique. Les peintures, comme les vidéos et toutes les œuvres de Jayce, n'imposent pas un sentiment de culpabilité, mais plutôt un sentiment de reconnaissance, un outil puissant dans tout procédé de réconciliation.

Chanelle Edwards, Tara
Wilson, Diana Charlie,
Cheyenne Chanin,
et Chaynoa Chanin,
travaillant sur la peinture
de « baleine »
Native Youth Art
Workshops (NYAW), studio
du Kamloops Art Gallery,
09-03-14



Participants du NYAW, âgés de trois ans et demi à plus de soixante ans. Au début, nous avons tenté de définir la « jeunesse », et nous avons envisagé d'imposer une limite d'âge, soit de 14 à 24 ans, mais de nombreux participants d'un âge ne correspondant pas à ce critère se sont vite manifestés (des jeunes amenaient leurs propres enfants, et des parents d'un certain âge venaient faire un tour et participaient). C'est pourquoi nous avons décidé d'inviter les autres membres de la famille et amis (autochtones ou non) à participer, dans le cadre axé sur les jeunes autochtones de l'atelier. Les travaux concernant les peintures comprenaient des discussions sur les images, la négociation d'espace, la continuité, et le développement d'habiletés. L'extériorisation et l'autoreprésentation des participants sont au cœur de ce projet

Native Youth Art
Workshops (NYAW),
studio du Kamloops Art
Gallery,
[photo de Sue Buis],
09-06-06



Le projet met l'accent sur le développement et la production de grands travaux de collaboration, lesquels incorporent certains aspects des histoires orales avec les expériences qu'apporte aux jeunes le fait de vivre leur propre histoire, dans le contexte d'un passé qu'ils emportent avec eux. Nathan se trouve devant le canevas « sans fil », Geo (George Ignace) vient travailler sur le CD de musique, et Henry Venn Robertson, Shoshana Wilson, et Barry Wilson travaillent sur la peinture de « baleine ».

Notes

- 1 Marks, Laura U. (2003:18). Citizen Salloum. *FUSE magazine* 26(3):18.
- 2 Pour en savoir plus sur le sujet, consultez : Frankenberg, Ruth (éd.) (1997). *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham, NC: Presse universitaire de Duke.
- 3 Dirlík, John (2007:27). Canadian museum decision, reversal angers both Arabs, Jews. *The Washington Report on Middle East Affairs* 21(1):27.
- 4 Hoolboom, M. (2008:201). Jayce Salloum: From Lebanon to Kelowna. Dans M. Hoolboom (éd.). *Practical Dreamers: Conversations with Movie Artists*. (1re éd.). Toronto, ON: Coach House Books: 185-202.
- 5 Hoolboom (2008:201).

L'esclavage met en danger la vie des maîtres, mais ne tirez pas sur le messager

Préface

Je suis une immigrante au Canada. Ce qui suit est un exposé chronologique de ma relation, en tant qu'immigrante, avec la population autochtone. J'espère qu'en n'ignorant aucun élément nous pourrions vivre ensemble les aspects contemporains d'une rencontre interculturelle ancestrale.

1971–72

Des personnes à la peau brune rôdent tels des fantômes autour de ce qui ressemble à la place centrale d'une ville du Far West américain. Dans mon esprit, cela ressemble au Texas des années 1940, où j'ai grandi.

Concentre-toi, reprends-toi. Nous ne sommes pas au Texas mais bien au Canada, mon nouveau pays, dans les années 1970. Nous sommes à Thunder Bay, en Ontario. Je suis toujours noire, mais ces personnes basanées ne sont pas des afro-canadiens.

La destination finale de ce premier voyage à l'ouest de Toronto est Regina, et je comprends alors que ces mystérieuses personnes à la peau brune sont des Autochtones. Toutefois, l'impression de déjà vu est justifiée. Les Autochtones sont, au propre comme au figuré, en marge de la société. Ils sont exclus du centre de la société et de son effervescence.

À l'époque, j'étais actrice et émerveillée d'avoir été embauchée par le Globe, le théâtre professionnel de Regina. Pour les acteurs noirs et issus d'autres minorités visibles, travailler dans des théâtres populaires n'était pas une mince affaire, ce qui n'a guère changé. Mais j'en parlerai dans un autre article.

1971: Seulement trois ans après l'assassinat de Martin Luther King Jr. les souvenirs du mouvement des droits civiques sont encore frais. De nombreux habitants de Regina se souviennent encore parfaitement des images d'actualité montrant des chiens de police, des canons à eau et des foules en colère menaçant des fillettes noires. Lorsque les Saskatchewanais font le lien entre le traumatisme racial qu'ils ont vu à la télévision et moi, ils se mettent à scander avec passion et compassion « Nous ne sommes *pas* racistes » (au Canada). Je découvre rapidement que ces mêmes personnes qui se définissent comme n'étant pas racistes pensent que les Indiens sont tous des assistés sociaux, des alcooliques, des fainéants et des paresseux, qui délaissent l'éducation de leurs enfants et ont une vie de famille débridée. Tous les jours, je dis à au moins trois personnes que cette attitude envers un groupe identifiable s'apparente à du racisme. Ils sont convaincus qu'ils ne sont racistes que s'ils ont des sentiments négatifs envers les noirs, qui sont pratiquement

absents à Regina. Pour de nombreuses personnes, « racisme » et « Autochtones » ne sont pas des mots qui peuvent être logiquement associés. Ainsi, tous les jours, je dis à au moins trois personnes qu'en tant que noire de la classe moyenne, bien éduquée et employée par un théâtre professionnel, je me sens visée par le racisme envers les Autochtones. Peu importe si je ne connais pratiquement rien à la vie, l'histoire et aux problèmes de ces Autochtones des plaines. C'est un sentiment d'identification inconscient et profondément ancré en moi depuis quarante ans.

Passons maintenant au travail qui m'a amené à Regina : jouer dans une tournée des écoles organisée par le Globe Theatre dans plus d'une centaine de collectivités de la Saskatchewan entre l'Action de grâce et la fête du Travail. Grâce à ma participation, la distribution du Globe est multiraciale. Notre compagnie propose trois pièces, une pour les enfants de la maternelle à la troisième année, une autre pour les enfants de la quatrième à la sixième année et une anthologie pour les élèves du secondaire intitulée *Shakespeare's Women*. Lorsque nous arrivons à notre première école d'une petite ville à proximité d'une collectivité des Premières Nations, nous apercevons tous, derrière le gymnase, plusieurs files de grands garçons et filles basanés qui portent des casquettes de baseball. Qui sont-ils? Les enseignants nous avertissent qu'il est possible que « les Autochtones prennent l'autobus plus tôt. Ne faites pas attention quand ils sortent. » Ou ils nous disent « si les Autochtones n'écoutent pas votre spectacle, ne vous inquiétez pas, les autres vous écouteront. ». En tant qu'acteurs, cette explication ne nous suffit pas pour comprendre comment notre art est perçu. Il est toujours difficile de jouer devant des élèves du secondaire. Assistez à la « matinée scolaire » du Festival de Stratford si vous ne me croyez pas! Comme toutes les représentations réussies, nos spectacles ont du succès lorsque le public s'identifie profondément à la pièce. Les gens de théâtre sont artistiquement et éthiquement responsables de ce type de communication, et lorsque tout fonctionne à merveille, les acteurs et le public entrent en communion.

Dans certains cas, la communication était sincère et manifeste. Les gaillards des Premières Nations qui arrivaient en autobus avaient les larmes aux yeux en écoutant les histoires de trahison, d'abandon, de jalousie, d'amour, de romance, de haine, de corruption du gouvernement et de sorcellerie écrites par Shakespeare. D'autres fois, on était à côté de la plaque. On jouait en plein désordre entre les éclats de bulles de gomme à mâcher, les ronflements, les sifflets et les boules de papier. Cinq acteurs venus de Toronto ont énormément appris sur ce qui se passe lorsqu'on ne communique pas avec le public, qu'on ne passe pas outre les différences, et qu'on ne s'occupe pas de ce qui est le plus important pour lui. Mais rien ne vaut la sensation d'avoir conquis un public comme celui-là.

1975–76

La communication est l'un des autres métiers que j'ai appris après les trois années supplémentaires passées à Toronto. Je suis désormais officiellement journaliste, reporter et présentatrice. Je présente des reportages pour *24 Hours*, l'émission

d'information diffusée par CBC à l'heure du dîner à Regina. Il est vrai que c'est une région délaissée par la CBC. Nous manquons tellement de moyens que notre studio de Regina est situé à Moose Jaw et que j'arrive à voir une équipe *la plupart du temps*. J'ai été embauchée en tant que journaliste et j'ignore comment je vais me servir de ce pouvoir. Lors d'une des premières réunions avec le directeur de l'information je lui dis : « Les Autochtones représentent 30 % de la population. C'est difficile à imaginer en regardant notre émission. J'aimerais donc faire des reportages sur eux et sur leurs problèmes. » Le directeur de l'information me répond à peu près cela : « Je ne vais pas t'en empêcher, mais je ne vais pas t'aider non plus. C'est impossible de travailler avec ces gens là. Ils sont toujours en retard, ils ne viennent pas aux rendez-vous, tu les paies le vendredi et ils ne viennent pas le lundi, etc. etc. Bonne chance. » Les reportages sur les Autochtones passent tout de même à l'antenne. J'apprends également quelques leçons de base du « journalisme de diversité » qui continuent à m'être utiles et que j'espère avoir approfondies au fil des ans.

Voici quelques-unes de ces leçons :

- Dans les communautés autochtones, comme dans la plupart des autres communautés, les femmes sont d'excellents contacts pour les reportages, et de très bonnes spécialistes et porte-parole de leurs communautés.
- Il faut du temps et de la patience pour nouer des relations, cela finit par payer lorsqu'on est journaliste. Avec mon équipe, nous avons, entres autres, suivi une patrouille de nuit d'une organisation de femmes autochtones, obtenu une entrevue exclusive avec le porte-parole de la Société des Guerriers, et découvert les secrets des logements des quartiers centraux de la ville.
- Il est également dangereux d'être reporter. Des policiers m'ont interrogée à deux reprises simplement parce qu'ils m'avaient vue avec les personnes que j'interviewais dans le cadre de mes reportages. J'ignore encore si ces policiers voulaient obtenir des renseignements de ma part. Je n'en aurais pas fourni plus que ce que la télévision diffusait et qui étaient donc facilement disponibles, et je me demande s'ils ne souhaitaient pas plutôt m'éloigner de la question des Autochtones, des contacts avec eux, de leurs problèmes et des reportages les concernant.
- Enfin, j'ai progressivement compris comment j'étais parvenue à faire partie de la classe moyenne, à être bien éduquée, à exercer les métiers de mon choix, bien que j'ai grandi dans le Sud des États-Unis où la ségrégation et le racisme faisaient rage. J'ai pu profiter de cette chance et de ces privilèges pour plus plusieurs raisons : mes parents, comme leurs parents et grands-parents avant eux, étaient propriétaires de leur maison et de leur terrain dès 1940, au début de leur long mariage. Sans pour autant être riches, ils avaient un emploi stable, des économies, une

assurance, ils étaient en mesure de contracter un prêt, l'éducation était la chose la plus importante à leurs yeux et ils avaient les moyens et la volonté de payer mes frais de scolarité d'études supérieures. Ces deux parents ambitieux, intelligents et ayant une bonne connaissance de la politique étaient entièrement dévoués au développement de leur fille unique et à leur propre ascension sociale. En 1967, le Canada accueillait à bras ouverts un immigrant apportant avec lui tous ces atouts. Au fil du temps, j'ai réalisé que la plupart, mais non la totalité, des Autochtones qui habitent sur ce territoire depuis des temps immémoriaux n'ont jamais bénéficié de tous ces avantages.

Avec le recul, je me rends compte que je ne connaissais pas grand-chose à l'époque. Il existe des réalités autochtones que les autres Canadiens, immigrants récents ou de longue date, découvrent difficilement. À titre d'exemple, lorsque j'habitais en Saskatchewan, je passais souvent devant l'ancien pensionnat de Lebret. J'ignorais de quoi il s'agissait, je ne savais rien des pensionnats, et ces établissements n'avaient pas fait l'objet de mes reportages. Les personnes que j'interrogeais n'étaient pas prêtes à évoquer leur expérience et je ne savais même pas quelles questions leur poser.

1985–89

En tant que professeure de journalisme, puis directrice intérimaire de l'École de journalisme et de communications de l'Université de Regina, j'étais officiellement habilitée à former des journalistes télévisés. Il s'agit d'une expérience à la fois enrichissante et frustrante en ce qui concerne plus particulièrement la question des Premières Nations.

À l'époque, les étudiants « blancs » à qui j'enseignais manquaient d'informations ou de curiosité et n'avaient fait que très peu de recherche sur ce sujet. En cinq ans à ce poste, j'ai eu un total de deux étudiants appartenant à une minorité visible. L'un était un hispanophone récemment arrivé d'Amérique du Sud, et l'autre un musulman d'origine pakistanaise qui vivait en Saskatchewan depuis l'école primaire. Le programme sur les arts de la communication autochtone (INCA) proposé par le Saskatchewan Indian Federated College, qui est devenu l'Université des Premières Nations, coexistait avec l'École de journalisme et de communications. Il nous était impossible d'établir un partenariat viable bien que ce cela aurait pu être fructueux et nécessaire. Il était certain que les journalistes « blancs » avaient besoin d'apprendre des choses auprès des professeurs et étudiants de l'INCA, et que ces derniers auraient pu profiter de nos ressources matérielles et humaines. C'est donc pour moi un grand plaisir de constater qu'en 2010, l'Université de Regina et l'Université des Premières Nations affichent un partenariat sur leurs sites Web et que l'école de journalisme des « blancs » sait qu'elle se situe sur le territoire du traité no 4. Pourtant, il y a vingt-cinq ans, j'avais tout le mal du monde à enseigner cela à mes apprentis journalistes.

1990

Passons à une autre crise plus visible et plus connue. Pendant la crise d'Oka, Dorothy Christian, une femme d'Okanagan-Shuswap que je ne connaissais ni d'Ève ni d'Adam, me téléphona à Vision TV pour me demander de faire un reportage sur le volet pacifique de la crise d'Oka.

Dorothy et un groupe de femmes voulaient organiser une marche pour la paix vers Oka et réaliser des cérémonies en l'honneur de la paix derrière les barricades. Dorothy me disait qu'aucun média grand public ne s'intéressait à son initiative et elle pensait que le service des actualités de Vision TV serait peut-être intéressé. Elle a réussi à nous convaincre, alors que nous étions trois journalistes chargés de la réalisation d'un télémagazine hebdomadaire pour une chaîne aux moyens limités. C'est ainsi qu'a commencé une relation professionnelle avec Dorothy Christian qui a duré dix ans et une amitié qui perdure. Elle n'avait aucune réelle formation en journalisme et sur le monde des médias, elle avait un peu plus de quarante ans, mais elle voulait à tout prix apprendre, souhaitait absolument apporter d'autres perspectives aux reportages sur les Autochtones et communiquer avec notre public et notre équipe de production composée de « blancs » et de nouveaux immigrants. Nous avons patiemment enseigné à Dorothy les ficelles du métier de journaliste d'actualité à la télévision. En retour, elle nous a appris encore plus patiemment ce que nous ignorions sur les problèmes des Autochtones. Dorothy a écrit, produit et réalisé des reportages primés. Elle faisait partie d'un panel d'experts, intervenait par téléphone depuis différents lieux et participait activement aux réunions annuelles de planification de notre équipe de production.

Cette expérience m'a appris énormément de choses, dont les suivantes :

- Les reportages sur la paix passent difficilement à la télévision et dans les médias, mais ils sont importants.
- Nous devons présenter à notre public multiculturel et multiconfessionnel une multitude de points de vue autochtones, et pas uniquement un seul point de vue.
- Si nous jouions le jeu, des Autochtones étaient prêts à nous éduquer et à éduquer notre public. Ils étaient également prêts à apprendre respectueusement toutes les compétences que nous avions à offrir.

1991–99

Nous nous sommes rendu compte de l'importance de nos réunions annuelles de planification de la production. Au fil des ans, nous sommes passés d'une émission hebdomadaire à des reportages quotidiens d'actualité, en faisant fréquemment les deux à la fois. Les équipes techniques et éditoriales sont composées de personnes d'origines ethniques et religieuses suivantes :

Musulmans, juifs, hindous, quakers, chrétiens, protestants, humanistes, athées, bouddhistes, mennonites, adeptes du nouvel âge ou de spiritualité autochtone, d'origine chinoise, japonaise, pakistanaise, britannique, caribéenne, suisse, américaine, provenant des régions de l'Atlantique et du Pacifique, du Québec, de zones rurales ou urbaines, tous de classes, de compétences, d'âge et d'orientations sexuelles différents.

Nous devons être capables de faire part de nos idées personnelles et professionnelles, et nous devons le faire de manière ouverte, avec humour et confiance. Ces réunions annuelles de planification de la production étaient vraiment éducatives. C'est pour cela qu'on se rassemblait. Premièrement, selon les jours et les saisons chacun faisait découvrir à l'équipe sa méditation, pratique religieuse, réflexion ou spiritualité. Deuxièmement, chaque membre de l'équipe apportait ses compétences en communication. Certains membres de l'équipe avaient un grand sens de l'image, une excellente plume, ou de merveilleuses approches et techniques de montage et de présentation. En partageant notre savoir-faire professionnel, personnel et culturel nos équipes de production se sont améliorées au fil du temps. Nous avons été primés par les organisations suivantes : Geminis, Women in Film, TV-Toronto, Conseil Canadien des Chrétiens et des Juifs, Alliance urbaine sur les relations interraciales, etc. Nos reportages allaient du journalisme d'investigation, aux portraits en passant par la comédie multiconfessionnelle.

1999

Les premières informations sérieuses sur les pensionnats me sont venues de Phil Fontaine, comme c'est le cas pour beaucoup de Canadiens non autochtones.

Pour le dixième anniversaire de Vision TV, nous avons décidé de réaliser dix émissions sur la question des droits de l'homme dans dix provinces et territoires. Phil Fontaine, alors chef national de l'Assemblée des Premières Nations, a évoqué les violences physiques, et culturelles ainsi que les abus sexuels perpétrés dans les pensionnats. Il nous a expliqué qu'il avait subi ces mêmes violences et qu'il était temps pour lui d'en parler. À l'époque, l'humilité du message de Phil Fontaine était impressionnante. Il avait accepté d'apparaître faible et vulnérable, une façon d'être fort pour d'autres survivants. J'en savais désormais plus et le sujet des pensionnats est resté un sujet à découvrir avec le reste du Canada.

2000

La rumeur qui court à Vision TV est que « les églises vont faire faillite » à cause du dédommagement des survivants des pensionnats. Puisque les églises figurent parmi les nombreux organismes avec qui nous collaborons, et que nous avons toujours traité des problèmes des Autochtones et partagé une partie des informations diffusées avec CBC Newsworld, je propose une co-production. La

chaîne APTN (Réseau de télévision des peuples autochtones) qui vient d'être lancée, avec comme directeur de l'information Dan David, un collègue de longue date et Mohawk de Kahnawake, serait le troisième partenaire. Ce projet est ambitieux et semé d'embûches éditoriales et techniques pour nous tous, et surtout pour APTN, qui ne diffuse que depuis quatorze mois environ. En fin de compte, nous avons cinq heures de reportage sur les pensionnats à diffuser sur trois chaînes. Le présentateur pour la nouvelle chaîne APTN est Rick Harp et sa magnifique élocution. Anne Petrie, journaliste chevronnée de Newsworld représente la CBC et je représente Vision TV. Par ailleurs, APTN et VTV réalisent un documentaire sur le terrain avec des survivants, des victimes et autres personnes impliquées. Newsworld se charge de la partie en studio dans laquelle les premiers membres de la Fondation autochtone de guérison examinent le passé, le présent et l'avenir.

Notre émission s'intitule *Canada's National Shame* et nous avançons en terrain miné. Les églises sont conscientes du poids économique des excuses. Le gouvernement ne présente aucune excuse. Les deux parties se renvoient la balle. Certains Autochtones ne comprennent pas pourquoi APTN collabore avec Vision TV et CBC Newsworld, et CBC doute sérieusement de l'objectivité de ses deux partenaires concernant un sujet aussi sensible.

