

Au-delà de Pocahontas :
logique et effets de la représentation médiatique des femmes autochtones

Andréanne Bernier

Mémoire soumis dans le cadre des exigences du programme de
Maîtrise en Études politiques

Études politiques de l'Université d'Ottawa
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

Résumé

Dans le cadre de l'intérêt renouvelé des médias pour les femmes autochtones disparues et assassinées, et à partir de la littérature récente sur le sujet, ce mémoire vise à explorer l'idée selon laquelle la violence intrinsèque aux représentations symboliques, popularisées par les médias de masse, est liée à la perpétration de la violence à l'égard des femmes autochtones du Canada. En ce sens, il étudie l'analyse du fonctionnement des représentations symboliques produites par les médias de masse, et explique les engrenages représentationnels contribuant à l'aliénation des femmes autochtones au Canada. Par la suite, en s'attardant aux formes alternatives de diffusion de l'information, le mémoire met en lumière la résistance propre à un mouvement d'autoreprésentation des femmes autochtones dont l'horizon est d'amoinrir la violence intrinsèque aux représentations identitaires.

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à ma directrice Dalie Giroux pour sa patience et son aide précieuse dans le processus de rédaction des pages qui vont suivre, ainsi qu'à Manon Tremblay pour son aide dans l'élaboration du sujet de recherche et sa contribution à l'amélioration de ce travail.

Un merci spécial à mes amis Maxime Laflamme Leblond et Alexandra Belloy-Poudrette pour leur aide dans la relecture et correction de mon mémoire. Leurs commentaires, toujours très pertinents, auront certainement contribué à raffiner les réflexions exposées ci-dessous.

J'aimerais également remercier mon fiancé Eric Brenchley pour m'avoir soutenu et encouragé au cours des deux années ayant mené au dépôt de ce projet, ainsi que ma mère Diane Larose pour avoir su soutenir et cultiver ma passion pour la science politique depuis le tout début. Merci à tous ceux qui d'une manière ou d'une autre ont contribué à rendre ce projet possible.

Au-delà de Pocahontas : logique et effets de la représentation médiatique des femmes autochtones

INTRODUCTION	1
LES FEMMES AUTOCHTONES DISPARUES: UN PORTRAIT POLITIQUE	2
<i>Amnistie Internationale : Assez de vies volées (2004 et 2009)</i>	2
<i>Sœurs par l'Esprit : Ce que leurs histoires nous racontent (2010)</i>	4
<i>Gendarmerie royale du Canada : un aperçu opérationnel national (2014)</i>	4
LES FEMMES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES EN MILLE ET UNE QUESTIONS	6
<i>Ce que les rapports n'ont pas abordé</i>	6
<i>Femmes autochtones et médias : quelles relations ?</i>	7
CHAPITRE 1	9
LA VIOLENCE DANS LA REPRÉSENTATION	9
DÉCONSTRUIRE LA REPRÉSENTATION	9
LA CONSTRUCTION DE REPRÉSENTATIONS SYMBOLIQUES : UN GUIDE D'INSTRUCTIONS	11
<i>Le fabricant:</i>	12
<i>Le représentant : un outil de travail</i>	13
<i>Le représenté : agent de la représentation</i>	14
<i>Le public : récepteur et reproducteur</i>	14
LES STÉRÉOTYPES	15
PORTÉES ET LIMITES DE LA REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE	18
<i>Les Avantages</i>	18
<i>Les limites</i>	19
VIOLENCE : AU-DELÀ DES COUPS	22
LA VIOLENCE SYMBOLIQUE : UN CHEVAL DE TROIE	24
CONCLUSION	27
<i>La violence envers les femmes et les filles : Au-delà de l'objectivité</i>	27
CHAPITRE 2	29
MÉDIAS ET REPRÉSENTATION	29
LES MÉDIAS DE MASSE ET LA VIOLENCE SYMBOLIQUE	29
<i>Médias et médias de masse : quelle différence?</i>	30
UNE SOUS-REPRÉSENTATION LOURDE DE SIGNIFICATION	32
DE MYTHE À STÉRÉOTYPE : L'HOMME SAUVAGE ET LA PRINCESSE AUTOCHTONE	35
<i>L'homme sauvage et le bon sauvage</i>	35
<i>La princesse et la Squaw : une version féminine de l'homme sauvage</i>	39
MÉDIAS DE MASSE, OU COMMENT LÉGITIMER LA VIOLENCE	42
<i>Culpabiliser les victimes</i>	42
<i>Le désintérêt médiatique : «Simplement une autre victime autochtone»</i>	48