Mais nous avons survécu et notre émission a été diffusée. Tout le monde a pu donner sa version de l'histoire. La réalisation de ces émissions a été un exercice de communication interculturelle et de résolution de problèmes difficile, mais nous n'avons aucun regret.

2002-05

Après une trentaine d'années passées à la télévision, on me demande de devenir la directrice de l'information et de l'actualité d'APTN. Ma mission est de conseiller mon successeur autochtone et de lancer une émission d'information quotidienne. Concernant le contenu éditorial, je n'ai pas besoin de convaincre mon équipe entièrement autochtone qu'un sujet mérite ou non d'être traité. Ils sont mieux placés que moi pour le savoir. Mon rôle est simplement de clarifier les choses, de faire en sorte que notre écriture et notre point de vue soient pertinents et de construire un mécanisme bien rodé permettant de fournir de l'information fiable tout au long de l'année.

J'apprends également beaucoup en découvrant chaque semaine les conséquences du problème des pensionnats dans notre émission *Contact* ouverte au public, dans les informations nationales d'APTN, et, naturellement, dans les émissions spéciales. L'autre principal sujet d'actualité est l'enquête sur Ipperwash. Nous décidons de diffuser trois heures d'audience par semaine. Les médias grand public s'intéressent peu à cette commission d'enquête, créée par le gouvernement de l'Ontario après que Sam George, frère de Dudley George le manifestant non

armé assassiné, ait supplié et menacé ce gouvernement de poursuites judiciaires pendant une dizaine d'années. Le désintérêt envers les auditions sur la crise d'Ipperwash qui ont lieu à Forest, Ontario, en dit long sur les revendications territoriales dont la résolution peut prendre soixante-dix ans. C'est une histoire d'appropriation illicite, d'exploitation et de réappropriation de la terre. C'est une longue histoire et le grand public ne s'intéresse qu'aux nouvelles chocs.

En août 2005, vers la fin de ma période à APTN, l'ouragan Katrina ravage la côte du golfe du Mexique. Pendant les cinq jours qui ont suivi l'évènement, les unes des journaux canadiens montrent les photos de 100 000 pauvres noirs pris au piège. Je sais qui sont ces gens mais personne ne parle du racisme, de l'esprit classiste et du copinage qui aliènent ces anciens esclaves. Je demande à mon patron, Jean LaRose, directeur général d'APTN, la permission d'écrire un éditorial. M. LaRose, Abenaki du Québec, trouve aussi cette couverture médiatique dérangeante. En tant qu'Autochtone, il comprend immédiatement que la même chose pourrait se passer et se passe déjà au Canada. Six jours après le passage de l'ouragan, le manque est comblé et les informations parlent de racisme, en oubliant toutefois d'envisager le fait que la même chose au Canada.

Finalement, je n'ai pas à écrire mon éditorial. Pourtant, trois ans plus tard, je suis indignée de voir tout l'argent et le temps consacrés, ainsi que les larmes versées par les Canadiens qui pourtant ignorent ce qui se passe chez nous.

2008

Cette année la pièce intitulée *Big Ease, Big Sleaze*, dont je suis l'auteure, est jouée à Winnipeg. Je ne pense pas que *Big Ease, Big Sleaze* soit ma meilleure œuvre théâtrale mais je tiens à dire ceci : avant d'essayer d'assurer leur salut en aidant des gens dans des régions éloignées, tel que le quartier no. 9 de la Nouvelle-Orléans après Katrina, les Canadiens devraient reconnaître qu'il y a ici même un grand nombre de péchés à se faire pardonner. Notre salut viendra de la reconnaissance de ces péchés et du changement de nos relations avec les peuples autochtones, et cela doit commencer par l'honnêteté. Les personnages principaux de *Big Ease, Big Sleaze* sont un vieil homme à la peau basanée et une jeune femme blanche, tous les deux Canadiens. Ils se rendent compte qu'ils n'ont pas besoin de prendre l'avion pour tenter de redresser des torts alors qu'il y a tant de problèmes à résoudre chez eux.

2006–09

J'espère que le docudrame télévisé *Not a Drop*, diffusé pour la première en 2009 sur OMNI, connaîtra un plus grand succès que *Big Ease, Big Sleaze*. À cause des services qu'elle doit offrir, de son mandat et des conditions de licence, la chaîne OMNI, un radiodiffuseur multilingue, ne s'occupe pas des langues et des problèmes autochtones (réservés à APTN) ou des questions francophones (qui

restent l'apanage de Radio-Canada et TVA). OMNI s'intéresse tout de même à mon projet sur les relations entre les nouveaux immigrants, les immigrants de longue date et les Autochtones. Le documentaire raconte de manière romancée l'histoire vraie d'une classe de «journalisme de diversité» dans une école d'études secondaires. Jeremy, un étudiant noir, souligne qu'il a presque décidé de ne pas suivre le cours car :

Avec mon histoire personnelle, je pensais que je n'avais rien à apprendre sur la diversité, mais quand vous nous avez parlé des expériences de ces personnes qui vivent ici depuis des siècles, mais qui se sentent encore privés de droit et isolés, ça m'a fait réfléchir et je me suis dit qu'il y a d'autres sujets à traiter que les familles jamaïcaines orphelines de père, sans diminuer leurs propres problèmes.¹

Le 10 août 2008, alors que nous étions dans la phase de préproduction de *Not a Drop*, la ville de Toronto a été touchée par l'explosion de Sunrise Propane, ce qui m'a poussé à écrire un éditorial pour le *Toronto Sun* comparant le centre-ville de la capitale de l'Ontario et la Première Nation de Walpole Island, où les séquences documentaires étaient tournées :

JÀ quelle vitesse Queen's Park va-t-il réagir à l'explosion, dimanche matin, de Sunrise Propane?

Si j'étais parieuse, je dirais que le gouvernement provincial aura colmaté les failles de la Technical Standards and Safety Authority dans trois mois...

Passons à un autre pari: À quelle vitesse Queen's Park peut-il régler les problèmes d'émanations chimiques qui affectent depuis longtemps la province? Je parie que cela prendra 50 ans pour que les politiciens s'émeuvent et tirent des leçons de «Chemical Valley». Les dés sont pipés. J'ai déjà gagné car cela fait depuis au moins 50 ans que ce problème est ignoré.

Qui habite dans la «Chemical Valley»? Les habitants de la Première Nation de Walpole Island, de la Première Nation de Sarnia et de la petite ville de Sarnia. Cette région produit environ 40% du pétrole, de l'essence et des produits pétrochimiques destinés à l'est du Canada.

Il s'agit du sud-ouest de l'empire de Queen's Park, entre les lacs Huron, Michigan et St. Clair et la rivière St. Clair. La décision d'établir un niveau de risque acceptable pour cette population prendra encore longtemps, si jamais elle est prise. Cette population est peu nombreuse, plus éloignée du pouvoir central, en majorité autochtone et il s'agit d'un danger latent qui affecte plusieurs générations. On est plus face à un déversement qu'à une explosion.

Les événements tragiques de dimanche ont touché des milliers de personnes d'un coup et ils font l'objet d'une couverture médiatique excessive dans la capitale. Nous avons également eu la chance de n'avoir que deux morts à Toronto.

Comment comparer cela à 50 ans de déversements permanents de produits chimiques, et à des morts lentes, des fausses-couche et des enfants mort-nés?... Si le système d'alerte fonctionne bien, on peut au moins demander à la population de ne pas se baigner dans la rivière ou le lac, de ne pas boire l'eau et manger les poissons. Toutefois, il arrive que les habitants ne soient pas avertis assez tôt et les collectivités

pensent ainsi que le grand nombre de fausses-couche, de nouvelles maladies, d'anomalies congénitales et de poissons cancérogènes, est lié aux déversements de produits chimiques...

Walpole Island, tout comme Queen's Park, peut adopter ses propres lois. Son territoire n'a jamais été cédé à la Couronne. Cependant, les lois ne peuvent pas empêcher aux déversements d'atteindre les Premières Nations, ou les villes de Sarnia et de Wallaceburg, en descendant la rivière.

Le gouvernement de l'Ontario et la Première Nation de Walpole Island se sont accordés sur le fait que leur territoire non cédé abrite cinquante espèces en voie de disparition ou en péril. Ou plutôt cinquante-une si on compte les êtres humains.

Il n'existe aucun consensus pour condamner le danger permanent que représente « Chemical Valley » pour les vies humaines. Les raffineries sont les principaux employeurs dans ces villes et un certain nombre de membres des Premières Nations y travaillent également.

Par conséquent, tout le monde ne réclame pas de nouvelles lois, des enquêtes immédiates et la correction des failles du système.

Ils n'habitent pas tous dans une zone de danger de mort immédiat comme nous venons de le vivre à Toronto.

Ils vivent simplement avec le spectre d'un risque environnemental et sanitaire lent, silencieux et potentiellement mortel.²

Dans *Not a Drop*, les habitants de Walpole Island expliquent sans détour, aux jeunes journalistes et au public, quelle place la terre occupe dans leur vision du monde. Ils nous font également découvrir la partie du monde dont ils se sentent spirituellement responsables.

2009–11

Le maire d'Halifax présente ses excuses aux habitants d'Africville à une période où j'ai la chance de travailler et d'habiter dans la région de l'Atlantique. Ces excuses comprennent l'engagement de construire une nouvelle église à l'endroit où se trouvait l'ancienne église. Les indemnités financières sont versées à la communauté noire, et non à des particuliers.

Il est vrai que le mal a été fait il y a 50 ans. Une collectivité noire qui vivait depuis des générations sur les berges du bassin de Bedford a vu son église détruite en pleine nuit par un bulldozer et ses habitants transportés, avec leurs biens, dans des camions à ordures jusqu'à des logements sociaux au milieu de la ville. La ville d'Halifax devait construire un pont sur les ruines d'Africville. Treize ans plus tôt, j'avais produit une émission pour CBC *Access* à propos d'Africville et je pensais donc que le problème avait été résolu. Il fallait bien plus que ma simple émission pour que les terrains soient restitués.

Au printemps 2010, lors de la cérémonie de remise des diplômes de l'université Mount Saint Vincent, Roberta Jamieson, éminente présidente de la Fondation

nationale des réalisations autochtones, était invitée en tant qu'oratrice. Son doctorat honoris causa lui a été remis lors de la cérémonie de remise des diplômes en Pédagogie. En faisant cela, l'administration et Roberta Jamieson espéraient faire passer un message extrêmement important aux enseignants et directeurs d'école de la Nouvelle-Écosse. Par l'intermédiaire de leur enseignement, ils ont la possibilité de perpétuer des mensonges ou de raconter la vérité à propos du passé, du présent et de l'avenir des Autochtones. Ils sont garants de l'image positive que les jeunes autochtones ont d'eux-mêmes et de l'estime que tous les groupes ethniques se portent mutuellement. Dans son discours, Roberta Jamieson affirmait aux diplômés qu'ils étaient face à un choix. Ils avaient le pouvoir de construire un monde et des classes propices à l'intégration ou, au contraire l'exclusion, selon leur choix. C'est au personnel scolaire qu'il incombe de transmettre (ou pas) la vérité à propos des bulldozers, des camions d'ordure, des avions et des autres véhicules qui ont servi à l'expropriation au cours de l'histoire. Nous avons accueilli favorablement son message. Roberta Jamieson offrait généreusement une deuxième chance aux étudiants afin qu'ils décident quelle voie suivre.

Cependant, il n'est pas bon être maître d'esclave. Au Canada, nous avons l'habitude de tirer sur le messager qui apporte la nouvelle, nous perdons notre âme en pratiquant l'exclusion. Depuis toujours, nous accusons les messagers d'exagérer, de mentir, d'être imprécis ou de mal interpréter les intentions des maîtres. En 1922, Dr Peter Bryce a publié son livre *The Story of a National Crime* à propos des pensionnats. Peter Bryce, qui a été licencié par les gouvernements canadiens qui l'avaient embauché, signalait des taux de mortalité avoisinant les 50 % dans les pensionnats de l'Ouest, et traitait du déni de ces preuves par le gouvernement canadien et les églises.³

À l'époque, nous avons tiré sur le messager. Mais l'époque où nous pouvions nous permettre de passer sous silence les mauvaises nouvelles à propos des pensionnats, de la terre, des ressources et de notre vie en commun, est révolue depuis longtemps. L'actuelle Commission de la vérité et de la réconciliation est probablement notre dernière chance, en tant que société, d'écouter les messagers. La santé mentale, physique et spirituelle des noirs (comme moi), basanés, jaunes, blancs, ou rouges, dépend de la vérité, par les mots et par les actions.

Notes

- 1 Extrait du scénario de *Not a Drop*. Voir: Deverell, Rita Shelton (Productrice/Réalisatrice/Auteure) (2009). *Not a Drop* [Docudrama]. Toronto, ON: OMNI.
- 2 Deverell, Rita Shelton (15 août 2008). « Toronto blast gets action, what about elsewhere? » *The Toronto Sun*: 21.
- 3 Bryce, P.H. (1922). *The Story of a National Crime: An Appeal for Justice to the Indians of Canada, The Wards of the Nation: Our Allies in the Revolutionary War: Our Brothers-in-Arms in the Great War*. Ottawa, ON: James Hope & Sons, Limited. Consulté le 9 novembre 2010. Lien URL: <http://www.archive.org/details/storyofnationalcoobrycuoft>

« Les Noirs autochtones » : Une identité irréconciliable?

Sentiment

À l'automne de 1978, j'avais 18 ans. J'assistais à une conférence sur le multiculturalisme chez les jeunes à Halifax, en Nouvelle-Écosse, quand j'ai entendu pour la première fois le terme *autochtone* pour qualifier historiquement les pionniers noirs de la Nouvelle-Écosse. Si ma mémoire est fidèle, c'était mon mentor de l'époque, un brillant acteur, poète, dramaturge et journaliste polémiste, Walter M. Borden, c.m., qui a fait cette distinction entre ces gens résidant depuis longtemps en Nouvelle-Écosse, au Canada, et les nouveaux arrivants des Caraïbes et quelques-uns des États-Unis et de l'Afrique. J'ai alors probablement commencé à utiliser cette formulation moi-même quand j'ai commencé à voyager à l'extérieur de la Nouvelle-Écosse et que j'ai commencé à rencontrer des *frères et des sœurs* de race noire de toutes les régions de la diaspora africaine qui se demandaient, tout comme mes amis blancs, quelle sorte de culture noire je possédais quand le chant de la cornemuse m'émouvait presque autant qu'une chanson Motown triste. En m'identifiant comme un « Noir autochtone néo-écossais », je ne veux aucunement manquer de respect envers le *vrai* peuple autochtone, les Micmacs, ni effacer leur revendication d'avoir été les premiers. Ce que je tentais de faire, comme Borden et l'activiste africadien D' Burnley « Rocky » Jones, o.n.s, LLD, était de décrire cette petite bande d'Africains (plus ou moins) américains des autres *nouveaux* Noirs canadiens parce que nous sommes en fait différents, malgré notre allégeance à la rhétorique du pan-africanisme.

Par-dessus tout, notre différence était *autochtone*. Contrairement aux nouveaux Canadiens d'origine africaine, il faut remonter plus d'une génération avant de trouver des origines dans un autre pays où nous étions majoritaires ou que nous pouvions composer une puissance significative. Nous ne pouvons non plus demander à une ambassade étrangère d'intervenir auprès des gouvernements du Canada et de la Nouvelle-Écosse pour régler nos problèmes. Nous n'étions plus que locataires dans les villes; nous avions des terres dans des zones impropres à la culture, formant presque des réserves, desquelles nous partions le matin pour aller travailler pour un maigre salaire chez les Blancs dans des villes dirigées par des Blancs. (Remarquez que les quelques règlements caucasiens concernant les couvre-feux jusqu'à la fin des années 60 qui demandaient que nous enlevions notre « couleur » hors de *leur* zone avant que le soleil ne se couche.) Faisant contraste avec les immigrants antillais de première génération spécialement, nous étions considérablement pauvres et illettrés, ne possédant que quelques qualités valables et peu d'avenir à moins de grimper dans un train ou un car et décamper pour Montréal, Toronto, Boston, ou New York. De plus, excepté

pour la région relativement recluse de Preston et de ses environs, nous étions (sommés) visibles et d'origine multiple, spécialement dans la vallée d'Annapolis, sur la rive sud, dans le nord-est et même dans la capitale. Notre « négritude » est permanente : *Métis'*—brun, bronzé, teint de cuivre, doré, jaune, indigo, ivoire, bleu, même blanc. Peu importe la façon dont nous nous alignons, culturellement et politiquement dans l'immensité de la diaspora africaine et même avec nos *cousins lointains* d'Amérique, nous étions et sommes toujours une collectivité à part. Les intellectuels reconnaissent même l'existence d'un anglais spécifiques aux Africains néo-écossais, une variante de l'anglais parlé par les Afro-Américains qui est aussi distincte que de ce qui est parlé au Libéria et en Sierra Leone.

Parce que j'ai échoué en tant qu'écrivain et intellectuel en mettant de l'avant les termes « Noir néo-écossais » ou « Africain néo-écossais » ou même « Noir autochtone » pour répondre au caractère spécifique de la branche de l'Amérique africaine, abandonnée sur les côtes britanniques de l'Amérique du Nord, j'ai inventé le terme *africadien* pour nous décrire, nous, notre essence et nos âmes et j'ai nommé nos collectivités (*notre assise territoriale*) *Africadia*.² Mon néologisme de 1991 n'est pas—encore—entré dans l'usage peut-être parce que certains pensent que je place les Noirs néo-écossais comme des « Noirs acadiens ». Ce n'est pourtant pas l'intention de mes néologismes. Fréquemment, j'ai fait remarquer que « *cadie* »—comme dans *Acadie/Acadia*—vient d'un suffixe *micmac* qui signifie *abondant*. Alors, par conséquent, *Africadie* signifie littéralement (un endroit) qui abonde en Africains. Loin de vouloir injustement qualifier tous les Africains de Nouvelle-Écosse comme étant tous des *Afro-acadiens* (même si, bien sûr, quelques Africadiens *sont* « Afro-Acadiens »), j'affichais et j'affiche, selon mon néologisme, notre attachement au territoire micmac.

Dans sa monographie, *l'Africaine néo-écossaise micmaque* Paula C. Madden déclare que même si mon association avec l'identité « africadienne » est une « notion innocente » elle est quand même « une revendication des terres et du territoire micmac. »³ Pour Madden, malgré le caractère ignorant et presque insolent des revendications africadiennes au sujet du refus d'Africville, un secteur centenaire « de couleur » de la ville d'Halifax d'être gouverné par les élus municipaux entre 1964 et 1970. Les protestations contre sa destruction et les appels pour recevoir réparation ont été, selon Madden, les premières revendications des Micmacs pour ces terres. En effet, les résidents de l'ancienne Africville pleurent la perte de terrains qui ne leur ont jamais vraiment appartenu. Madden soutient de plus que les tentatives pour unir les batailles des Africadiens et des Micmacs ont fait de l'ombre aux Micmacs. En plus, soupçonne-t-elle, la collaboration entre les Africains et les Autochtones démontre de la maladresse, comme dans la mise en oeuvre du Programme d'études du Droit des Noirs autochtones et des Micmacs de l'Université de Dalhousie à Halifax. Madden

avance de plus que le terme « noir autochtone » mine la solidarité pan-africaine, en creusant un peu plus la tranchée qui sépare les nouveaux arrivants noirs qui n'ont pas de racines autochtones.