CONCLUSION	50
CHAPITRE 3	53
L'AUTOREPRÉSENTATION, UNE FORME DE RÉSISTANCE	53
LES MÉDIAS : ARME DE RÉSISTANCE	53
L'AUTOREPRÉSENTATION : REPENSER LES REPRÉSENTATIONS AUTOCHTONES	54
CONTRÔLER LA DIFFUSION, UN PAS VERS LA RÉAPPROPRIATION SYMBOLIQUE	57
<i>Contrôler les médias de masse : sur les traces d'APTN</i>	58
<i>Renverser cinq siècles de domination symbolique : représenter autrement</i>	59
LES MÉDIAS SOCIAUX : RÉAPPROPRIATION 2.0	61
<i>Médias sociaux et mouvements sociaux : Une relation fructueuse</i>	62
<i>Médias sociaux : Portées et limites</i>	64
LA REPRÉSENTATION AUTREMENT : THÉÂTRE, MONUMENTS ET LITTÉRATURE	66
<i>Résistance théâtrale</i>	67
<i>Les monuments: entre mémoire et dénonciation</i>	68
<i>Renégocier l'histoire : littérature et poésie autochtone</i>	69
RÉINVENTER LES SYMBOLES : NEUTRALISER LA VIOLENCE SYMBOLIQUE	70
CONCLUSION	73
CONCLUSION	75
CHANGER LES REPRÉSENTATIONS, DIMINUER LES RAPPORTS DE DOMINATIONS	75
BIBLIOGRAPHIE	79

Au-delà de Pocahontas : logiques et effets de la représentation médiatique des femmes autochtones

INTRODUCTION

Ada Elaine Brown, 41 ans, retrouvée morte le 9 avril 2001 à Prince George. Cheyenne Marie Fox, 20 ans, mère d'un garçon de 5 ans, retrouvée morte au pied d'un édifice de Toronto le 25 avril 2013. Mary Jane Hill, 31 ans, trouvée morte et nue le long de « l'autoroute des larmes » le 26 mars 1978 ; son acte de décès déclare qu'elle est décédée d'une bronchite et d'une bronchopneumonie. Nadine Machiskinic, 29 ans, décédée en tombant dans la chute à linge de l'hôtel Delta de Regina en janvier 2015. Azraya Ackabee-Kokopenace, 14 ans, retrouvée morte dans un boisé le 17 avril 2016. Patricia Carpenter, 14 ans, mère d'un enfant de deux mois, retrouvée morte sur un chantier de construction de Toronto le 25 septembre 1992. Brooklyn Moose, 25 ans, disparue le 27 février 2015, retrouvée morte dans un espace de rangement de son appartement six mois plus tard. Shannon Alexander, 17 ans, et Maisy Marie Odjik, 16 ans, disparues ensemble le 6 septembre 2008 – elles n'ont toujours pas été retrouvées. Kelly Morriveau, 27 ans, mère de trois enfants et enceinte de sept mois, retrouvée morte, nue et ensanglantée dans le parc de la Gatineau le 10 décembre 2006. Tiffany Morrisson, 24 ans, mère d'un enfant, disparue de la communauté de Kahnawake en juin 2006 – ses restes furent retrouvés 4 ans plus tard près du pont Mercier ; l'enquête est toujours en cours. Gladys Tolley, 61 ans, happée par une voiture de la Sûreté du Québec le 5 octobre 2001 – ses proches se sont vu refuser une enquête indépendante. Sindy Ruperthouse, 44 ans, disparue le 23 avril 2014 après avoir été admise à l'hôpital de Val-d'Or à la suite de multiples blessures. Linda Condo, 37 ans, retrouvée morte le 25 octobre 2008 sur un chemin forestier de la Miguasha. Gladys Marie Simon, 41 ans, disparue en 2004 alors qu'elle quittait à pied l'hôpital où elle travaillait – ses restes ont été retrouvés 8 ans plus tard, loin de cet endroit. Delaine Copenace, 16 ans, retrouvée morte dans un lac aux environs de Kenora, Ontario, en mars 2016. Rocelyn Gabriel, 20 ans, retrouvée dans un centre de recyclage de Portage au Manitoba ; elle a succombé à ses blessures à l'hôpital