Les allégations de Madden sont importantes et je me sens appelé à répondre même si ce que j'apporterai ne pourra la soulager, elle ou le noyau dur des nationalistes noirs ou des irrédentistes des Premières Nations. La plupart des Africadiens—sinon tous—sont Métis; ce qui veut dire mélangé avec les peuples des Premières Nations, principalement—mais pas exclusivement—les Micmacs. Je dois ici remercier Dorothy Mills—pour le long mémoire de Proctor, *Born Again Indian : A Story of Self-Discovery of a Red-Black Woman and Her People*,⁴ pour m'avoir aidé à voir l'ampleur des efforts de la part des conjoints d'unions des rouges et des noirs mis pour cacher leur héritage biracial et biculturel à leurs enfants. Selon Mills, le mémoire de Proctor, qui vient d'une famille africaine autochtone, *prétendrait* que le caractère léger viendrait d'un ancêtre européen ou caucasien.⁵ La raison de cette décision venait de l'espoir que la négrophobie et des préjugés anti-autochtones pourraient être réduits si un enfant est considéré *mulâtre* plutôt que *sang-mêlé*.⁶ Quelle était l'amplitude de ce camouflage? Il est impossible de le savoir. Mais il y a plusieurs Africadiens avec des ancêtres autochtones et/ou micmac qui ne connaissent rien de leurs racines et qui sont un mystère tant pour eux que pour les gens *purement* autochtones.⁷ Bien sûr, plusieurs noms de personnes ou de collectivités africaines néo-écossaises sont en même temps essentiellement métis et Micmac, par exemple : Three Miles Plains, Mount Denson, Truro, Lequille, etc. ou recherchez les noms comme Croxen, Francis, Johnson, Robinson, States, etc. Aucune information ne met en doute la primordialité autochtone en Nouvelle-Écosse. Cependant, la vérité du métissage entre les Noirs et les Micmacs vient compliquer la division trop simple et trop facile de Madden entre les deux collectivités et aussi de ses notions trop simplistes au sujet du surréalisme politique des revendications du territoire africadien (c.-à-d. premièrement autour d'Africville mais possiblement aussi pour d'autres collectivités historiques, rurales noires) et le réalisme du pan-africanisme africadien.

Le fait désagréable est (pour certains) que les peuples d'origine africaine et des Premières Nations sont prodigieusement entrelacés en Nouvelle-Écosse même si les deux groupes ignorent cette réalité (et cette histoire) et qui ont beaucoup en commun, en commençant par l'ADN jusqu'à la culture. Dans ma propre famille—matrilinéaire autochtone et africaine—je vois des tantes, des oncles, des cousins *entre autres*, qui peuvent *passer* pas pour des blancs mais pour des Autochtones. Quand je vois des représentants des Premières Nations ou que je rencontre notre peuple en voyage, je vois des personnes qui ressemblent à plusieurs Africadiens. Oui, je me considère moi-même et aussi par les autres—comme étant noir. Et je suis fier d'avoir autour de mes oreilles ce que les plus vieux appellent des

boucles micmaques, et mon teint beau et resplendissant—que j’appelle cannelle dorée—qui est fréquent chez les gens ayant quelques racines autochtones. Je suis fier de mes oncles, tantes et cousins qui n’ont jamais abandonné leur héritage de connaissances sur le travail en foresterie, sur la survie et la culture en milieu sauvage, sur les plantes médicinales et de la tradition qui entoure ces activités. Quand je considère mon terrain de trois quarts d’acre dont j’ai hérité et que je ne cultive pas, qui donne sur l’autoroute 1 à Three Mile Plains, si sauvage avec ses sapins, ses pins et pommiers sauvages, ses buissons de bleuets et ses fourmilières, je suis en communion—romantiquement—avec la terre et mes *cultures* autochtones. Quand je regarde la rotinière africadienne réputée, Edith Clayton, je me demande quelle proportion de son travail vient de ses racines ouest-africaines et micmaques. Quand je considère le fameux activiste micmac Donald Marshall, Jr. (1953–2009), accusé et emprisonné à tort pour le meurtre d’un adolescent africadien (M. Sandy Seale [1953–1971]), crime commis par un paumé blanc, je comprends à quel point étaient semblables les expériences du racisme de la part des blancs à l’égard des Autochtones et des Africadiens en Nouvelle-Écosse. Quand je lis la regrettée et talentueuse poétesse micmaque Rita Joe, P.C., C.M., LLD (1932–2007), c’est comme si je lisais ma soeur avec la seule distinction majeure est qu’elle a eu accès à une vraie langue autochtone, une que je ne connais pas. Quand je lis la critique culturelle africaine-américaine bell hooks (Gloria Watkins) et son essai : *Revolutionary Renegades : Native Americans, African Americans, and Black Indians*,⁸ sur les liens politiques entre les Africains américains et les Autochtones américains, je sens qu’elle aurait pu—ou aurait dû—ajouter un paragraphe sur l’Africadie. À l’occasion, malicieusement, j’aurais envie de redéfinir « Africadien » comme étant un Métis qui s’identifie à la culture africaine américaine. Là encore, peut-être que je devrais offrir une telle redéfinition, étant donné que plusieurs d’entre nous culturellement noirs africadiens ont aussi été admis auparavant dans la Eastern Woodlands Métis Nation Nova Scotia (EWMNNS), un fait qui nous définit légalement comme « autochtone » en vertu de l’article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*. Oui, j’emploie volontairement *nous* ici : J’ai joint la EWMNNS en 2010. Pourquoi? Pour que ma fille (qui a aussi un héritage autochtone du côté de sa mère québécoise), si elle en fait le choix, puisse explorer cet héritage quand elle sera plus vieille.

Argument

Trop de ce que j’ai écrit avant est platement sentimental et pratiquement apolitique. Et qu’est-ce que ça fait que je sois partiellement autochtone ou que les Africadiens sont aussi en partie Micmac, en partie Cris, en partie Cherokee, etc.? La belle affaire! Mais le plus important, que devons-nous savoir au sujet des crimes gratuits perpétrés contre les Premières Nations des *Amériques*? Selon Mills, le catalogue de Proctor comprend « les maladies, l’alcool, les pensionnats, l’eugénique, la conversion forcée au christianisme, les traités frauduleux, le racisme, les abus constants des envahisseurs qui agissent toujours avec une culture d’occupation. »

Elle conclut par une horrible prophétie : « Les effets adverses portés aux peuples autochtones par les Européens marqueront l'histoire des Amériques jusqu'aux derniers jours des derniers jours »⁹. Elle a bien raison. Regardons l'oeuvre de John S. Milloy « *A National Crime* »: *Le gouvernement canadien et le système des pensionnats, 1879 à 1986*,¹⁰ et lisons le passage du génocide culturel financé par l'État et les sévices portés aux jeunes et aux enfants autochtones pendant plus d'un siècle, en commençant par un exemple de la terreur nationale anti-autochtone organisée. Milloy demande que nous nous souvenions « des terribles événements du système des pensionnats avec ses politiques associées comme le retrait des collectivités, la Loi indienne, la discrimination systémique dans le système de justice... »¹¹ et pas besoin d'insister sur l'interdiction de voter jusqu'en 1960, la stérilisation obligatoire et plusieurs autres cas de violation des droits civils élémentaires et humains universels.

Je pourrais placer la liste de Milloy sur les prêtres sinistres et des professeurs agresseurs, des bureaucrates machiavéliques et des évêques orwelliens à côté d'un document encore plus sadique et sanguinaire de Bartolomé de Las Casas *Très brève relation de la destruction des Indes*,¹² avec les chroniques d'un génocide qui a fait plusieurs millions de victimes mené par des chrétiens espagnols et des conquistadors portugais, des pirates et des marchands d'esclaves contre les autochtones des Caraïbes, du Mexique et de l'Amérique du Sud. En fait, c'était pour anticiper l'extinction des peuples autochtones de l'Amérique du Sud¹³ que Las Casas et d'autres ont défendu l'importation d'esclaves africains—en tant que secours *humanitaire* (mal dirigé), au début du 16^e siècle.

Ainsi, nous devons rappeler avec Mills-Proctor, « les abus contre les esclaves noirs et les Premières Nations occupées. »¹⁴ Je voudrais dire avec elle, « je ne pourrais pas me séparer plus de leurs batailles [jumelles] pour la liberté que je pourrais retirer l'ADN amérindien de mon corps. »¹⁵ Ce point n'est pas rhétorique. En mars 2004, Doudou Diène, rapporteur spécial sur le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et les intolérances reliées à la Commission des Nations Unies sur les droits de l'homme, a émis un rapport qui déclare que le Canada pratique le racisme *en particulier* contre l'héritage africain et les peuples autochtones. Que vous le vouliez ou non, « Le rouge et le noir » n'est pas seulement un titre de l'écrivain français Stendhal; c'est une alliance *potentielle* et sporadiquement, un amalgame actuel. (Pour une chose, comme il y a un ministère des Affaires indiennes et du Nord sous le gouvernement du Canada, il y a un ministère des Affaires africaines néo-écossaises sous le gouvernement de la Nouvelle-Écosse.)

La grande cinéaste autochtone Alanis Obomsawin (avec qui j'ai eu le privilège d'avoir plusieurs conversations sérieuses) a commenté le pernicieux « manque d'éducation [au Canada] concernant l'histoire du pays »¹⁶ et sur son travail personnel sur la « bataille pour l'inclusion de l'histoire autochtone dans le système d'éducation. »¹⁷ C'est ici que la réconciliation africaine-canadienne et des Premières

Nations doit commencer, avec une reconnaissance mutuelle de la répression historique, des liens généalogiques (comme Métis) et de nos efforts conjugués, parfois sous forme de coalitions (habituellement inégalement profitables mais *fortuites*), pour insister sur nos droits et respect—*directement* au visage blanc de la suprématie de l'État.

Il est certainement de notre intérêt mutuel d'insister sur les revendications territoriales des Premières Nations et le respect des traités. Il est aussi dans notre intérêt mutuel de soutenir les réparations pour l'exploitation du travail des Africains. (Le vol des ressources des Premières Nations et l'esclavagisme africain ont contribué à l'essor de l'Europe occidentale moderne et des Amériques, spécialement au Nord.). Je vais même plus loin : Je propose qu'un pourcent de l'impôt foncier payé par tous les Canadiens, partout au pays, soit versé aux peuples des Premières Nations, à perpétuité, pour assurer leur force et *leur prospérité*. (Oui... l'argent ne fait pas le bonheur mais il améliore les conditions de vie.)

Que le terme *autochtone noir* soit ou non un terme approprié, je laisse les autres en décider. Il y a des Indiens noirs ou des gens rouge-noir (pour utiliser le terme de Mills-Proctor), et il y a plusieurs Africadiens, comme moi, qui pourraient revendiquer un tel titre. Voici ce que je sais : aucune collectivité africaine canadienne ne peut se développer adéquatement avant d'avoir compris et inclus le peuple autochtone et leur campagne pour la justice, et que nous prenions ses combats comme les nôtres.

Identité

Étant un Métis *pur-sang*, mon charisme est

Ambigu—comme le vin foncé est *rosé*,

Et ma langue émet des murmures obscènes—

Des exclamations—des gloussements et des gribouillis, des rires en cascades et des petites causettes,

Clair et superficiel comme l'encre, tranchant comme une prière.

Le poète agnostique et carnassier,

C'est moi—trempé dans l'acide, aucun enrobage sucré,

Un monstre en extase, un chimpanzé qui jacasse....

Devrais-je être incolore—mais souillé de sang—comme

Whitehall, la Maison-Blanche, Versailles, et la Tour

de Belem, et d'autres monuments d'esclaves?

Je rigole avec les corbeaux, je fais de Camelot un enfer.

Mes racines sont dans la Mer des Sargasses. Mon sourire

trahit : Je vous lance des bibles comme des pierres!

Notes

- 1 J'apprécie que ce mot soit politique et que son statut soit jalousement gardé par le Conseil National Métis qui croit que le terme qualifie seulement le peuple de la vallée de la rivière Rouge et de leur présence historique. Je ne contredis pas cette vision. Toutefois, je me demande si cette exclusivité peut avoir comme conséquence de s'appliquer seulement aux Métis « caucasiens » et pas à ceux d'origine noire, c'est-à-dire de créer une sorte d'*apartheid*...
- 2 Clarke, George Elliott (ed.) (1991:9). *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing*. (Vol. 1). Lawrencetown Beach, NS : Pottersfield Press.
- 3 Madden, Paula C. (2009:100). *African Nova Scotian-Mi'kmaq Relations*. Halifax, NS : Fernwood Publishing.
- 4 Mills-Proctor, Dorothy (2010). Born Again Indian: A Story of Self-Discovery of a Red-Black Woman and Her People. *Kola* (22(1):44-137.
- 5 Mills-Proctor (2010:48).
- 6 Mills-Proctor (2010:47-48).
- 7 Mills-Proctor déclare : « Pour être certain, il y avait des Amérindiens noirs ailleurs au Canada mais pas autant qu'en Nouvelle-Écosse » (2010:49). Elle insiste aussi sur le fait que : « Plusieurs peuples rouge-noir sont plus amérindiens que noirs, parce qu'à cause de leurs caractéristiques africaines qui rendent plus difficile pour eux de découvrir le sujet. Il semble plus facile de revendiquer du sang blanc que du sang rouge » (2010:108).
- 8 hooks, bell [Gloria Watkins] (1992). Revolutionary renegades: Native Americans, African Americans, and Black Indians. Dans *Black Looks : Race and Representation*. Boston, MA : South End Press : 179-184.
- 9 Mills-Proctor (2010:69).
- 10 Milloy, John S. (2001). *"A National Crime" : The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. Winnipeg, MB : The University of Manitoba Press.
- 11 Milloy (2001:305).
- 12 Las Casas, Bartolomé de (1974). *The Devastation of the Indies: A Brief Account*. (Trans. Briffault, Herma). New York, NY : Seabury Press. (Oeuvre originale publiée en 1552.)
- 13 Selon Hugh Thomas, « l'effondrement complet de la population des Caraïbes, » dans Thomas, Hugh (1997:96). *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade : 1440-1870*. New York, NY : Simon and Schuster.
- 14 Mills-Proctor (2010:92).
- 15 Mills-Proctor (2010:92).
- 16 Obomsawin, Alanis (2002:88). Imaginative geographies. Interview with Monika Kin Gagnon. Dans Kin Gagnon, Monika and Richard Fung (eds.). *13 Conversations About Art and Cultural Race Politics*. Montréal, QC : Artexes Editions—Collection Prendre parole: 88-93.
- 17 Obomsawin (2002:91).

Diyan Achjadi est née à Djakarta, en Indonésie, d'un père originaire de Java occidentale et d'une mère anglo-canadienne. Son enfance a été rythmée par des déménagements successifs, en moyenne tous les trois ans, entre Jakarta, Hong Kong, Londres et Washington DC, au titre des exigences professionnelles de son père. Ses années de formation se sont basées sur différents systèmes éducatifs, politiques et culturels, ce qui a engendré un intérêt permanent sur la manière par laquelle notre perception des idéologies est influencée et alimentée par la culture populaire visuelle qui nous entoure. Diyan a obtenu un BFA (baccalauréat en beaux-arts) avec une spécialisation en gravure de reproduction, décerné par la Cooper Union School of Art de New York en 1993, ainsi qu'un MFA (maîtrise en beaux-arts) en arts visuels en atelier et médias imprimés, décerné par l'Université Concordia de Montréal en 2002. Ses travaux imprimés ont été largement exposés à travers le Canada et les États-Unis, dans des lieux tels que la Mendel Art Gallery (Saskatoon), l'Ottawa Art Gallery, le Centre A (Vancouver), le Centre MAI (Montréal), l'Open Studio (Toronto) ainsi que l'Air Gallery (New York). Ses animations ont été projetées lors de festivals internationaux comme l'Images Festival (Toronto), le Kinofilm Short Film Festival (Manchester), l'Interactions XVI (Sardinia) ainsi que Les Instants Vidéo de Manosque (Manosque, France). Depuis 2005, Diyan enseigne les médias imprimés et les arts visuels à l'Emily Carr University, Vancouver.

Fille : une fusion esthétique

Reconnaître les injustices de la colonisation en tant que fait historique actuel revient à réécrire l'histoire et à remodeler les bases sur lesquelles nous nous fondons, car nous devrions considérer que ces mêmes bases doivent leur existence auxdits faits historiques. Si on considère que la violence des faits historiques est celle qui a façonné les faits actuels, alors les « vérités » de l'histoire subissent une remise en question. La reconnaissance de l'injustice ne se fonde pas uniquement sur la visibilité progressive des autres (bien que celle-ci soit importante), mais également sur la nécessité de reconnaître qu'une injustice a eu lieu; cette reconnaissance marque une lutte contre l'oubli de ces injustices. La guérison ne recouvre pas complètement les blessures, elle ne fait que les exposer aux autres : *le rétablissement est une forme d'exposition.*

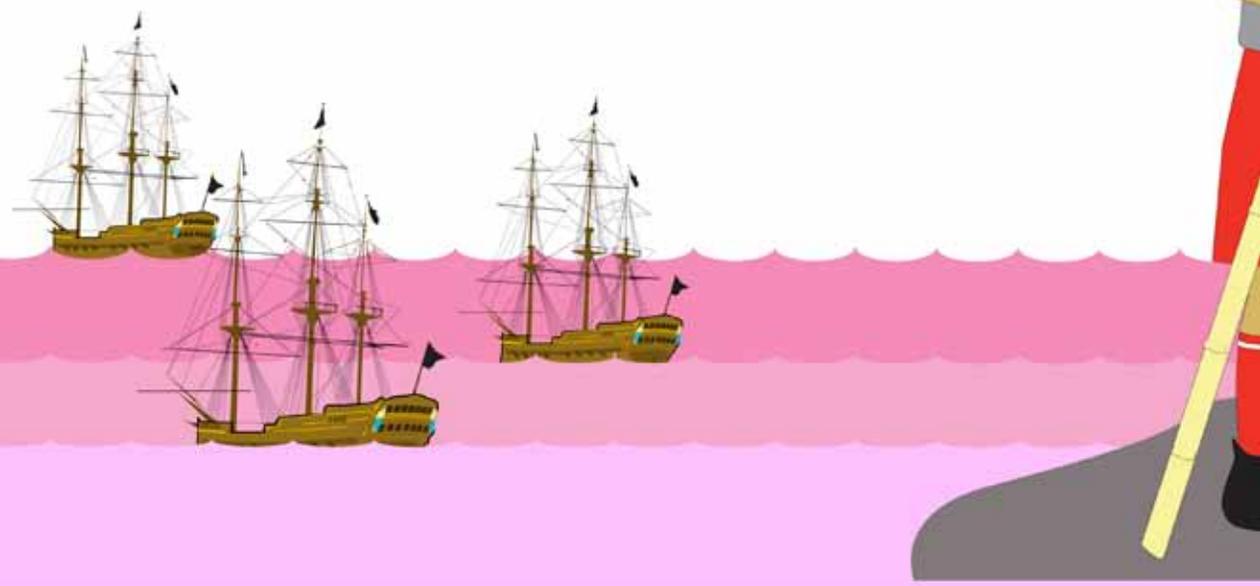
— Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion (Politique culturelle de l'émotion)*¹

Vancouver, Colombie-Britannique. Territoire non cédé des peuples salish de la côte. 2010

Pendant que je profite du rare ensoleillement qu'offre la côte Ouest à partir de mon appartement de Main Street, ma réflexion s'oriente vers les mots ci-dessus. Quel regard porter vis-à-vis de l'immigrant installé dans un pays qui célèbre encore son passé colonial tout en faisant table rase de son présent colonial? Comment peut-on immigrer dans un pays qu'on peut manifestement considérer comme territoire occupé? Comment me suis-je rendue complice de la politique de ce pays?

Je vis ici depuis cinq ans maintenant. J'ai d'abord eu le statut de résident permanent—l'autorisation de résider de manière permanente dans le pays—et, plus récemment, après avoir fait mon serment de citoyenneté, je suis devenue canadienne. Cette ville est maintenant mon « chez-moi ». Avant de venir ici, je n'avais été qu'une seule fois à Vancouver, à l'occasion d'un court voyage à titre professionnel. Quand bien même le paysage et le temps m'étaient complètement étrangers, j'ai immédiatement ressenti un sentiment de familiarité en venant ici : l'abondance et la diversité des aliments asiatiques, les lieux ainsi que les communautés qui y vivent constituent toujours un réconfort lors des moments où le mal du pays se fait le plus sentir. Ici, je me sens plus proche de mon pays d'origine, de là où je suis né, de là où vivent mes parents. Je porte mon regard vers l'ouest et je me prends à imaginer Jakarta à l'autre bout de l'océan Pacifique, dense, bruyante et pleine de couleurs. Pourtant, mon histoire et mes liens avec le Canada remontent à beaucoup plus loin.

J'ai grandi sous l'influence d'une mère anglo-canadienne et d'un père originaire de Java occidentale. Mes parents se sont rencontrés à Ottawa dans les années



Attendus de pied ferme (ils arrivent!) (2007)
Impression sur papier à jet d'encre, 30 po x 60 po



1950. Mon père s'y trouvait dans le cadre de son premier poste diplomatique à l'étranger et ma mère travaillait à la nouvelle ambassade indonésienne comme membre du personnel. Ils se sont mariés puis ont déménagé à Jakarta. Ma mère a finalement obtenu la citoyenneté indonésienne ce qui, à l'époque, entraînait la renonciation aux droits de son pays de naissance. « Vous n'êtes plus considérée comme citoyenne canadienne de naissance », annonce la lettre officielle du consul canadien. Mes frères et soeurs et moi-même avons grandi dans un contexte indonésien, nos seuls liens avec le Canada étant les histoires dont l'enfance de notre mère a été bercée au Québec et en Ontario, les lettres et visites occasionnelles de notre grand-mère de l'étranger, et la pratique orale de l'anglais à la maison, en même temps que l'Indonésien. Petit à petit, j'ai commencé à percevoir le Canada comme une sorte de contrée mythique, exotique et étrange.

L'Indonésie est un pays relativement neuf, né il y a à peine soixante-cinq ans. C'est un archipel de milliers d'îles, où vivent des centaines de groupes ethniques est où règne une grande diversité linguistique. La nation indonésienne est plus ou moins une entité fabriquée, ses frontières ayant été définies par les vestiges des limites territoriales établies lors de l'occupation hollandaise. En quête d'épices, les Européens ont été les premiers à naviguer vers les îles indonésiennes au début du 16^e siècle, avec la mise en place de postes de traite qui sont finalement devenus des colonies à part entière.

Mon père est issu d'une génération qui a directement fait l'expérience de la colonisation. Né dans ce qu'on appelait à l'époque les Indes orientales néerlandaises, il a vécu sous l'occupation japonaise lors de la Seconde Guerre mondiale et a participé aux mouvements d'autonomie de l'Indonésie engagés, à l'époque, à l'encontre de ces deux gouvernements étrangers. Après la déclaration d'indépendance de 1945, mon père, alors âgé de quinze ans, a rejoint les groupes de jeunes mobilisés, envoyés dans les villes et villages à travers les îles afin d'informer les gens de leur nouveau statut de citoyens de la République d'Indonésie. Mon père, tout comme mon grand-père, n'a pas collaboré avec les Hollandais; ils parlaient indonésien par principe et ont œuvré à la construction du pays.

Ottawa, Ontario. Vers 1953

Il y a une petite photographie, floue et bien alignée, de mon père. Il y a trois personnes sur cette image : mon père et un autre Indonésien, tous les deux habillés en costume-cravate, et entre eux une femme indonésienne aborigène d'un certain âge, vêtue d'une robe en cuir garnie de perles. Mon père, la mi-vingtaine à ce moment-là, est élégant et souriant. Je lui demande s'il se souvient d'où vient la photographie. Il retire ses lunettes et observe attentivement l'image. « Non. Quoi que, attends. Je crois qu'on visitait une réserve ce jour-là. Oui, elle a dû être prise lors de notre voyage à la réserve. »



Diyan Achjadi, *Cérémonie* (2007)

Impression sur papier à jet d'encre, 30 po x 60 po

Ma mère est née à Montréal d'un père anglais et d'une mère anglo-canadienne. La famille de sa mère est installée au Canada depuis plusieurs générations. Ayant débarqué en provenance d'Angleterre ou d'Écosse au cours du 17^e siècle pour s'implanter dans les colonies de la Nouvelle-Angleterre, elle s'est par la suite déplacée vers le nord avec les Loyalistes lorsque le mouvement d'indépendance s'est amorcé aux États-Unis, tout en restant fidèle à la monarchie, puis s'est finalement établie à Ottawa. À l'âge de dix-neuf ou vingt ans, ma mère a obtenu un poste à l'ambassade indonésienne du Canada, sans vraiment savoir ce qu'était l'Indonésie ni même où le pays se trouvait; elle avait simplement besoin d'un travail.

Peu de temps après, elle a rencontré mon père, ils se sont mariés, et elle l'a suivi au rythme des missions qui lui étaient assignées. Dans un premier temps, ils ont été basés à Washington DC et ont habité la Virginie où, en 1957, leur mariage interracial était techniquement interdit au titre de lois interdisant le métissage. Ils ont finalement été rappelés en Indonésie en 1958. Une fois sur place, ma mère n'est pas retournée au Canada pendant environ vingt ans.

Enfant, je ne me souviens pas avoir vu beaucoup d'« Indonésiens de nouvelle génération. » Ma mère était cette grande femme blanche que l'on pouvait parfois croiser habillée en habits traditionnels — jupe batik, kebaya, cheveux attachés — dépassant d'un pied toutes les femmes malaises. Tout le monde la reconnaissait, et on pouvait facilement la retrouver. C'est seulement lorsque nous avons déménagé en Angleterre, lorsque j'avais sept ans, que j'ai réalisé qu'il y avait de nombreuses femmes comme elle, et seulement peu de filles qui me ressemblaient.

Jakarta, Indonésie. 2009

Je suis dans un taxi avec ma mère. Nous revenons d'un centre commercial climatisé, tape-à-l'œil, et allons en direction de sa maison, située en banlieue. Ma mère indique l'adresse au conducteur en indonésien; il répond en anglais et la complimente sur son excellent niveau d'indonésien. Il lui demande d'où elle vient. Elle lui répond, « je viens d'ici. Vous n'étiez pas encore né que je vivais déjà ici. »

Il y a un personnage récurrent dans mon travail, connu sous l'unique pseudonyme de « Fille ». Elle a la peau dorée, les cheveux bruns, est toujours vêtue d'une robe aux couleurs douces et entourée d'un paysage aux couleurs bonbon, confus et miniaturisé, qui semble au bord de la destruction. Sur certaines images, Girl s'adonne à une série d'activités de groupe — marche, salut, parade — qui désignent la cohésion au sein d'un groupe et le pouvoir potentiel inhérent à une foule unifiée. Sur d'autres images, Girl est en conflit avec son double, engagée dans une lutte acharnée pour l'autorité et le contrôle. On ne sait pas vraiment de quel côté Fille se trouve. Elle est à la fois l'instigatrice de la destruction qui l'entoure et la victime de ses actions.



Diyan Achjadi, *Combat* (2010)
Impression sur papier à jet d'encre, 30 po x 44 po



Diyan Achjadi, *Elles s'aperçoivent qu'elles ont de la visite* (2010)
Impression sur papier à jet d'encre, 30 po x 44 po



Diyan Achjadi, *À la gloire de...* (2009)

Impression sur papier à jet d'encre, 30 po x 60 po

Fille est ethniquement non identifiable, à part le fait qu'elle n'est pas blanche. Cette particularité est essentielle, dans la mesure où elle se positionne en dehors des discours imagés dominants d'Amérique du Nord. Il y a pourtant un élément encore plus important que le fait qu'elle ne soit pas blanche : l'impossibilité de la caractériser; si nous ne sommes pas en mesure de dire qui ou ce qu'elle est exactement, c'est qu'elle représente chacun d'entre nous, toutes ces personnes qui ont été définies en fonction de leur différence.

Sur ces images, l'Autre n'est pas représenté. Tout le monde se ressemble : Fille revient sans cesse, répétée, dupliquée et clonée. Elle(s) porte(nt) des robes identiques, et plusieurs signes de subtilité : manches, chaussettes, ceintures, chapeaux et autres accessoires — ce qui évoque le lieu et la manière avec laquelle une Fille particulière se positionne au sein de la structure sociale de notre monde actuel.

Ces travaux ne sont pas autobiographiques; je ne suis pas Fille. Fille est plutôt le résultat d'une fusion d'histoires, de peurs et de désirs. Elle n'est pas un écran blanc — puisqu'elle a un genre et une race — mais un écran tout court, prêt à recevoir une projection. Fille fonctionne comme un avatar, à la fois au sens graphique tel un dessin qui représente une personne réelle évoluant au sein d'un environnement imaginé, mais aussi comme une « manifestation ou présentation au monde d'un pouvoir de gouvernance ou d'un objet de culte. » Elle est parfaitement prête à jouer le rôle qu'on lui donnera; elle est à la fois l'agresseur, la victime et le passant innocent. Fille est en permanence entourée par l'idée de la violence et du conflit, mais elle semble souvent prendre une certaine distance vis-à-vis de ce qui se produit autour d'elle. Enfin, Girl est toujours plus grande que ce qui l'entoure, une sorte de Godzilla à l'élégante apparence de Mary Jane évoluant dans un monde rose et orange, une espèce de monstre qui joue avec le paysage minuscule autour de lui.

En réalisant ces images, je pense à l'histoire des différents types de nationalisme et, par extension, au rôle joué par le militarisme et la violence dans l'établissement et le maintien des frontières des États-nations. Je forge l'idée d'un pays ou d'une patrie, et comment un lieu auquel on est profondément lié peut être ravagé par des conflits qu'il faudra accepter et régler. Je pense à ces idéologies — certaines étant banales et d'autres dangereuses — que l'on inculque dès le plus jeune âge à travers des images et des textes qui circulent autour de nous, dont la récurrence ne fait que renforcer la supposée normalité.

Dans *L'art invisible*, Scott McCloud explique comment un personnage de bande dessinée, simplement esquissé, peut prendre la fonction de « coquillage creux dans lequel on habite et qui nous permet de voyager vers un autre royaume. Nous ne nous contentons pas de lire la bande dessinée, nous devenons celle-ci. »² Fille est représentée de manière très simple, de façon à ce que tout le monde puisse

rentrer dans son personnage, indépendamment du genre ou de l'origine de chacun. À travers cette identification, j'espère que l'observation de ces images enclenchera, pour ceux qui les regardent, un questionnement sur le rapport qu'ils entretiennent avec le monde extérieur, sur leur place dans ce monde, et leur rapport avec les espaces qu'ils occupent. Nous nous sommes tous rendus, à des degrés différents, complices du système et du milieu dans lequel nous vivons, aussi bien sur le plan social, politique que matériel. Peut-être que l'intérêt du public vis-à-vis de l'exploration artistique nous permettra de poser les bonnes questions et de commencer à comprendre ces faits historiques entremêlés et compliqués.

Notes

- 1 Ahmed, S. (2004 : 200). *The Cultural Politics of Emotion* [Politique culturelle de l'émotion]. Édimbourg, Royaume-Uni : Presses universitaires d'Édimbourg.
- 2 McCloud, S. (1993 : 36) [retrait des majuscules et des accents de l'original]. *Understanding Comics: the Invisible Art* [L'art invisible]. New York, NY: Harper Perennial.

Portraits mémoriels de la Colombie-Britannique d'après-guerre : Un regard de reconnaissance

Toujours dans le présent¹

Novembre. Nous sommes maintenant en novembre. La côte se trouvera bientôt dans l'étreinte froide et humide de l'hiver avec ses tempêtes dramatiques et jours de glace qui se prêtent à la contemplation silencieuse. Bien qu'il fasse encore jour, la ville est submergée d'obscurité. Je suis à mon bureau et j'écris sans but, sans savoir où les mots me mènent. Je décide d'aller courir lentement et longtemps le long de la Baie English. La mer est noire comme l'encre avec les lumières des vraquiers qui atteignent le littoral de Vancouver comme de longues larmes brillantes.

Sur le pont de la rue Burrard, un petit arc vers le ciel, jusqu'à Snauq, réserve Kitsilano no 6°, et tournant à droite sur une rue mal éclairée, je me demande où j'aboutirai. Alors que j'approche de la côte, je suis étonné de voir un totem s'élever au-dessus de moi. Lorsque je retourne à la maison et après de nombreuses recherches, j'apprends que le totem a été sculpté par Mungo Martin, un sculpteur renommé et une autorité très estimée de sa culture. Né vers 1880, un membre de la nation Kwakwaka'wakw à Fort Rupert, il possédait le nom héréditaire de haut rang *Naka'pankam* (chef potlatch « dix fois »).²

Le totem de Snauq est l'un de deux totems identiques que Mungo Martin avait comme commande de sculpter pour le centenaire de la colonie de la Colombie-Britannique en 1958. L'autre totem a été envoyé en Angleterre comme cadeau à Sa Majesté la reine Elizabeth II.³

Il est difficile de ne pas considérer les célébrations du centenaire de 1958 comme horriblement macabres, car il convient mieux de pleurer que de célébrer les cent ans d'occupation. Cependant, Mungo Martin a livré un fort message en fabriquant le cadeau officiel pour marquer le centenaire, un totem. Lorsqu'il a salué la reine, il a parlé en Kwak'wala, la langue de son peuple et a expliqué : « J'ai sculpté ce totem pour illustrer les histoires familiales de ma tribu, les... Kwakwaka'wakw. C'est la façon à laquelle nous affichons notre histoire. Ce totem représente les emblèmes de dix tribus. »⁴ Par le geste d'envoyer la lignée de son peuple, une lignée enracinée dans la terre depuis des milliers d'années, Mungo Martin peut être perçu comme affirmant la présence continue des Autochtones sur leurs territoires et leur droit à s'autogouverner. Cette affirmation avait pour but de rappeler à la reine les conditions de la *Proclamation royale de 1763* qui cite la responsabilité de la Couronne à assurer que les droits souverains des Autochtones sont respectés. Ainsi, Mungo Martin a transformé la célébration du centenaire de la colonie de la Couronne de la province en cérémonie politique entre deux souverains : un chef Kwakwaka'wakw et la reine d'Angleterre.

En ce jour de novembre froid et sombre, je suis resté debout devant le totem de ce chef, ignorant le décorum à observer en sa présence puissante. Ensuite, c'était comme si le totem faisait monter mon regard... penchant ma tête vers l'arrière alors que je regardais l'homme-cèdre, l'homme-flétan, puis le Sisuitl et la

baleine, et toujours plus haut. Je sentais ma gorge s'étirer, ouvrir la cavité de ma poitrine où se trouve mon cœur et me découvrir en entier, là, devant les dix tribus Kwakwaka'wakw.⁵ Leurs emblèmes familiaux se sont élevés, faisant monter mes yeux de ce que je regardais vers l'infinité du ciel de la nuit.

Une Invitation

Lorsque j'ai été invitée à contribuer à ce tome, je comprenais que c'était en raison de mon travail sur le tort causé par les camps d'internement aux Canadiens d'origine japonaise. Ma mère et sa famille, comme des milliers d'autres Canadiens d'origine japonaise, ont été classées comme des ennemis étrangers par le gouvernement canadien, qui a saisi les maisons et les propriétés de ces ennemis étrangers peu après que le Japon ait bombardé Pearl Harbor en 1941, et les a retirés de la côte de la Colombie-Britannique pour les emmener à des camps d'internement à l'intérieur de la province ou aux fermes de betteraves sucrières dans les prairies où des familles entières étaient forcées de travailler comme ouvriers. J'ai passé la majeure partie des vingt dernières années à explorer les silences et absences, ainsi que le travail créatif et critique d'activistes et d'artistes qui tentent de transformer les répercussions destructrices de l'internement des Canadiens d'origine japonaise.

Il n'était pas facile d'accepter l'invitation à contribuer à ce tome. Avec grand respect, j'approche la Fondation autochtone de guérison et le travail approfondi réalisé pour aborder les besoins de guérison des peuples autochtones touchés par le legs de l'abus physique et sexuel aux pensionnats indiens, y compris les répercussions intergénérationnelles.⁶ En demandant à des personnes comme moi, qui proviennent de collectivités non autochtones de faire une contribution, je reconnais que la Fondation a créé un espace dans le but de participer au processus de (ré)conciliation si nécessaire à la guérison. Je reconnais que ce processus exige l'établissement de nouvelles relations et compréhensions. Devant l'occupation continue des territoires des peuples autochtones et la dévastation de la violence continue au sein des colonies, le leadership que vous nous fournissez représente une leçon d'humilité.

Ici, je comprends la nécessité de se faire entendre. Écrire sur notre travail par un dialogue avec la Fondation est une façon de le faire. Cependant, accepter une invitation signifie que l'on doit pouvoir offrir quelque chose digne de l'honneur d'être invité. Toutefois, au degré le plus fondamental, j'ai peu confiance envers le langage, les mots et les gestes que j'utilise pour communiquer. Les mots mettent les gens en relation les uns avec les autres. Ils façonnent des histoires; des histoires douloureuses. Même si un écrivain a conscience de cette histoire qui vit par ses mots, ses gestes ou même ses « bonnes » intentions, elle est là, reconstituée par l'articulation des mots avec toutes les hypothèses, l'ignorance, l'injustice et la stupidité pure. Ainsi, j'ai hésité à accepter l'invitation pendant plusieurs mois. Je ne me sentais pas à l'aise de simplement présenter le travail que j'ai réalisé sur

les camps d'internement pour les Canadiens d'origine japonaise. Comme de nombreux autres Canadiens d'origine japonaise préoccupés par la justice sociale, mes travaux ont été inspirés et informés par les travaux de dirigeants, aînés, érudits et artistes autochtones; ils m'ont également immergé dans la dévastation matérielle et psychique des camps d'internement, constatant les dommages à mesure que le voile est levé entre les générations, y compris par mon propre corps et ma propre âme. Ce travail de mémoire a mis l'accent sur la façon dont cette histoire s'est intégrée au présent et a étouffé la communauté. Comme les activistes et érudits Canadiens d'origine japonaise de la réparation ont indiqué, les Canadiens d'origine japonaise ne constituaient qu'un groupe parmi de nombreux groupes racisés ciblés par le gouvernement pour être retirés du territoire canadien.⁷ De plus, leur persécution faisait partie d'un projet de colonie élargi dont la cible principale était les Autochtones. Éradiquer les peuples présentant des visions qui respectent la terre, la mer, les rivières et la vie, en général, a constitué une étape essentielle des régimes coloniaux menés par le capitalisme, qui est un système destructeur visant à réduire toutes les formes de vie en objets échangeables qui peuvent amasser des profits. Cette histoire coloniale a formé les réalités de la Colombie-Britannique d'après-guerre, marquant les personnes qui ne sont pas reconnues comme une certaine sorte de sujet britannique idéal comme des étrangers perpétuels qui menacent l'intégrité de ce que l'on imagine comme étant le corps social de la province. Les érudits et activistes critiques ont mis un fort accent sur la critique de l'occupation et la persécution coloniales, ainsi que sur les dispositions législatives qui limitaient, séparaient et retiraient physiquement les personnes qui étaient classées comme des segments indésirables sur le plan racial de la population; et ce n'est que récemment que les chercheurs ont commencé à examiner la nature des relations entre les peuples autochtones et les migrants racisés.⁸

Par conséquent, plutôt que de présenter les travaux que j'ai réalisés avec la communauté de ma mère, il semble que l'on doit aborder cette relation en premier, même si elle exige une recherche continue, une pensée et, plus important encore, un dialogue et un échange beaucoup plus poussés. Pour aborder cette relation, il me serait facile de simplement revenir à des énoncés de solidarité politique ou de culpabilité pleine de remords. Bien que la solidarité soit bien entendu une chose nécessaire et une reconnaissance honnête du fait que les Canadiens d'origine japonaise ont contribué à l'établissement de l'infrastructure de la colonie britannique, et en ont tiré profit, en eux-mêmes ils sont insuffisants. Des énoncés de solidarité et de culpabilité sont trop facilement transformés en clichés qui ne nous permettent pas de comprendre les subtilités de ces relations, à la fois dans leurs formes insidieuses et les possibilités qu'elles présentent pour créer autre chose. De plus, ces clichés peuvent être utilisés par les activistes et théoriciens comme moi, comme des discours moraux pour faire honte aux autres et nous placer dans une position supérieure. En matière de discours de culpabilité, premièrement, je me tourne vers l'aîné Fred Kelly, qui indique que la réconciliation

exige : (a) la reconnaissance sincère du tort, (b) un regret sincère, (c) la réceptivité ou l'ouverture à l'égard de l'expression d'excuses, (d) la disposition à mettre fin à la colère et à la violence, (e) l'engagement à ne pas répéter le tort ou le préjudice causé, (f) un effort sincère de réparer les injustices et les préjudices, et (g) le fait d'amorcer une nouvelle relation mutuellement enrichissante.⁹ Par conséquent, si la culpabilité est la seule chose que les colons racisés comme moi ont à offrir, c'est très préoccupant puisque l'on dit que la culpabilité est une émotion agressive, une émotion chrétienne, je crois, quoique je n'ai pas été élevée dans la religion, donc je simplifie probablement. La culpabilité est une façon de se punir pour quelque chose que nous nous sentons mal de faire. Bien qu'il soit nécessaire de regretter le tort que nous avons infligé, il est différent de rester tout le temps dans une position fixée dans la culpabilité, surtout dans les tribunes publiques, après quoi l'invocation de la culpabilité demande aux autres d'établir des liens avec nous principalement dans une relation d'agression, une agression contre soi-même. Ce n'est évidemment pas un bon chemin à suivre.