le 26 janvier 2014. Beatrice Adam, 36 ans, retrouvée morte dans la rivière Saskatchewan Nord le 12 octobre 2014 ; son petit ami est disparu à la même date (Radio-Canada, 2017).

Ces femmes et ces filles n'ont rien en commun, sinon trois choses : elles sont d'origine autochtone, elles vivent au Canada, et elles ont disparu ou ont été retrouvées mortes dans des conditions violentes ou suspectes. Dans un État où elles ne représentent que 3% de la population, les femmes partageant ces caractéristiques représentaient en 2012 à elles seules 23% des femmes victimes d'homicides (GRC 2014, 10). Cette surreprésentation des femmes autochtones parmi les victimes de crimes violents est particulièrement inquiétante en raison de sa constance temporelle et du général désintérêt public qui l'accompagne. C'est dans cet esprit que, depuis le début des années 2000, des organisations comme l'association des femmes autochtones du Canada (NWAC) ont cherché à attirer l'attention du public et des institutions gouvernementales sur le taux anormalement élevé de femmes autochtones disparues et assassinées. Malgré une réticence systémique de la part du gouvernement fédéral de l'époque, le militantisme et la persévérance de NWAC ont permis d'attirer l'attention de plusieurs organisations nationales et internationales sur la question des femmes autochtones disparues et assassinées.

Les femmes autochtones disparues: un portrait politique

[Amnistie Internationale : Assez de vies volées \(2004 et 2009\)](#)

Amnistie Internationale semble avoir été la première organisation non gouvernementale à avoir publiquement supporté NWAC dans leur démarche afin de mettre la violence envers les femmes autochtones à l'agenda sociopolitique. Malgré plusieurs limites méthodologiques, ce premier rapport identifie les sources de la violence envers les femmes autochtones dans l'historique colonial du Canada. Amnistie s'appuie essentiellement sur des chiffres provenant de Statistique Canada (1996) suggérant que les

femmes autochtones âgées de 24 à 44 ans étaient cinq fois plus à risque de périr de violences que les autres femmes canadiennes du même groupe d'âge¹.

En 2009, Amnesty Internationale, en collaboration avec NWAC, rafraîchit son rapport et identifie cinq grands facteurs de marginalisation des femmes autochtones au Canada :

- Le racisme et la misogynie ;
- Les disparités en termes de droits économiques, politiques, sociaux et culturels ;
- La déstabilisation liée au retrait des enfants de leurs familles et communautés² ;
- La surreprésentation des femmes autochtones dans le système carcéral ;
- L'insuffisance de réaction des forces policières face aux victimes autochtones (Amnesty Internationale 2009, 4).

Dans le but d'approfondir ces affirmations, ce second rapport d'Amnistie souligne l'extrême vulnérabilité des femmes autochtones au Canada en lien avec l'impunité sociopolitique dont jouissent les agresseurs de victimes autochtones. L'organisation souligne également le désintérêt général de la population et des médias en ce qui concerne les enjeux touchants aux femmes autochtones (Amnistie Internationale 2009, 6).