L'habitude de culpabilité peut également être une façon d'attirer l'attention, loin du travail qui doit être fait. Renoncer à la fixation sur la culpabilité n'exclut pas le regret de l'injustice, la répercussion destructrice et ce qui peut représenter « la maladie et la pathologie » de nos gestes. Cependant, le point ici est de quitter ce qui peut paradoxalement devenir un espace sécuritaire de confession de la culpabilité ainsi que le fait de faire la morale et de couvrir de honte les autres pour commencer à comprendre les changements nécessaires pour transformer comment nous vivons sur notre planète avec les autres êtres humains.

Je commence par présenter ma famille. Les deux côtés de ma famille, les Nakashima et les McAllister/McQuarrie, vivent en Colombie-Britannique depuis quatre générations. Leurs histoires ont grandement tissé les souvenirs de ma famille dans la terre de vos territoires avec émerveillement et respect et en sachant que la vie peut facilement s'éteindre lors d'une tempête ou au mauvais tournant d'une crête montagneuse. Les histoires indiquent à ceux et celles qui les écoutent qu'il est imprudent de faire des hypothèses sur d'autres peuples, surtout ceux que l'on rencontre dans les coins éloignés de la province, puisque leur sagesse est probablement fondée sur des expériences qui font que les personnes qui les écoutent, comme moi, sont dévoilées comme étant ignorantes.

Ma famille n'a pas vécu dans un lieu particulier au fil des ans, mais il existe des endroits pour lesquels différents membres de la famille ressentent une affinité particulière. Ces endroits détiennent un certain pouvoir sur eux. Ils peuvent présenter un sentiment de perte pour ce qui n'est plus là et pour les gens qui sont décédés. Retourner à ces endroits, c'est honorer ses souvenirs, qu'il s'agisse d'une maison délabrée qui n'est plus habitable ou d'une baie sablonneuse martelée par l'océan Pacifique sur la côte ouest de l'île. Je ne crois pas qu'il y a quelqu'un qui pense avoir des droits envers la terre, même envers la propriété où il vit, et

ce, probablement en raison de l'histoire de dépossession et de déplacement de la famille de ma mère et à cause des mouvements itinérants de la famille de mon père lors de la Première et de la Seconde Guerre mondiale, que ce soit de Nelson vers la côte, à Victoria, ou à Vancouver, alors qu'elle était composée d'artistes et de militants pacifistes débauchés avides de débats au fil des ans.

Les Nakashima et les McAllister/McQuarrie venaient de deux mondes différents, bien que comme enfant, je n'y ai pas vraiment réfléchi. À Vancouver, on visitait ma cousine préférée, Dana. Ses parents, mon oncle Joe et ma tante Sheila, ont transformé leur maison d'artisanat en une vision de modernisme de la côte ouest avec des puits de lumière et un studio pour ma tante Sheila, la sœur de mon père, qui était constamment sous l'emprise d'un projet créatif et explorait l'imagerie côtière, soit par le biais de sérigraphies et de peintures à l'huile ou de céramiques et de sculptures. Ma grand-mère Clare a vécu pendant de nombreuses années sur l'île Galiano dans une maison vert forêt avec un verger de pommiers. Nous avons passé beaucoup de temps avec la famille de ma mère à Vancouver, surtout lors du Nouvel An japonais et autres fêtes. La maison de mon *Ojiisan* et ma *Obaasan*¹⁰ était au centre de la famille Nakashima, et même comme adultes, mes frères et moi avons continué de consulter nos oncles pour obtenir des conseils. Mon *Ojiisan* était le personnage central de la famille, veillant au bien-être de tous et lorsqu'il est décédé, ma *Obaasan* est devenue la matriarche. Comme de nombreux *Issei*, bien qu'ils ne voulaient pas que leur fille épouse un homme blanc et qu'ils aient averti ma mère à propos des enfants « aux yeux ronds », une fois que mon père a fait la grande demande, il est devenu un membre de la famille, appelé à Vancouver pour s'occuper des crises et conflits familiaux. Jamais très proche de ses propres parents, il avait un lien solide avec mon *Ojiisan*. La seule fois que nous l'avons vu pleurer était lors du décès de mon *Ojiisan*.

En écrivant ces mots, je retourne à de nombreux endroits de mon passé. J'ai tenté de suivre où mes mots me menaient et je me suis surpris à tenter de comprendre ma présence ici, dans ces terres, puisqu'elles sont liées à de nombreuses histoires de dépossession et de déplacement. J'explore comment je me suis installé ou, plus précisément, comment je me suis imaginé ici, dans le portrait mémoriel multidimensionnel de la province, qui comprend les histoires de ma famille et commence avec un souvenir d'un barrage routier à Mount Currie. Le texte m'a permis de questionner les absences et d'explorer les forces en jeu dans ce portrait mémoriel, qui me présente comme une enfant ayant grandi en Colombie-Britannique dans les années 1960 et 1970. En écrivant ce texte, j'en suis venu à réaliser avec horreur — je ne me souviens pas d'enfants autochtones de Nanaimo qui fréquentaient mes écoles, comme je vais le raconter ci-dessous — où étaient les enfants de mon âge?

Portraits mémoriels

J'étais une enfant lorsque ma famille s'est rendue pour la première fois à Lillooet au début des années 1970. De l'autre côté de la rivière de Lillooet se trouve East Lillooet, un endroit qui m'est devenu familier par les histoires de la famille de ma mère. East Lillooet se trouve en élévation du fleuve Fraser sur une terrasse alluviale aride entre deux majestueuses chaînes de montagnes. Là-bas se trouvait l'un des nombreux camps d'internement à l'intérieur de la Colombie-Britannique où le gouvernement fédéral a détenu des milliers de Canadiens d'origine japonaise au cours des années 1940. Ces camps faisaient partie d'un plan systématiquement déployé de sortir toutes les personnes d'origine japonaise de la Colombie-Britannique. Il s'agissait d'un des nombreux projets menés par le gouvernement du Canada pour retirer ce qu'il considérait comme des secteurs indésirables sur le plan racial de la population qui habitaient le territoire qu'il affirmait se trouver sous sa compétence.

East Lillooet était l'endroit où la famille de ma mère était incarcérée pendant la guerre. L'été où nous y sommes retournés était chaud et sec. Le plan était de voyager en camion dans l'arrière-pays à travers les chaînes de montagnes côtières de Pemberton à Mount Currie, puis au nord le long du lac Anderson vers Lillooet. J'ai l'image très nette de mon père au volant avec son chapeau en toile cabossé qui conduisait prudemment sur le chemin forestier qui épousait la paroi de vallée abrupte bien au-dessus du lac Anderson. Le camion était un Travelall d'International Harvester jaune pâle à quatre roues motrices. Mon père, avec ses tendances écossaises puritaines, a choisi le modèle dépouillé, qui était au fond une coquille de métal avec des sièges peu rembourrés. Il était interdit de se plaindre. Mes frères et moi étions assis en silence obéissant, sur la banquette arrière avec notre chien husky-loup Kashtanka, qui perdait de grandes touffes blanches de poils de son manteau d'hiver qui se déposaient comme des nuages sur tout ce qui se trouvait dans leur rayon.

Ce que je me rappelle le plus, c'est le barrage routier à Mount Currie. L'homme Lil'Wat qui arrêtaient les voitures s'est approché de nous. Mon père a commencé à baisser sa vitre pour lui parler, mais lorsque l'homme a vu ma mère et nous trois, des enfants à la peau brûlée par le soleil, il nous a simplement fait signe d'avancer. Je me rappelle ce moment dans mon esprit d'enfant. Il est incrusté dans ma mémoire. Parmi la ligne de voitures et de camions, la poussière, la chaleur de l'été, la tension et la confusion, je me rappelle son regard. Il n'est pas venu nous inspecter, nous demander de nous identifier et délibérer à savoir si nous avions l'autorisation de passer; plutôt, d'un seul regard il nous a fait passer... dans ce que je connais maintenant comme le territoire de Lil'Wat.¹¹

Ce moment est resté gravé dans ma mémoire toutes ces années. Alors que j'explore ce qui a fait que ce moment m'a laissé une telle impression, je me surprends à tenter de m'imaginer de retour dans cette période de ma vie, dans mon univers d'enfant

sur l'île de Vancouver. Nous avons vécu dans le district nord de Nanaimo où des sections de vieilles forêts ont été coupées pour construire des habitations après la guerre, bien que dans les années 1960 et 1970, les falaises au-dessus de la mer et les pentes qui mènent aux crêtes étaient encore fournies de gros douglas de Menzies, de vignes de chèvrefeuille dioïque et de mousses vert émeraude. Mon père insistait pour utiliser de la flore locale dans notre jardin, donc il a planté du salal autour de la maison qui a poussé allègrement en fourrés enchevêtrés avec des rosiers sauvages qui, avec le temps, ont commencé à engloutir la maison et le terrain. De temps en temps, ma mère tentait de faire de la place pour une plante ornementale, mais, d'habitude, le salal finissait par gagner. Les plus vieux résidents étaient trois anciens cèdres qui se dressaient de manière imposante par-dessus notre maison comme de gentils géants. Mon père a construit la terrasse avant autour de l'un de ces cèdres. Après quelques années, alors que le cèdre gagnait en circonférence, il enlevait quelques centimètres à la scie pour donner de l'espace au cèdre.

Lorsque j'ai commencé l'école, j'ai connu l'autre monde de Nanaimo. À l'école primaire, il y avait très peu d'enfants de familles autres que blanches, bien que je me rappelle qu'il y avait de nombreuses autres familles comme la nôtre, avec des parents qui ont traversé la « ligne raciale ». Ils avaient à peu près l'âge de mes parents. La plupart se trouvaient à Nanaimo depuis peu pour travailler comme spécialistes des sciences de la mer, médecins, biologistes, avocats, professeurs, infirmières, enseignants au niveau collégial, chirurgiens et techniciens, ce qui faisait de Nanaimo un genre d'avant-post postcolonial pour les jeunes professionnels avec des intérêts cosmopolites pour le jazz et l'art moderne éduqués dans les années 1950, soit la décennie qui suit la Seconde Guerre mondiale. Il y avait également mon amie A.H. Ses grands frères étaient des pêcheurs commerciaux prospères. Elle était très fière de son héritage autochtone. Sa mère, je crois, provenait d'une nation de l'extrémité nord de l'île, puisque je me souviens qu'elle m'a montré les couvertures prestigieuses dont avait hérité sa mère. Je me souviens également qu'elle m'a dit que le gouvernement ne reconnaissait pas le statut de sa mère parce qu'elle s'était mariée avec son père, un homme blanc, et par conséquent elle a perdu ses droits du sang.

Enfant, j'étais trop jeune pour comprendre la façon à laquelle les corps étaient cartographiés dans le terrain racisé de la province. Je n'avais pas le langage pour articuler la maladie et le malaise, les impressions déconcertantes et le ressentiment montant qui pouvaient éclater de façon imprévisible en hostilité et en violence. À ma première école, tout ce que je savais, c'était que les mots tels que « jap, nip, Chinetoque, paki, injun » étaient des mots affreux dont les syllabes comme des vermines avaient des pouvoirs étrangement monstrueux. C'était comme si la personne qui prononçait ces mots se transformait, comme dans un cauchemar, son visage et sa langue s'emplantant d'énergie hostile avec le pouvoir de vous réduire en quelque chose d'ignoble et d'inhumain.¹² Ma mère me dit avec fierté que j'ai

donné un coup de poing sur le nez d'un garçon qui a lancé des injures racistes à une de mes amies. Lorsque j'ai été retenue après l'école, ma mère a demandé avec indignation pourquoi les professeurs n'avaient pas réprimandé le garçon ou rencontré ses parents.

À l'époque, c'était la seule manière que je connaissais pour réagir — physiquement. L'indignation s'était emparée de moi. Comment ce garçon osait-il traiter mon amie de la sorte? Avec le temps, j'ai appris que le pouvoir des mots pouvait très bien vous laisser sans défense et vous dépouiller de la force de la parole. Il était impossible de raisonner, surtout pas argumenter, avec vos persécuteurs. Faire appel à leur compassion était reçu avec mépris et ricanement. Les mots tombaient de votre bouche comme si vous étiez muet, et dans leurs mains, ils pouvaient les transformer. Ce que vous disiez, peu importe à quel point vos mots étaient logiques et fondés sur des faits, ne signifiait rien. Votre parole perdait son pouvoir. Vos persécuteurs ne vous percevaient pas comme une autre personne d'importance¹³ dont ils souhaitaient considérer les sentiments et les pensées.¹⁴

En cinquième année, j'ai changé d'école. À ma nouvelle école, j'ai pris conscience de la dynamique du racisme dans ses formes les plus subtiles et flagrantes. La nouvelle école se trouvait dans un quartier qui ressemblait à une séance photo tirée d'un des magazines des années 1960 de ma mère, *Sunset Magazine for Western Living*, mais les résidents de ces maisons de rêve modernes, on ne doit pas oublier, ne provenaient pas d'un rêve moderne. Bon nombre de résidents qui habitaient à cet endroit trouvaient tout naturel que la Première Nation Snuneymuxw soit limitée à six minuscules réserves dans la partie sud de la ville, à l'écart de la richesse de leurs vastes territoires. De leurs vies, il s'était passé moins de cent ans depuis que «les Britanniques ont établi la colonie de l'île de Vancouver, donnant la responsabilité de ces terres et établissements à la Compagnie de la Baie d'Hudson».¹⁵ Comme l'explique Paul Tennant, avant 1849, «rien ne s'est produit que l'on peut raisonnablement considérer comme ayant eu des répercussions sur le titre ancestral en Colombie-Britannique... partout, les quelques blancs étaient beaucoup moins nombreux et les entreprises ne cherchaient pas à s'ingérer directement dans la vie ou les politiques des Indiens. Par conséquent, le contrôle sur les sociétés des Indiens et leurs terres "est resté dans les mains des Indiens" »¹⁶ jusqu'à ce que des milliers de blancs aient commencé à envahir leurs territoires à la recherche d'or. Un tel changement radical dans l'univers sociopolitique de cette région en moins de cent ans a été oublié, ou plus précisément, n'a jamais été reconnu par l'afflux de colons qui considéraient simplement la terre et les ressources à exploiter, suivi de nouveaux résidents qui profitaient des occasions fournies par l'économie d'après-guerre de la province.

Si les résidents de ces nouvelles maisons de banlieue en cascade sur les pentes anciennement remplies d'arbres étaient des adultes dans les années 1960, ils sont donc également passés à travers la dépression des années 1930, puis la Seconde

Guerre mondiale, soit comme des enfants ou des adultes. Ils pourraient avoir été témoins de la GRC rassemblant les Canadiens d'origine japonaise vivant à Nanaimo et confisquant leurs propriétés dans les années 1940, alors qu'ils ont été envoyés dans des camps d'internement. Certains auraient même pris possession de leurs propriétés et déménagé dans leurs maisons. En grandissant, il était normal de voir les Canadiens d'origine japonaise et les Canadiens d'origine indienne vivre dans des secteurs isolés du reste de la population de Nanaimo avec des restrictions juridiques qui faisaient de ces groupes des « citoyens de seconde classe » indésirables, sans droit de vote jusqu'en 1947¹⁷ et avec les lois restrictives sur l'immigration, y compris un interdit total de l'immigration pour les personnes de Chine et des conditions de migration très restreintes pour les Asiatiques du sud qui ont duré jusqu'aux années 1960.¹⁸

Par conséquent, les adultes de mon enfance qui vivaient dans ces banlieues modernes « épurées » pour l'avenir ont tous grandi au sein d'une société très isolée et racisée. Malgré tout, il y avait des parents comme ma mère et mon père qui ont rassemblé les mondes isolés. Les vies de mes parents ont traversé les lignes raciales de Nanaimo et pas uniquement parmi les autres jeunes couples professionnels de leur génération. Ils étaient amis avec la famille Wong, les propriétaires de la boutique de vêtements et de l'atelier d'habillement; les Yoshida, les propriétaires du restaurant fusion Grotto; et les Dubé, un médecin et une famille de Trinidad. Ils étaient également en contact avec la famille White de la nation Snuneymuxw après avoir été impliqués avec le centre Tillicum Haus, comme je l'expliquerai ci-dessous. De retour à Nanaimo. Selon moi, ma mère a décidé de m'envoyer à la nouvelle école en cinquième année parce que les exigences scolaires de l'ancienne école ne comblaient pas ses attentes. Pour moi, cela signifiait simplement que je quittais mes amis d'enfance. Mes parents avaient choisi ma première école précisément parce qu'il y avait un mélange d'enfants de différents milieux socioculturels qui provenaient de familles de pêcheurs, étaient les filles d'ouvriers d'usine, les fils d'avocats ou les enfants de magnats du bois. Il s'agissait d'une décision qui reflétait la vision de la société de l'« égalité des droits » progressive de la Fédération du commonwealth coopératif (Nouveau Parti démocratique) de l'époque.

Ma première école repose en une image mythique. Il s'agissait d'une petite école de trois pièces avec des classes combinées de la première à la sixième année. Pour y aller, je marchais trois kilomètres vers le nord, passé la baie Hammond. Pendant la récréation et le dîner, en plus des jeux saisonniers comme le jeu de billes, le saut à la corde et les divers jeux de balle et ballon, on construisait des forts sur le bord de la forêt environnante et des barrages sur les innombrables cours d'eau qui traversaient la propriété de l'école avec d'énormes mottes de gazon boueuses, créant ainsi de petites inondations. Au fur et à mesure que j'avance dans ce portrait mémoriel, d'autres images se forment, tout aussi intenses, mais clairement séparées des images d'aventure. Je me rappelle être entouré par de

grandes brutes qui me harcelaient, me faisant reculer dans des grandes orties alors qu'ils crachaient et juraient, quoiqu'au sein du nuage de peur, je pouvais également entendre la voix d'une fille plus vieille qui tentait de leur faire entendre raison : « C'est une petite fille, laissez-la tranquille... ». Il est incroyable de penser que ces enfants n'avaient que dix ou onze ans et présentaient tant de rage et de haine, ainsi que tant de compassion et de courage. Mes frères aînés allaient également à cette école, mais je ne me rappelle pas les avoir vus beaucoup. Je ne me rappelle même pas avoir marché à la maison avec eux. En tant qu'adultes, ils ne parlent pas de leurs années à l'école primaire, même si d'après ce que je peux percevoir, il y avait beaucoup de brutalité.

Pour de nombreux enfants, comme pour moi, le système d'éducation servait d'introduction brutale aux hiérarchies sociales et valeurs de la société britannico-colombienne; quoique tel que mentionné ci-dessus, je n'avais pas le langage pour articuler les forces en jeu. Même les enseignants de ma première école ciblaient les enfants. À bien y penser, je reconnais maintenant que ces enfants provenaient habituellement de familles marginalisées sur le plan économique. Ils avaient de la misère avec leurs études et de la difficulté à s'intégrer socialement aux autres élèves. Le système scolaire traitait ces enfants comme ayant une déficience mentale ou, selon le jargon de l'école, comme des « débilés mentaux » et on les envoyait dans des classes d'appoint, ce qui donnait l'occasion au reste des enfants de les traiter comme des personnes anormales. Il y a trois élèves — deux sœurs et un frère — dont je me rappelle très bien. Les enseignants les traitaient avec un mépris particulier. Il s'agissait de nouveaux arrivants. Leur famille avait loué une maison en bois modeste sur le chemin Hammond Bay. L'aînée des sœurs avait des cheveux blonds brillants et des yeux bleu ciel transparents saisissants. Si je me rappelle bien, le teint de son petit frère ressemblait à celui de mes frères et moi, sinon plus foncé. Plein d'enfants sauvagement railleurs les entouraient à la récréation et au dîner. Les enseignants n'intervenaient pas, même si ces attaques se produisaient à moins de quinze mètres de leur salle. C'est uniquement lorsque la maison des enfants est passée au feu que les enseignants ont fait preuve de sympathie et ont encouragé les dons. Je ne me rappelle pas si la cause de l'incendie a été déterminée. La famille a quitté la région l'année suivante.

La « race » n'était que l'un des systèmes de dénigrement dans cette ville de taille moyenne de C.-B. Il ne fonctionnait jamais seul et il est important de noter qu'il ne s'agissait pas toujours d'un facteur déterminant dans nos interactions. Il y avait différentes hiérarchies de pouvoir fondées sur la catégorie de classe, le statut social de votre famille et les allégeances entre les familles, ainsi qu'entre les enfants dont les sœurs et frères aînés étaient des amis (ou des ennemis) dans les années supérieures. Par exemple, le fait que mes parents étaient des professionnels et que ma mère n'hésitait pas à remettre en question le système d'éducation et, si nécessaire, à mobiliser d'autres parents préoccupés, selon moi signifie que les

enseignants faisaient plus attention à la manière dont ils me traitaient. De plus, mes frères aînés ont laissé un réseau de soutien dans chaque école qu'ils ont fréquentée. Cela dit, dans ma deuxième école, j'ai également appris comment fonctionnait le racisme dans un milieu de classe moyenne. Il y avait moins de bagarres et d'attaques dans la cour de l'école, ce qui compliquait le fait de déterminer la source de l'hostilité et ses formes insidieuses. Ces élèves étaient des experts en racisme. Il y avait un groupe de garçons de la classe d'affaires établie de Nanaimo qui ont commencé à me cibler lors des récréations et des dîners en groupe coordonné, en me frôlant et en proférant des commentaires racistes à voix basse. Il y avait cependant un groupe de filles de même classe qui a pris l'initiative de les dénoncer aux enseignants. Les enseignants de cette école ont agi rapidement pour changer la culture de ma classe, organisant une série d'exercices en groupe visant à encourager les élèves à bien s'entendre les uns les autres. C'est probablement la raison pour laquelle ma mère m'a envoyée à la nouvelle école, même si l'agression causée par la différence raciale ne concerne jamais uniquement deux ou trois mauvaises personnes. C'est beaucoup plus insidieux, comme des mailles fines de nerfs vivants parcourant les corps et espaces, créant une écologie émotive de ressentiment, de désir déroutant et de contraintes qui prennent leur source dans nos héritages coloniaux et nos programmes de contrôle de la population.¹⁹

Alors que j'essaie de localiser mes expériences d'enfance relatives à d'autres communautés racisées à Nanaimo, je trouve des absences. Je sais qu'historiquement, la ville a des générations de Canadiens d'origine chinoise, de Canadiens d'origine japonaise, de Canadiens d'origine sikhe et bien sûr le peuple fondateur, la Première Nation Snuneymuxw, ainsi que de nombreux Canadiens d'origine africaine.²⁰ Les livres sur l'histoire locale²¹ mentionnent peu le fait que l'État a rassemblé les Canadiens d'origine japonaise à Nanaimo et les a envoyés dans des camps d'internement en 1942, mais les livres reconnaissent les autres communautés racisées, même s'ils normalisent le fait qu'elles étaient confinées dans des sites particuliers au sein de la géographie de la vieille ville. Les Canadiens d'origine chinoise étaient embauchés comme des ouvriers par l'industrie charbonnière de Nanaimo et on les a forcés à déménager leur district résidentiel et commercial au moins trois fois avant qu'il n'ait été la proie des flammes en 1960.²² On a encore moins écrit sur la communauté des Canadiens d'origine indienne, bien qu'un *gurdwara*²³ ait été construit au début des années 1920 qui ouvrait ses portes à tous les Asiatiques du sud, et ce, peu importe la religion de la région, ce qui en faisait un important lieu communautaire au sein d'un milieu hostile.²⁴ Comme pour d'autres groupes racisés, il est important de se rappeler que cette communauté a contribué à l'économie d'extraction de ressources concurrentielle de la colonie. Mayo Singh, par exemple, qui est venu à l'île de Vancouver en 1916, a établi un empire forestier à Paldi et au lac Cowichan, et a installé une usine à la fine pointe de la technologie à Nanaimo en 1958.²⁵ La Première Nation Snuneymuxw,

qui avait compétence sur la région au complet avant la colonisation, était limitée à six « réserves » au sud du centre de la ville. Selon Tennant, James Douglas a acheté quatorze terres de 1850 à 1854 au nom de la Compagnie de la Baie d'Hudson (HBC), dont plusieurs provenaient de Snuneymuxw; les tribunaux canadiens ont par la suite déclaré qu'il s'agissait de traités.²⁶ Cependant, Tennant indique qu'on assume parfois à tort que Douglas a acquis les terres sur lesquelles les nations ont bâti leurs maisons et leurs lots à cultiver et qu'il considérait les autres terres comme des terres « inutilisables » qui n'appartenaient à personne. Dans cette logique, la HBC a alors autorisé aux nations de continuer de vivre sur les terres qu'elle avait achetées. Cependant, comme l'explique Tennant, les soi-disant traités de Douglas, en fait, indiquent « une reconnaissance non équivoque du titre ancestral » : les nations possédaient « toutes les terres » qu'elles occupaient traditionnellement.²⁷

J'ai tenté de me souvenir des élèves de l'ensemble de ces communautés. Il n'y avait que quelques élèves Canadiens d'origine chinoise à mon école secondaire de premier cycle à Wellington et même moins d'élèves canadiens d'origine indienne, probablement parce que la plupart vivaient dans la région de Harewood. Ce n'est que lorsque j'ai quitté Nanaimo que j'ai entendu parler du degré de racisme et d'exclusion qu'ils ont eu à endurer. Ma mère était membre d'un comité qui révisait la politique du conseil scolaire sur le racisme et elle a entendu de nombreuses histoires concernant le racisme enraciné, surtout contre les élèves canadiens d'origine indienne. Je me rappelle l'avoir entendu raconter comment une mère canadienne d'origine indienne lui a dit qu'elle avait pleuré lorsqu'on lui a dit que le racisme dans les écoles était à l'étude. Cette mère a décrit la façon à laquelle ses enfants étaient persécutés par les élèves et les enseignants tout au long de leurs études à Nanaimo. Apparemment, lorsqu'un groupe d'élèves canadiens d'origine indienne à l'école secondaire de deuxième cycle ont pris une position proactive pour sensibiliser les gens concernant le racisme, ils ont reçu peu d'appui du personnel de l'école. Toutefois, malgré les obstacles, ils sont allés de l'avant et ont parrainé une journée contre le racisme, en plus d'organiser des jeux de rôle à diverses écoles.

Fondamentalement, je revenais toujours à mon incapacité à me souvenir des élèves autochtones, autres qu'A.H., surtout à l'école secondaire de deuxième cycle. C'est l'école que les élèves des quatre coins de Nanaimo fréquentaient en onzième et douzième année. Il devait sûrement y avoir des élèves Snuneymuxw. J'ai uniquement fréquenté cette école en onzième année, mais personne ne me vient à l'esprit. Lors de recherches dans les livres sur l'histoire locale, j'ai trouvé quelques lignes qui indiquent que les enfants de la nation étaient d'abord envoyés à des « externats indiens » à la fin du XIX^e siècle à Nanaimo, mais ils étaient ensuite envoyés au pensionnat de Kuper Island. Mon cœur commence à battre la chamade. Dans les écoles que j'ai fréquentées, où étaient les enfants autochtones de mon âge? Je commence à rechercher fébrilement des comptes rendus sur Kuper

Island. Je trouve des références de ce pensionnat dans des publications telles que *Colonizing Bodies* de Mary-Ellen Kelm et *Stolen From Our Embrace* de Suzanne Fournier et Ernie Crey. Plus récemment, il y a Qwul'sih'yah'maht, le chapitre de Robina Anne Thomas, «Honouring Oral Traditions of My Ancestors».²⁸ Ce lieu, Kuper Island — alors que je rassemble ces publications ainsi que le film de Peter C. Campbell et Christine Welsh appelé «Kuper Island: Return to the Healing Circle» et le roman «*No Time To Say Goodbye: Children's Stories of Kuper Island Residential School*» par Sylvia Olsen, avec Rita Morris et Ann Sam²⁹ — était un cauchemar de pensionnat, une réalité fidèle au pire film d'horreur. J'ai lu qu'il a été ouvert en 1890 et il a été dirigé par l'Order of Mary Immaculate des missionnaires de l'ordre catholique des Oblats,³⁰ et comme pour les autres pensionnats, les bâtiments et les terres, ainsi que la plupart des fonds requis pour diriger le centre d'internement, étaient fournis par le gouvernement fédéral. Comme l'écrit Kelm :

Ces arrangements pour exploiter les pensionnats présentaient des avantages pour les deux parties. Pour un coût limité, le ministère pouvait se vanter que les pensionnats gagnaient tout le pays avec l'aide des églises. De leur côté, les églises chrétiennes étaient aidées pour ce qui est d'avoir accès à une population d'enfants à évangéliser, et ce, sans les influences concurrentes de la religion indigène ou des confessions rivales.³¹

On pouvait uniquement se rendre sur l'île en bateau. L'île est de l'autre côté de Chemainus, au nord de Salt Spring Island et à l'ouest de l'île Galiano où, étrangement, il y avait des communautés de Canadiens d'origine japonaise avant la guerre. Les enfants envoyés au pensionnat sur cette île — une île probablement semblable aux îles autour de Nanaimo où mes frères et moi avons joué lorsque nous étions enfants — étaient piégés. Il existe des comptes rendus d'enfants qui ont courageusement tenté de fuir les sœurs et frères catholiques cruels. La nuit, certains ont tenté de traverser le canal sur des bûches même si la distance de Kuper Island à Chemainus est de quatre miles marins. En janvier 1959, donc en hiver, deux sœurs sont tenté de s'enfuir. Leurs petits corps noyés ont été retrouvés au cours des jours suivants.³² Gelées et fatiguées, elles ont probablement glissé de leur bûche dans les profondeurs de l'eau. Lorsque j'habitais à Nanaimo, je le demande encore : où se trouvaient les enfants autochtones de mon âge... où étaient-ils? Je panique et commence à chercher des dates. Quand le pensionnat de Kuper Island a-t-il fermé ses portes? Est-ce que tous les enfants de Nanaimo étaient envoyés à Kuper Island? J'ai finalement envoyé un courriel aux directeurs de la rédaction du présent tome et je leur ai demandé s'il y avait des personnes à la Fondation autochtone de guérison qui pourraient avoir de l'information sur les dates pour Kuper Island. S'il s'agissait de la réalité pour les enfants Snuneymuxw et leur nation tout au long de la première moitié du siècle, est-ce que cet horrible cauchemar réel se déroulait lorsque j'étais une enfant, bien emmitouflée dans mon lit à la maison à Nanaimo?

Comment se fait-il que j'ignorais l'existence du pensionnat de Kuper Island?

Comment était-ce possible? J'ai demandé à mes parents. Ils ne savaient pas non

plus pour Kuper Island. Comment était-ce possible? La Fondation m'envoie de l'information de BC Archives et des Archives nationales.³³ Je commence une recherche en ligne. La plupart des documents ont un accès limité et ne sont pas en ligne. Dans les archives de la Colombie-Britannique, vous pouvez accéder aux listes des dossiers en ligne (mais pas leur contenu) faites par les Oblats de Marie Immaculée: il y a des journaux quotidiens, des livres de punition et des livres sur le travail agricole. Alors que j'intensifie mes recherches pour obtenir des indices concernant des dates clés, je suis secouée par le volume de dossiers sur l'administration de chaque aspect de l'éducation et de la santé des peuples autochtones. Je ne suis pas à l'aise à l'idée de consulter ces dossiers, même s'ils ne sont que des inventaires des documents. Étant donné la nature très douloureuse de ces dossiers pour les personnes, les familles et les communautés, les chercheurs doivent se demander quel est le but de leur recherche, quel degré de détail est approprié et ce qui peut avoir des répercussions sociales sur les familles et les communautés. J'ai recherché des dates, mais pas des descriptions de ce qui s'est passé à Kuper Island. Les survivants, leurs familles et leurs communautés décideront ce qui doit être rendu public et la façon dont cela se déroulera, comme certains l'ont déjà fait dans des publications et autres tribunes. À titre de personne qui a grandi à Nanaimo, je recherche les enfants de ma génération. Je découvre que Kuper Island a fermé ses portes en 1975. L'exploitation du pensionnat est retournée à l'État en 1961. Je ne peux pas déterminer la date à laquelle les enfants de Nanaimo ont cessé d'être envoyés à Kuper Island, bien que l'une des amies de ma mère ait enseigné à l'une des écoles primaires de Nanaimo que fréquentaient les enfants autochtones dans les années 1970; cependant, cela ne signifie pas qu'il n'y avait plus d'enfants envoyés à Kuper Island. Bien que l'on exploite plus de pensionnats de nos jours, scandaleusement, il existe une loi avec des « dispositions qui autorisent le ministre à établir et à diriger les pensionnats indiens et à retirer de force les élèves à leur foyer... Et bien que l'article 119 n'a pas été utilisé depuis des années, il... permet de nommer des agents de surveillance, qui peuvent mettre en détention un enfant des Premières Nations et "le conduire à l'école en employant autant de force que l'exigent les circonstances" ».³⁴

Je le demande encore: où étaient les enfants? Où étaient les adolescents de ma génération à Nanaimo? Dans le film *Kuper Island*, les survivants se rassemblent dans un cercle de guérison et partagent des photographies de ceux et celles qui n'ont pas survécu. Certaines photos semblent tirées de mon album de promotion, avec les coupes de cheveux hirsutes et ornées de plumes. Certains enfants sourient timidement et d'autres vous regardent dans les yeux avec la confiance apparente de la jeunesse. Tout cela est parti maintenant. Enfin, je demande à l'un de mes frères aînés s'il se souvient d'élèves autochtones. Non, rien ne lui vient à l'esprit. Comment se fait-il que cette réalité ne faisait pas partie de ma conscience alors que je vivais dans la même ville, au même endroit, mais si loin de tout cela? Je n'ai que des questions maintenant, je ne comprends pas...

Un geste

Étant donné tout ce que j'ai découvert, que signifiait le fait que l'homme Lil'Wat nous a fait passé le barrage routier d'un simple regard? Pourquoi ce moment reste-t-il gravé dans ma mémoire? Il n'y avait pas d'ambivalence, pas d'incertitude — il nous a simplement fait signe de passer.

Je me rappelle également ma mère qui s'est tournée vers mon père et, par quelques mots, elle a brisé la magie... «Il a peut-être pensé que j'étais une Autochtone?». J'ai ressenti une pointe d'anxiété. Nous a-t-il mal reconnus? Nous a-t-il fait passer parce qu'il nous a mal identifiés? Dans un monde où je réalisais trop bien que mon corps n'était pas à sa place, provoquant de l'anxiété et, parfois, de l'hostilité, je ne connaissais que trop bien le fait d'être mal reconnu. Il s'agissait d'un univers où il y avait peu d'endroits où vivre, sauf peut-être dans le rêve de mes parents, dans l'amour rebelle de leur jeunesse, qui ont décidé de se marier à peine plus d'une décennie après la guerre. Je connaissais le fait d'être mal reconnu. Il y a ce moment troublant lorsque la personne qui vous accueille chaleureusement se rend compte que vous n'êtes pas qui elle pensait que vous étiez et, à la place, vous êtes un inconnu et un étranger. La prise de conscience se lit sur son visage et son corps et se répand comme un choc glacial. Vous l'avez trompée, même si cela n'était pas votre intention. Vous souhaitez vous excuser, mais lorsqu'il s'agit de votre corps, un corps ambigu qui peut se faufiler par les frontières et n'est jamais vraiment chez lui, que pouvez-vous faire?

Cependant, lorsque je me remémore les paroles de ma mère, «Il a peut-être pensé que j'étais une Autochtone?», sa manière de parler suggérait un sentiment de familiarité. Elle ne partageait pas mon anxiété concernant le fait d'être mal reconnu. C'est comme si elle connaissait bien le geste, le geste protecteur d'être invité dans un espace autochtone. Il y avait un écho d'émerveillement juvénile, un sentiment de ne pas être certain de connaître toutes les raisons de s'être vu accorder ce privilège, mais également le fait pour un enfant de se sentir spécial lorsqu'il est accepté.

Ça me revient maintenant; lorsque j'étais une enfant ma mère m'a inscrite à un cours de perlage à ce qui est maintenant connu comme le Tillicum Lelum Aboriginal Friendship Centre. Ce cours se donnait à l'extrémité sud de Nanaimo, une longue distance de notre maison sur Horswell Bluff. Récemment, je lui ai demandé pourquoi elle a décidé de m'inscrire à ce cours. Elle a dit qu'elle faisait partie du conseil du centre dans les années 1960 et que mon père y participait également. Tillicum Haus,³⁵ le centre, offrait un espace communautaire et des services de soutien aux jeunes autochtones qui arrivaient à Nanaimo des communautés du nord pour fréquenter l'école secondaire. Des familles de Nanaimo les logeaient. Ma mère a affirmé que l'Église Unie y participait au début. À ce qu'il paraît, il y avait un jeune prêtre radical qui a lancé le centre, mais j'ignore dans quelle mesure. Notre famille n'allait pas à l'église et ne pratiquait pas au sein d'une

religion organisée. Bien que je me souviens de la haine bien enracinée de mon père pour les églises,³⁶ mes parents ne se rappellent pas comment ils en sont venus à participer au centre. Selon ma mère, la plupart des personnes du conseil étaient des Autochtones, inscrits ou non. Le Friendship Centre organisait des fêtes, comme des danses (et on demandait à des membres du conseil comme mon père d'être des chaperons), ainsi que des programmes culturels et du patrimoine pour les jeunes.

Le cours de perlage était l'un des nombreux programmes culturels au centre. Il était important pour ma mère de se tourner vers la Première Nation Snuneymuxw en raison de ce qu'elle pouvait enseigner à sa fille au sein d'une ville ouvrière blanche divisée sur le plan racial dans les années 1960. Il s'agissait d'un petit geste, mais dont je me rappelle très bien. Les autres filles du cours étaient beaucoup plus avancées que moi, mais les femmes qui dirigeaient le cours m'ont patiemment enseigné comment perler des guirlandes et autres créations merveilleuses.

Je pense à cette nation, ainsi qu'à sa générosité et son ouverture envers ma mère et sa petite fille.³⁷ Je pense aux Premières Nations et autres gestes de générosité et d'attention profonde, même envers nous, qui occupions leurs terres. Il y a des histoires concernant l'époque où le gouvernement canadien a commencé à rassembler les Canadiens d'origine japonaise en 1942 et à les envoyer dans des camps. Il y avait des nations qui entretenaient des liens étroits avec les Canadiens d'origine japonaise qui vivaient dans leur région; ces nations leur ont offert un toit — pas seulement un toit temporaire, mais elles les ont invités à devenir l'un des leurs, ce qui signifiait que la GRC ne pouvait pas les emmener. Je me demande comment les Premières Nations percevaient ma mère et sa génération, internés dans leurs territoires. Ma mère a été internée sur le territoire de la nation St'át'imc. Je me demande comment la nation St'át'imc percevait ma mère et les autres enfants Canadiens d'origine japonaise — tous ces petits enfants — incarcérés sur leur terre par le gouvernement fédéral? Ensuite, après que toutes les restrictions sur le déplacement des Canadiens d'origine japonaise aient été levées en 1949,³⁸ comme de nombreux autres jeunes *Nisei* agités, ma mère était impatiente de quitter les limites de l'établissement isolé où sa famille se trouvait.³⁹ Ses enseignants, surtout M. Berry, le directeur et l'enseignant de l'anglais en onzième et douzième année à Lillooet, l'ont encouragé à travailler fort et à se mériter la bourse de début d'études pour l'Université de la Colombie-Britannique. Imaginez cet enseignant prendre fait et cause pour une élève canadienne d'origine japonaise dans cette petite ville rurale. Son père ne croyait pas qu'il était approprié pour une fille de fréquenter l'université. Si elle souhaitait poursuivre ses études, ce serait à l'école de secrétariat, comme sa sœur aînée qui s'était déjà rendue à Vancouver seule. Il a fallu qu'une *Issei* intervienne et conseille mon *Ojiiisan* sur l'importance des études pour qu'il autorise finalement ma mère à quitter Vancouver pour fréquenter l'Université de la Colombie-Britannique.