De manière générale, Amnesty considère que leur support à NWAC a permis d'accroître l'attention du public et des politiciens sur la problématique des femmes autochtones disparues et assassinées au Canada. L'attention internationale apportée par Amnesty aurait entre autres aidé NWAC à recevoir du financement gouvernemental afin de produire une investigation plus détaillée sur la problématique.

¹ Statistique Canada ne compte que les femmes reconnues comme autochtone selon la loi sur les Indiens (Amnistie Internationale 2009)

² Bien que les pensionnats indiens furent abolis en 1996. Les enfants autochtones compteraient pour 30 à 40% des enfants placés sous les services de protections de la jeunesse au Canada (Sister in Spirit 2010, 8).

Sœurs par l'Esprit : Ce que leurs histoires nous racontent (2010)

Sœurs par l'esprit (SIS) était une initiative financée par NWAC de 2005 à 2010 ayant permis la publication du rapport *Ce que leurs histoires nous racontent* (2010). Le mandat de Sœurs par l'Esprit était d'identifier les causes et circonstances menant à la violence envers les femmes autochtones canadiennes, d'évaluer le nombre de femmes autochtones ayant disparu ou ayant été assassinées jusqu'à ce jour et d'avancer une réponse quant à savoir pourquoi ces chiffres n'ont pas été remarqués ou reconnus par le gouvernement et les forces policières canadiennes (SIS 2010, 1; traduction personnelle). Durant cette enquête, SIS a recensé 582 victimes et estime ne pas avoir présenté un recensement exhaustif. Comme Amnistie Internationale (2010), SIS identifie les politiques coloniales d'assimilation comme source principale d'instabilité dans les communautés autochtones. La *Loi sur les Indiens*, les pensionnats indiens et la rafle des années 1960 sont entre autres identifiés comme causes du traumatisme intergénérationnel qui pèse sur les communautés autochtones canadiennes (SIS 2010, 39).

Au moment du dépôt de ce mémoire, NWAC était la seule organisation possédant des données statistiques concernant la disparition et le meurtre de femmes autochtones au Canada. Les données présentées par SIS furent utilisées et citées par plusieurs autres organisations telles que la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) et Amnistie Internationale.

Gendarmerie royale du Canada : un aperçu opérationnel national (2014)

Le rapport de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) publié en 2014 a drastiquement augmenté le nombre évalué de femmes autochtones disparues et assassinées. Selon les données présentées, il y aurait 1181 cas non résolus de femmes autochtones disparues ou assassinées au Canada entre 1980 et 2012 (GRC 2014, 7). Dans ce rapport, la GRC propose une estimation du nombre de femmes autochtones disparues et assassinées, dresse un portrait général de l'auteur des homicides et offre une analyse des statistiques exposées (GRC 2014, 6). Globalement, ce rapport cherche à exposer un portrait statistico-démographique de la violence envers les femmes autochtones par rapport à la violence envers les femmes non autochtones. Bien qu'il présente des

chiffres encore plus inquiétants que ceux présentés par SIS, ce rapport n'adresse ni ne souligne aucune cause potentielle ou confirmée de la violence et évite plusieurs détails sociopolitiques. Ainsi, les auteurs affirment que les taux de résolution des homicides de femmes autochtones et non-autochtones sont similaires, sans toutefois produire de données brutes permettant au lecteur de faire le calcul lui-même, et sans expliquer quelles données ont été utilisées pour arriver à ces chiffres (GRC 2014, 15).

Somme toute, la GRC conclut suite à l'analyse de ces statistiques qu'il lui faut mettre en place des mesures permettant de redoubler d'efforts en ce qui concerne les cas non résolus, de cibler des régions plus à risque afin de mettre en place des efforts de prévention, de développer des programmes de sensibilisation du public et de bonifier sa banque de données statistiques sur les femmes autochtones disparues et assassinées.