Ainsi, elle s'est rendue sur le territoire des Salish de la côte. Ma mère affirme qu'elle ne se rappelle pas avoir rencontré beaucoup d'Autochtones à Vancouver. Il y avait Gloria Cranmer qui étudiait également à l'Université de la Colombie-Britannique. Elle était la fille d'un puissant chef de la baie Alert. Ma mère décrit Gloria Cranmer comme ayant une présence rappelant une vedette de cinéma. Après avoir obtenu son diplôme en anthropologie, elle est retournée à la baie Alert pour établir la maintenant célèbre U'mista Cultural Society. Ma mère s'est récemment rappelé un autre étudiant des Premières Nations dans le programme de droit. Lorsqu'elle travaillait comme étudiante au laboratoire de santé provincial, qui était de l'autre côté du palais de justice, elle se rappelle qu'il est venu se présenter. Ma mère a noté qu'il est devenu le premier juge autochtone en Colombie-Britannique. Je crois qu'il s'agit de l'honorable Alfred J. Scow, qui est né le 10 avril 1927 à la baie Alert, le premier enfant du chef William et d'Alice Scow de la nation Kwicksutaineuk.⁴⁰ Bien qu'à l'époque, ma mère n'avait pas nécessairement de conscience politique, ces étudiants ont jugé important de se présenter, illustrant ainsi leur prise de conscience politique et peut-être même leur reconnaissance de la dépossession et du déplacement auxquels ont été soumis ma mère et d'autres étudiants *Nisei*.

Dans les années 1950, comment les Salish de la côte percevaient-ils ma mère et les autres jeunes de 18 et 19 ans qui voyageaient seuls pour retourner à Vancouver, où ils étaient nombreux à vivre lorsqu'ils étaient enfants avant que l'État ne leur retire leurs droits à la citoyenneté et ne vende les possessions, maisons, bateaux et entreprises de leurs familles à des étrangers? Les jeunes *Nisei* comme ma mère revenaient à une ville dont les résidents avaient tout vu, dont certains étaient en possession de ce qu'ils avaient été obligés de laisser derrière eux avec le Bureau du séquestre des biens ennemis.⁴¹

Certains *Nisei* m'ont dit qu'alors qu'ils étaient enfants dans les camps d'internement, ils étaient étrangement à l'abri des réalités du temps de guerre que devaient affronter les adultes pour survivre. Ce n'est que lorsqu'ils ont quitté les camps isolés en tant que jeunes adultes, enthousiastes à l'idée d'acquérir de la formation et de trouver un emploi, qu'ils ont dû faire face directement à l'hostilité maintenant empreinte de la culpabilité des populations d'après-guerre. Ma mère ne perçoit pas cette situation comme faisant partie de son expérience, bien qu'elle parle de la façon à laquelle les étudiants juifs ont veillé sur elle et l'ont acceptée dans leurs cercles d'amis, y compris sa grande amie Bianca, une beatnik des États-Unis.

Je me demande si de nombreux *Nisei* seraient en mesure de retourner le regard de reconnaissance autochtone — de reconnaître ce que le peuple autochtone a vu en eux, comme si c'était quelque chose que les Canadiens d'origine japonaise eux-mêmes n'ont pas été en mesure de confronter pleinement : la réduction de leurs parents, leurs frères et sœurs, leurs enseignants, leurs aînés et eux-

mêmes à des « Chinetoques » et « japs ». Perçus comme tel, le gouvernement canadien, par conséquent, ignorait leurs demandes de soutenir les principes démocratiques et respecter leurs droits comme êtres humains — et tout cela reste trop difficile à porter. Aujourd'hui, les personnes de ma communauté portent encore douloureusement le fardeau de la responsabilité par rapport à ce qui leur est arrivé et ils aspirent encore à se faire accepter du système qui a uniquement été en mesure de les percevoir comme des « Chinetoques » et des « Orientaux ». Il est donc très difficile pour eux de constater comment leurs réalités sont reflétées dans la persécution, par l'État, des peuples autochtones, même si la persécution et la dépossession des peuples autochtones sont à une échelle excessivement plus grande.

Un regard de reconnaissance

Au barrage routier, est-ce que le regard de reconnaissance de l'homme Lil'Wat était en fait une reconnaissance erronée? Étant donné ce que subissaient les enfants et jeunes autochtones aux mains de l'État et des églises, il a peut-être vu quelque chose qu'il a reconnu. Il n'était pas question de savoir si cette famille était canadienne d'origine japonaise ou autochtone, mais de quelque chose d'autre. Un héritage de dépossession? Une génération qui n'avait pas de place assurée dans la société d'après-guerre et dont les pertes, les humilités et la dévastation n'avaient pas encore d'emprise sur les générations futures? Ce qui est arrivé aux Canadiens d'origine japonaise n'était pas à l'échelle ou au niveau de la dévastation continue du peuple autochtone; néanmoins, nous avons reçu le regard de reconnaissance de l'homme Lil'Wat, qui était également, dans un sens profond, un geste d'inclusion.

Il est vrai qu'il pourrait avoir cru à tort que nous étions une famille autochtone. Je ne saurai jamais ce qu'il a vu. Pour moi, ce geste est un cadeau avec toutes les questions et possibilités qu'il renferme. Il y avait quelque chose de profond dans son geste que, au fil des ans, j'ai perçu dans d'autres regards. Le regard de reconnaissance est différent d'un regard de pitié, d'empathie ou de sympathie. Pour faire preuve de pitié, d'empathie ou de sympathie, vous devez pouvoir reconnaître le fait que certains gestes ont été posés qui ont fait souffrir quelqu'un. Cependant, ils définissent tous les sentiments de la personne qui reconnaît la souffrance et la perte des autres, qu'il s'agisse de sentiments d'indignation, de peine ou de mépris. Éprouver de la pitié signifie avoir des « sentiments de chagrin provoqués par la douleur ou la souffrance d'une personne », tandis que plaindre quelqu'un signifie éprouver « du chagrin ou de la peine ou de la tristesse pour la perte de quelque chose de valeur ou un acte répréhensible ». Éprouver de la pitié entraîne un sentiment de regret et le fait de plaindre les autres. Cela sépare la personne de l'objet de la pitié, qui exprime la perte de quelque chose de valeur ou un acte répréhensible, que je décris ci-dessous de façon plus générale en termes de déficit. Au pire, la pitié peut impliquer du mépris.⁴²

L'empathie comprend « le pouvoir de projeter sa personnalité dans l'objet de contemplation, pour ainsi le comprendre pleinement ». Projeter sa personnalité dans une autre personne comme méthode pour comprendre cette personne signifie utiliser sa propre personnalité comme modèle primaire pour toutes les autres, oblitérant le caractère unique de l'expérience et la perspective qui constitue la différence de l'autre. Cette forme d'empathie, qui comprend la projection de soi « dans » l'autre diffère de ce que Jill Bennett appelle l'« *empathie capable d'autocritique* » ou ce que Dominick LaCapra appelle l'« *instabilité empathique* », par laquelle on ressent quelque chose pour l'autre, mais on perçoit la distinction entre ses perceptions et l'expérience de l'autre personne.⁴³ Bien que ces formes d'empathie restent des processus très complexes lourds de relations de pouvoir, il y a également le danger d'être englouti dans le paysage psychologique d'une autre personne. Les formes d'empathie par lesquelles l'autre est perçu comme « un objet de contemplation », réduisent l'autre personne en un objet qui appartient à l'esprit. À ce titre, on peut dire que cette forme d'empathie consomme un *autre* pour l'intégrer, d'une manière cannibale, à *soi*.

La sympathie est différente pour ce qui est d'« être simultanément touché par les mêmes sentiments que l'autre... la tendance à partager, ou le partage de l'émotion, de la sensation ou de la condition d'une autre personne ou chose... la participation mentale *avec* une autre personne à son problème ou *avec* les problèmes d'une autre personne... la compassion ... en faveur de l'opinion ou le désir ». Dans cette définition, en principe parce que l'on partage l'émotion, la sensation ou la condition d'une autre personne, on peut « participer mentalement » aux troubles, ce qui contraste avec l'empathie, où l'on se projette dans les autres. En même temps, être en mesure d'éprouver de la sympathie pour une autre personne suggère un degré de distance. On doit être suffisamment éloigné sur le plan mental de ses conditions pour se trouver en position d'*éprouver* de la sympathie, ce qui signifie qu'il existe une distinction entre votre état et celui de la personne qui souffre qui pourrait, par exemple, être accablée par son émotion ou sa condition. Par conséquent, la personne qui sympathise a, à un certain degré, surmonté la douleur, l'humiliation, la déchéance ou la dépossession de la personne qui souffre.

L'homme Lil'Wat ne nous a pas donné un regard de pitié, d'empathie ou de sympathie. Ces regards perçoivent une blessure ou une perte chez les autres. Un regard de reconnaissance entraîne un autre type de relation. Il commence par une compréhension que la possibilité de l'existence d'une personne dans le monde est fondamentalement liée aux autres personnes. Si l'on considère que tout est lié, alors cela signifie également que le bien-être de tous est lié et, par conséquent, on a connaissance des répercussions en cascade de nos gestes au sein des réseaux liés complexes. Il n'est pas question de percevoir les autres comme soi, comme s'il n'y avait pas de différence et de distinction entre les êtres humains sur Terre. Être lié signifie déjà que nous avons tous nos propres façons d'être dans le monde, avec

nos propres voies et luttes, qui ne sont pas mieux ou pires que celles des autres. Un regard de reconnaissance ne comprend pas d'hypothèses ni de prescriptions sur l'héritage ou le legs historique des autres, que chaque personne mène de sa manière. Voici ce que le regard de reconnaissance accorde : une ouverture envers une *autre* façon d'être.

Toutefois, si tout est lié dans un monde où il y a une perte, une blessure, une violation et de la destruction, quelle sera notre relation avec les personnes qui portent un fardeau de souffrance énorme? Voici quelque chose que mon père m'a appris : on n'établit pas de rapports avec les autres uniquement en ce qui concerne leurs blessures. On ne les réduit pas à ce que la personne qui éprouve de la pitié, de l'empathie ou de la sympathie perçoit comme leur déficit. On respecte leur dignité; on respecte leur personne.

Cependant, étant donné que je viens d'une communauté avec des antécédents de persécution, j'ai constaté la manière à laquelle les personnes qui souffrent peuvent, en retour, subir d'autres blessures, tant psychiques que physiques. Elles peuvent concevoir des réalités élaborées qui justifient leur chaos destructeur, leurs relations serviles, leur contrôle étouffant ou leurs états toxiques de colère. Les personnes qui remettent en question les termes de leur réalité ou, pire, refusent de s'y conformer, peuvent provoquer de la rage. Par conséquent, dans cette lutte avec mon héritage historique, j'en viens à réaliser lentement que la préoccupation pour le bien-être des autres signifie reconnaître non seulement l'autre, mais également se reconnaître dans la souffrance et tout ce qu'elle comporte. On ne parle pas ici de romancer ou diaboliser la personne qui souffre ou, quant à cela, sa propre souffrance. Il peut exister un sentiment confus d'être, d'une manière ou d'une autre, responsable de prendre soin des « victimes » du chaos, ou de les appuyer, et une culpabilité pour s'être retiré de ce qui est, en fait, un rôle prescrit. Cependant, si vous ne percevez pas les personnes qui souffrent et vous-même uniquement sur le plan des blessures, alors vous reconnaissez également la capacité de cette personne d'être, votre propre capacité d'être en relation avec les autres qui est liée aux autres et d'être dans le monde d'une manière qui peut causer une transformation. Autrement, percevoir les autres et se percevoir comparativement sur le plan d'un déficit signifie ne pas les voir et se voir, ne pas voir ce qu'ils sont ou ce que vous êtes et ce qu'ils peuvent être ainsi que ce que vous pouvez être, ce qui fait qu'eux et vous tombez dans l'abîme de l'expansion des cercles de destruction. Il peut alors y avoir une contrainte de se distancer de la personne qui souffre pour ne pas craindre d'être englouti.

Il y a toutefois une autre façon de faire. Un geste offre une ouverture pour permettre aux personnes de s'avancer si elles le souhaitent. Le geste en lui-même est nécessairement ancré où l'on se trouve. Il demande du courage, de la force et de la clarté. L'homme Lil'Wat nous accueille; c'est lui qui est en position d'inviter des personnes sur son territoire. Accepter l'invitation d'avancer entraîne

la reconnaissance de ce lieu, dans son territoire, et ici sur Terre. Un geste de bienvenue ne force pas une autre personne à répondre. Il ne s'agit pas d'un moyen de contrôle. Il n'impose pas une relation entre vous et l'autre personne. Il reconnaît la capacité de l'autre à agir, à décider et à déterminer si elle répond, et la façon à laquelle elle répond. Ce qu'il exige, c'est que la personne reconnaisse votre présence, distincte de la sienne, comme l'homme Lil'Wat qui se tenait dans son territoire. Dans une telle ouverture, on offre une place d'acceptation — pas une acceptation et une supplication aveugles, mais un endroit pour une autre personne — qui entraîne l'estime et le respect mutuels. Il s'agit d'une acceptation qui comprend qu'il y a des pertes et de la souffrance, et que cette personne a dû trouver une façon de vivre avec son héritage, qu'elle soit engagée dans une lutte ou en paix. Il y a les personnes qui m'ont accordé cette acceptation. On ne prétend pas me connaître d'une manière définitive. De plus, cela ne réduit pas une personne à des blessures qu'elle a pu subir... ni ne mène, de façon importante, à être entraîné dans la fumée et les miroirs d'un paysage psychologique troublé. J'ai de la difficulté à « être » et de la misère à parcourir ce paysage.

Que comporte ce regard de reconnaissance? Qu'est-ce que l'homme Lil'Wat nous a accordé par son invitation? Il a peut-être perçu la dépossession et le déplacement, mais il ne nous a pas réduits à cela. L'homme Lil'Wat m'a démontré que j'avais beaucoup à apprendre. Tout ce que je peux dire, c'est que je ne fais que commencer à voir tout ce qu'implique le fait de comprendre mon déplacement relatif à ma présence ici sur ces terres par le biais des nombreuses histoires et, plus important encore, des absences dans mon portrait mémoriel.

Un retour

Je termine par un souvenir récent de la marche des femmes de 2010 pour les femmes portées disparues ou assassinées dans le quartier Downtown Eastside le 14 février.⁴⁴ Hommes et femmes, nous avons rempli les rues : Gore, Hastings et passé le parc Oppenheimer. À l'extérieur de la circulation temporelle de la ville, nous avons marché à un autre rythme, les batteurs et chanteurs honorant les sites de perte et de deuil. Au fur et à mesure que nous avançons, un nouvel espace se créait avec nos corps chauds en mouvement dans des chemins poussiéreux. La marche s'est terminée à l'école de langue japonaise. Avant d'être internés en 1942, ma mère et d'autres enfants canadiens d'origine japonaise qui vivaient dans le secteur de la rue Powell remplissaient les couloirs de cette école et on leur enseignait leur culture, leur langue et leur histoire. En ce jour ensoleillé et froid de Vancouver, les couloirs étaient de nouveau remplis de générations, mais maintenant tirées de nations d'enfants, d'adultes, d'ainés, ainsi que de membres de différentes communautés rassemblés pour commémorer les filles, les sœurs, les amies et les proches qui ont quitté ce monde, où nous vivons aujourd'hui, dans le cadre de l'héritage continu du colonialisme au Canada. Il s'agissait d'une commémoration touchante livrant un fort message pour le présent. Dans le couloir japonais, c'était maintenant

des Autochtones qui accueillait les gens avec du pain bannock, du chili et des histoires; c'était eux qui créaient le temps, qui, pour cette journée, était le temps de se souvenir de celles qui nous ont quittées, mais par cette marche, restent présentes pour toujours.

Notes

- 1 J'aimerais remercier Ashok Mathur, le rédacteur principal du présent tome, qui m'a offert conseils et encouragements pendant les mois qu'il m'a fallu pour écrire ce texte. Mes parents, Rosalie Chitose McAllister et Carey Douglas McAllister, qui ont patiemment lu les premières ébauches et m'ont fourni des détails et des comptes rendus sur l'histoire de ma famille et mon enfance à Nanaïmo. Dorothy Christian a partagé des points de vue critiques, surtout en ce qui concerne les énoncés politiques et philosophiques dérivés des travaux de Mungo Martin. De plus, Dorothy Christian m'a fait connaître la complexité et l'importance de travailler dans ce qu'elle appelle « l'interface culturelle » entre les peuples autochtones et non autochtones. Ici, j'aimerais reconnaître ce que j'ai appris par ma collaboration avec Dorothy Christian lorsqu'elle suivait le programme d'études supérieures à l'Université Simon Fraser. Voir Christian, D. (2010). « A Cinema of Sovereignty: Working in the Cultural Interface to Create a Model for Fourth World Film Preproduction and Aesthetics. » Thèse de maîtrise non publiée, School of Communication, Université Simon Fraser, Vancouver, C.-B. J'aimerais remercier et reconnaître les corrections et commentaires systématiques et détaillés fournis par Flora Kallies, agente supérieure de recherches et Jane Hubbard, agente de recherches, de la Fondation autochtone de guérison. Je souhaite également remercier Jonathan Dewar, directeur de la recherche et Wayne Spear, directeur des communications, à la Fondation autochtone de guérison pour m'avoir gentiment fourni de l'information sur le pensionnat de Kuper Island. Finalement, je dois remercier la Fondation autochtone de guérison de m'avoir invité à contribuer à ce tome. Bien que j'aie reçu le soutien de ces personnes savantes et expérimentées, les omissions ne concernent que moi.
- 2 Il était également un peintre, un chanteur, un auteur-compositeur et un enseignant appréciés et possédait huit noms héréditaires en plus de *Naka'pankam*. Voir : Nuytten, P. (1982:107). *The Totem Carvers: Charlie James, Ellen Neel, Mungo Martin*. Vancouver, C.-B. : Panorama Publications. Pour un récit de sa vie et de ses réalisations avec des souvenirs des personnes qui l'ont connu et des citations de M. Martin, voir : Nuytten (1982) ainsi que The B.C. Indian Arts Society (1982). *Mungo Martin: Man of Two Cultures*. Sidney, C.-B. : Gray's Publishing Limited.
- 3 B.C. Indian Arts Society (1982:21); Nuytten (1982:104).
- 4 Nuytten (1982:104). Phil Nuytten décrit la façon à laquelle Mungo Martin a terminé la cérémonie en donnant au lieutenant gouverneur général un nom Kwakwaka'wakw, *Giutlas*. Ce nom était celui du père de l'arrière-grand-mère de Martin et Nuytten explique que le nom signifie « tout le monde va toujours dans la même direction ». De plus, Nuytten note que le nom *Giutlas* a une consonance et une signification semblables à une version écourtée du nom d'Helen Hunt, sa fille adoptée et assistante et traductrice lors des cérémonies. Voir Nuytten (1982:105) et Helen Hunt dans la B.C. Indian Arts Society (1982:33-35). Il semble qu'en renommant le représentant de la Reine, Mungo Martin l'a intégré dans un système autochtone de jurisprudence, lui donnant un rôle équivalent à celui d'Helen Hunt qui, à titre d'intermédiaire choisi, a communiqué ses déclarations en son nom à d'autres souverains et aux personnes à l'extérieur de sa réalité.
- 5 Tiré du site Web de la U'Mista Cultural Society : <http://www.umista.org/kwakwakawakw/index.php>
- 6 Fondation autochtone de guérison (1998:1). *Convention de financement entre la Fondation autochtone de guérison et Sa Majesté la reine du chef du Canada, représenté*

- par le ministre des Affaires indiennes et du Développement du Nord. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison.
- 7 Adachi, K. (1991). *The Enemy That Never Was*. Toronto, ON : McClelland and Stewart Ltd.; Miki, R. et C. Kobayashi (1991). *Justice in Our Time: The Japanese Canadian Redress Settlement*. Vancouver, C.-B. : Talonbooks et National Association of Japanese Canadians; et Sunahara, A. Gomer (1981). *The Politics of Racism: The Uprooting of Japanese Canadians During the Second World War*. Toronto, ON : James Lorimer and Company.
 - 8 Les théoriciennes et écrivaines Rita Wong et Mona Oikawa travaillent en ce moment sur des projets financés par le Social Sciences and Humanities Council of Research pour explorer ces relations. Les publications sur des relations précédentes comprennent : Haig-Brown, C. et D.A. Nock (2006). *With Good Intentions: Euro-Canadian and Aboriginal Relations in Canada*. Vancouver, C.-B. : UBC Press; Perry, A. (2001). *On the Edge of Empire: Gender, Race, and the Making of British Columbia, 1849-1871*. Toronto, ON : University of Toronto Press.
 - 9 Kelly, Fred (2008:22). Confession of a born again pagan. Dans Marlene Brant Castellano, Linda Archibald et Mike DeGagné (dir.). *From Truth to Reconciliation: Transforming the Legacy of Residential Schools*. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison : 11-40.
 - 10 Nous appelons notre grand-père *Ojiisan* et notre grand-mère *Obaasan*.
 - 11 Le peuple Lil'Wat a érigé le barrage routier en juillet 1990 sur le chemin Duffy Lake (chemin Lillooet Lake) et en février 1991 sur le chemin forestier Ure Creek.
 - 12 Je me rappelle avoir lu pour la première fois l'œuvre de Frantz Fanon quand j'étais étudiante à l'université. Voir Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. (Trans. C.L. Markmann). (Œuvre originale publiée en 1952). New York, NY : Grove Press. J'ai été étonnée de découvrir un écrivain qui ciblait ce que j'ai vécu de manière si précise. Lorsqu'il était un jeune homme au début de la vingtaine, Frantz Fanon a écrit sur la façon dont les autres le percevaient lui et les autres hommes noirs des anciennes colonies françaises, en examinant la manière condescendante et déshumanisante par laquelle les femmes et hommes blancs les considéraient non seulement par ce qu'ils disaient, mais également par la façon dont ils réagissaient viscéralement à la présence même de leurs corps ou répondaient à leur éloquence ou leur connaissance des philosophes français. Voir ses essais : « The Negro and Language » et « The Fact of Blackness » dans son livre *Black Skin, White Masks* (1967).
 - 13 J'ai pu mieux articuler le tout lors des discussions à mon séminaire d'études supérieures de 2010 sur la mémoire et la violence politique. Les étudiants des cycles supérieurs comprenaient : Vincent Andrisani, Julia Aoki, Ayumi Mathur, Azin Mirsayah, Nawal Motut, Cynthia Oka, Olga Orda, Megan Robertson, Jennifer Schine, Elizabeth Schulze, Milan Singh et Itrath Syed.
 - 14 Nombreux sont ceux qui ont écrit sur le pouvoir du regard. La façon de regarder une personne la situe par rapport à vous. Voir : Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. London; Harmondsworth, UK : British Broadcasting Corporation et Penguin Books Limited. Il peut s'agir d'une relation de respect ou d'attention, mais il peut également présenter l'autre comme une personne inhumaine. Vivian Sobchack, par exemple, fait référence au récit autobiographique d'Audre Lorde qui était assise dans un autobus lorsqu'elle était une jeune enfant. Elle a remarqué une femme blanche portant un chapeau de fourrure qui regardait en sa direction avec un regard plein de dégoût. Comme l'indique Sobchack, remarquant le regard de dégoût de la femme, Audre s'est demandé ce qu'il y avait de si repoussant et elle a cru à quelque chose de dégoûtant comme une coquerelle sur le siège voisin; elle ramène son habit de neige plus près d'elle pour l'éloigner de ce qui est si dégoûtant. Cependant, elle réalise qu'en fait, la femme la regarde, elle, avec répugnance. Comme se rappelle Lorde : « Je n'aime pas me rappeler la haine, lourde comme ma mort souhaitée, perçue dans les yeux de tant de personnes blanches dès que j'ai commencé à voir ». Dans Lorde dans Sobchack, V. (2004:197). *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

- Sobchack décrit ce regard comme une « pathologie perceptive d'une autre personne », qui est une maladie culturelle profondément ancrée dans notre société. Le regard qui a « éviscéré » Audre comme petite fille noire « élimine la certitude du corps... et fait douter de son corps, même perdre son corps entier dans l'incertitude totale » (Sobchack, 2004:197).
- 15 Tennant, P. (1990:17). *Aboriginal Peoples and Politics: The Indian Land Question in British Columbia, 1849-1989*. Vancouver, C.-B. : UBC Press.
 - 16 Tennant (1990).
 - 17 *Loi sur la citoyenneté canadienne*, S.C. 1946, ch.15 (la « Loi de 1947 »).
 - 18 Thobani, S. (2007:97). *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto, ON : University of Toronto Press.
 - 19 McLaren, A. (1990). *Our Own Master Race: Eugenics in Canada, 1885-1945*. Toronto, ON : McClelland and Stewart; Stoler, A.L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC: Duke University Press; Eng, D.L. (2001). *Racial Castration: Managing Masculinity in Asian America*. Durham, NC: Duke University Press.
 - 20 Tiré du site Web de la Nanaimo African Heritage Society: <http://www.nanaimoafricanheritagesociety.com/site/index.php/naahs-library/1-honoringpioneers/1-starks-monument.html>
 - 21 Peterson, J. (2003). *Hub City: Nanaimo: 1886-1920*. Nanoose Bay, C.-B. : Heritage House Publishing; Peterson, J. (2006). *Harbour City: Nanaimo in Transition, 1920-1967*. Nanoose Bay, C.-B. : Heritage House Publishing. Voir également : Chong, D. (1994). *The Concubine's Children: A Portrait of Family Divided*. New York, NY: Viking.
 - 22 Tiré du site Web du Nanaimo Chinatown Project: <http://chinatown.mala.bc.ca/introduction.asp>
 - 23 Un *gurdwara* est un temple sikh.
 - 24 Thobani (2007:314, note 115).
 - 25 Peterson (2005:19).
 - 26 Peterson (2006:19).
 - 27 Peterson (2006:20).
 - 28 Kelm, M.-E. (1998). *Colonizing Bodies: Aboriginal Health and Healing in British Columbia 1900-50*. Vancouver, C.-B. : UBC Press; Fournier, S. et E. Crey (1997). *Stolen From Our Embrace: The Abduction of First Nations Children and the Restoration of Aboriginal Communities*. Vancouver, C.-B. : Douglas and McIntyre; Thomas, Qwul'sih'yah'maht, R. (2005). Honouring the Oral Traditions of My Ancestors through Storytelling. Dans L. Brown et S. Strega (dir.). *Research as Resistance: Critical, Indigenist, and Anti-oppressive Approaches*. Toronto, Ont. : Canadian Scholars' Press Inc. : 237-254.
 - 29 Campbell, P.C. et C. Welsh (1997). *Kuper Island: Return to the Healing Circle* [Film/DVD]. Victoria, C.-B. : Gumboot Productions. (Disponible auprès de Moving Images Distribution, Vancouver, C.-B.); Olsen, S. avec R. Morris et A. Sam (2001). *No Time To Say Goodbye: Children's Stories of Kuper Island Residential School*. Victoria, C.-B. : Sono Nis Press.
 - 30 Repère MS-1267 : liste de volumes pour l'école industrielle indienne de Kuper Island, archives de la Colombie-Britannique.
 - 31 Kelm (1998:60).
 - 32 Milloy, J.S. (1999:317). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. Winnipeg, MB : University of Manitoba Press; Miller, J.R. (1996:286). *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*. Toronto, ON : University of Toronto Press.
 - 33 Jonathan Dewar m'a envoyé ces renseignements trouvés par Wayne Spear de la Fondation autochtone de guérison dans un courriel daté du 29 octobre 2010.
 - 34 Affaires indiennes et du Nord (pas de date). Mise à jour de la *Loi sur les Indiens* (extrait le 11 janvier 2011 de : <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/mr/nr/m-a2010/23370bg-fra.asp>). La *Loi sur les Indiens* contient encore les dispositions que d'anciens ministres ont utilisées pour forcer le retrait des enfants autochtones de leurs maisons, qui peuvent encore servir de nos jours.

- 35 Tiré du site Web du Tillicum Lelum Aboriginal Friendship Centre: <http://www.tillicumlelum.ca/>
- 36 Malgré sa répulsion pour l'« église », mon père me rappelle qu'il a enseigné à une école du dimanche à l'Église Unie. Il amenait les enfants dans des sorties éducatives sur le bord de la mer pour explorer les bâches avec des histoires tirées de romans et des analyses scientifiques sur la composition d'objets de tous les jours.
- 37 Quand nous étions jeunes, le travail de mon père comme océanographe pour les pêches fédérales signifiait qu'il rencontrait des représentants de diverses Premières Nations. Bien que ces événements se soient déroulés il y a vingt-cinq ans ou plus, et qu'il m'a dit que sa mémoire des noms peut faire défaut, les événements, les témoignages, les magnifiques réfutations, ainsi que l'intelligence politique supérieure et la connaissance des représentants autochtones restent très nets dans son esprit. Ses comptes rendus de ces événements ont eu une forte impression sur moi, et ce, même avant l'époque de la « politique identitaire » de la fin des années 1980. Avec les racines socialistes de sa famille et malgré le fait d'être à l'emploi du gouvernement fédéral, il a toujours été un critique cynique du gouvernement et des corporations. Ses histoires sur les audiences et les négociations m'ont insufflé un sentiment de respect mêlé d'admiration pendant qu'il racontait le renseignement et la stratégie politiques, la rhétorique et le talent oratoire des dirigeants, ainsi que leur tolérance pour lui comme employé des pêches fédérales et leur gentillesse envers lui comme personne.
- 38 Je sens que je devrais donner plus de contexte pour son retour à Vancouver, de retour dans ce lieu traumatisant où tant de Canadiens d'origine japonaise ont demeuré jusqu'en 1942, lorsque le premier ministre MacKenzie King a édicté la *Loi sur les mesures de guerre* pour les classer comme des ennemis étrangers qui représentaient une menace envers la sécurité nationale. Après la guerre, pour bon nombre de Canadiens d'origine japonaise, il était impossible de retourner à Vancouver. Certains d'entre eux, comme la famille de ma mère, ont réussi à se soustraire aux ordres de quitter la Colombie-Britannique en 1945. Plusieurs années après la levée des restrictions sur leur retour en Colombie-Britannique, certaines familles avaient économisé suffisamment pour envoyer leurs plus vieux enfants sur la côte afin de trouver du travail et de s'inscrire à des programmes de formation et d'éducation dans le but de commencer à s'intégrer dans l'économie d'après-guerre fort différente. Ces jeunes ont également jeté les bases pour le retour de leurs parents et leurs frères et sœurs plus jeunes à Vancouver afin de retrouver leur place sur la côte. Ainsi, comme d'autres jeunes *Nisei*, ma mère et également ma tante, bien que la famille parle peu d'elle à cette période, sont allées sur la côte.
- 39 Ils se trouvaient dans un camp « autonome », ce qui signifie qu'ils louaient le terrain où ils étaient internés à un propriétaire foncier local, M. Palmer. Ils ont également défrayé les coûts de leur internement avec leurs économies et les fonds des entreprises qu'ils exploitaient, comme le collectif agricole fondé par des personnes internées. Ce type de camp était différent des camps soutenus par l'État pour lesquels le ministère du Travail louait le terrain et dirigeait les camps, ce qui permettait aux administrateurs de mettre fin aux baux, de démonter les cabanes et d'organiser le transport pour retirer les Canadiens d'origine japonaise de ces camps en 1945.
- 40 Tiré du site Web de la faculté de droit de l'Université de la Colombie-Britannique: <http://www.law.ubc.ca/alumni/profiles/alumni/scow.html>
- 41 Voir le décret en conseil 1665 (1942, mars 4), par lequel la propriété et les possessions des Canadiens d'origine japonaise sont confiées au Bureau du séquestre des biens ennemis à titre de mesure de prévention; le décret en conseil 5523, par lequel le Directeur de l'établissement de soldats peut louer ou acheter des fermes possédées par des Canadiens d'origine japonaise; et le décret en conseil 469 qui donne le droit au Bureau du séquestre des biens ennemis de se défaire des propriétés des Canadiens d'origine japonaise sans leur consentement.

- 42 Les définitions de la pitié, de l'empathie et de la sympathie proviennent du dictionnaire *The Concise Oxford Dictionary* (6^e éd.). (1976). Oxford, UK: Oxford University Press. [Souligné dans l'original].
- 43 Bennett, J. (2006:8). *Empathetic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- 44 La première marche s'est déroulée en 1991.

Conclusion: La voie de l'avenir

Ce n'est pas sans ironie que nous contemplons le titre de ce tome et le mot de la fin de cette série comme une « conclusion ». Même ajouter un sous-titre comme « la voie de l'avenir » à ce titre qui ajoute une mise au point donne au moins deux significations et, espérons-le, de nombreuses autres. La première, qui est reflétée dès le début de ce tome par Georges Erasmus, est le fait que la Fondation autochtone de guérison (FADG) s'approche du 31 mars 2012, date à laquelle son mandat en vertu de la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens* prendra fin. Cette fin de travaux est un processus officiel, nécessaire et responsable par lequel le conseil d'administration et le personnel de la FADG travaillent pour assurer que la FADG respecte ces obligations finales avec le même degré de professionnalisme et de responsabilisation que l'ensemble des autres responsabilités fonctionnelles depuis 1998.

On trouve la deuxième signification dans la juxtaposition délibérée d'un sentiment de finalité et de mouvement vers l'avant. On reconnaît que la Fondation autochtone de guérison ne faisait partie que des mouvements de guérison plus étendus, se déroulant sur plusieurs décennies et dont on ne connaît pas la fin. On ne souhaite pas pencher vers le pessimisme; il s'agit plutôt d'un exposé de fait simple et franc. Nous, ainsi que d'autres au fil des ans, avons rapporté qu'il y a encore beaucoup de travail à faire. Cependant, nous avons toujours gardé espoir.

Il existe de nombreux facteurs contributifs aux divers succès au sein des mouvements auxquels la FADG faisait partie — avec de nombreux contributeurs. Nous avons certainement pris note de ce fait dans les jours et semaines qui ont suivi la diffusion du *Budget 2010*, le 4 mars 2010, lorsque le gouvernement du Canada a confirmé qu'il n'y aurait pas de fonds supplémentaires alloués à la FADG pour aborder la recommandation du rapport d'Affaires indiennes et du Nord Canada *Évaluation des initiatives de guérison communautaire offertes par la Fondation autochtone de guérison*, qui indiquait que le « gouvernement du Canada devrait examiner la possibilité d'offrir à la Fondation autochtone de guérison un soutien continu, au moins jusqu'à ce que les processus d'indemnisation et les initiatives de commémoration liés à la Convention de règlement soient terminés ».¹ Nous avons noté le soutien exprimé reçu par la FADG lors du débat d'urgence à la Chambre des communes après le budget le 30 mars 2010 et ses suites, qui a été suivi en juin 2010 par l'*Étude et recommandations du Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord au sujet de la Fondation autochtone de guérison*, qui a réitéré le 17 juin 2010 la recommandation visant à prolonger le financement à la FADG pour le financement de programmes qui devait cesser le 31 mars 2010 pour trois autres années.

Ce ne fut pas le cas.

Il y avait un air d'irrévocabilité dans la réponse du gouvernement à ce rapport, malgré le soutien exprimé continu des nombreuses parties engagées dans des efforts visant à aborder l'héritage des pensionnats. Malgré tout, la Fondation autochtone de guérison s'est mise à la tâche, ce qui comprenait la réalisation d'activités au sein de nos capacités de communications et de recherche, ainsi qu'une attention concertée à cette partie de notre mission de « fournir des ressources favorisant la réconciliation, d'encourager et d'appuyer les Autochtones et leurs communautés à développer et à renforcer des démarches de guérison durables qui s'attaquent aux effets des abus physiques, sexuels, psychologiques, culturels et spirituels subis sous le régime des pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles ».²

Le troisième et dernier tome de la série *Vérité et réconciliation* parle de cet engagement. Tout comme les deux premiers tomes, il ne s'agit aucunement d'un mot de la fin ou d'une *conclusion*. On trouve sa force et sa promesse dans la sagesse et l'expérience des contributeurs. Nous avons été honorés d'aborder ces perspectives dans les trois tomes dans l'espoir que la discussion et le dialogue — une caractéristique clé de ce troisième tome — créeraient d'autres discussions et dialogues qui, en retour, auraient comme but de « favoriser, de renforcer et de soutenir des conditions propices à la guérison, à la réconciliation et à l'autodétermination ».³

Nous avons confiance que ces efforts, comme pour les efforts précédents qui continuent de nous inspirer, seront utiles aux initiatives locales et aux processus officiels, y compris, bien sûr, la Commission de vérité et de réconciliation (CVR). Comme pour le premier tome qui représentait une occasion pour de nombreuses voix de se faire entendre dans une CVR qui n'est pas encore constituée et le deuxième tome qui suivait les excuses du premier ministre le 11 juin 2008, ce tome présente des défis et des possibilités. Nous n'avons pas l'intention, par cette partie finale, de réitérer ces idées et perspectives. Toutefois, s'il y a un message à mettre en évidence, c'est le fait que plusieurs des textes en vedette constituent des preuves que les personnes, seules ou en groupes, *font* des choses en plus de parler. Ce qui est clair, c'est qu'il y a un courant de dialogue et d'action à l'échelle des cultures, quelque chose que la CVR et ses nombreux partenaires doivent exploiter puisqu'ils sont en mesure de le faire.

Alors que la Fondation autochtone de guérison se prépare à se retirer graduellement, il reste plusieurs horizons à venir et le sol est riche et fertile puisqu'ils ont été nombreux à travailler sans relâche pour labourer ce sol. Nous souhaitons à chaque lecteur et chaque collectivité que ces mots mènent à un avenir sain et prospère au sein duquel notre travail acharné respectif et collectif sur de nombreuses années apporte des avantages à l'ensemble du Canada.

Notes

- 1 On peut télécharger ce document sur le site Web de la Fondation autochtone de guérison au www.fadg.ca
- 2 On trouve *la mission, la vision, et les valeurs* de la FADG au www.fadg.ca/reenseignements/mission-vision-valeurs
- 3 *Mission, vision et valeurs* de la FADG.



Cultiver le Canada : Réconciliation sous l'éclairage de la diversité culturelle est le troisième d'une série de trois tomes qui aborde la notion complexe de la réconciliation sur le plan national. La Fondation autochtone de guérison rassemble des voix disparates pour aborder la façon à laquelle les collectivités—les groupes d'immigrants, racisés, de « nouveaux » Canadiens et autres groupes minoritaires—se rapportent aux subtilités de la réconciliation comme concept. Bon nombre des contributeurs abordent les questions liées aux terres, aux histoires des Autochtones et aux différentes trajectoires qui ont mené à la configuration et au conglomérat actuels des personnes dans cet espace géographique. De plus, un principe organisationnel central de cette collection est la pratique artistique, en particulier comment intégrer les gestes créateurs au sein des réponses critiques aide à créer un cadre pertinent de possibilités alors que nous passons inexorablement à des avenir incertains.

Le tome présente les perspectives des personnes suivantes : Ashok Mathur, Shirley Bear, Henry Tsang, Glen Lowry, Cheryl L'Hirondelle, Joseph Naytowhow, b.h. Yael, Sandra Semchuk, Elwood Jimmy, Dorothy Christian, Rita Wong, Sylvia Hamilton, Meera Margaret Singh, Jamelie Hassan, Miriam Jordan, Renisa Mawani, Rhose Harris-Galia, Sid Chow Tan, Ronald Lee, Bonita Lawrence, Enakshi Dua, Robinder Kaur Sehdev, Srimoyee Mitra, Malissa Phung, Henry Yu, Roy Miki, Ravi de Costa, Tom Clark, Rinaldo Walcott, Mitch Miyagawa, Jen Budney, Jayce Salloum, Rita Shelton Deverell, George Elliott Clarke, Diyan Achjadi et Kirsten Emiko McAllister.

Illustration de la couverture Henry Tsang, *Napa North*
(*Greata Ranch, hiver*) (2008)
photographie en couleur