[Convention sur l'élimination de toutes formes de violences envers les femmes \(2015\)](#)

En 2015, un comité mandaté par la *Convention sur l'élimination de toutes formes de violences envers les femmes* (CEDAW) a publié un rapport suite à son enquête sur les cas de violence dirigée envers les femmes autochtones canadiennes. Ce comité s'est penché sur la question des femmes autochtones canadiennes après avoir reçu des lettres de l'Alliance féministe pour l'action internationale (AFAI) et par NWAC en 2011 affirmant que le Canada était en violation systématique de l'article 8 du protocole optionnel³ (CEDAW 2015, 3). Leur analyse factuelle s'est basée sur une visite officielle au Canada et sur une cueillette d'informations fournies par des organismes canadiens gouvernementaux et non gouvernementaux. Leur enquête s'est concentrée sur la vulnérabilité des femmes autochtones à la violence en raison du legs colonial, le désavantage socio-économique dont elles sont victimes, la vulnérabilité des femmes autochtones face à la prostitution et au trafic humain et l'hésitation des femmes autochtones à demander l'aide des autorités policières en raison de la peur qu'on leur retire la garde de leurs enfants (CEDAW 2015, 20).

³ Pour plus d'informations sur le protocole optionnel consultez <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N99/774/74/PDF/N9977474.pdf?OpenElement>

Le CEDAW conclut que les actions du Canada dans la reconnaissance et la mise en place de mesures protectionnistes à l'égard des femmes autochtones sont insuffisantes. À cet effet, le comité propose une série de recommandations visant la protection des victimes, l'amélioration des services policiers, des services d'aide et de protection, la sensibilisation du public et spécialement des personnes œuvrant dans le système judiciaire. De plus, le comité souligne l'importance d'investiguer les stéréotypes institutionnalisés menant à la surcriminalisation des femmes autochtones (CEDAW 2015, 49).

Les femmes autochtones disparues et assassinées en mille et une questions

Ce que les rapports n'ont pas abordé

Les conclusions et recommandations proposées par l'ensemble des rapports précédemment présentés soulèvent plusieurs questions. Comment le legs colonial se traduit-il dans les dynamiques sociales d'aujourd'hui ? Pourquoi les femmes autochtones sont-elles toujours stigmatisées et exclues de la société canadienne? Qu'est-ce qui explique le sentiment d'impunité qui semble habiter les assaillants ? Pourquoi le gouvernement canadien est-il si résistant à investiguer la problématique sous un angle systémique? Comment mettre un terme à la violence systémique envers les femmes autochtones?

Une analyse plus approfondie des dynamiques à la base de ces questionnements nécessite de se distancer des données statistiques afin d'analyser la relation qu'entretiennent les femmes autochtones et les institutions canadiennes. Dans la mesure où il a été largement admis que le legs des pensionnats indiens a joué un rôle majeur dans la perpétration du traumatisme intergénérationnel qui pèse sur les communautés autochtones canadiennes, il devient pertinent d'explorer les autres facteurs de marginalisation dont sont victimes les femmes autochtones. Alors que la plupart des rapports présentés précédemment soulignent le désintérêt général de la population et des autorités canadiennes pour la violence envers les femmes autochtones, le CEDAW est la

seule organisation soulignant directement le rôle des stéréotypes institutionnalisés comme facteurs encourageant la surcriminalisation de cette portion de la population.

Femmes autochtones et médias : quelles relations ?

En 2016, une étude publiée par Daniel Drache et Fred Fletcher (2016) de l'université York a tenté d'analyser les contours du discours public sur la question des femmes autochtones disparues et assassinées. Les recherches empiriques de leur équipe ont permis de confirmer que les médias de masse ne s'étaient pratiquement pas intéressés à la problématique des femmes autochtones disparues et assassinées avant 2013. Dans le but d'offrir une compréhension qualitative du phénomène observé par Drache et Fletcher (2016), cette étude s'interrogera à savoir comment les femmes autochtones sont représentées dans les différents médias.

Considérant l'importance des médias et technologies du divertissement dans la société canadienne du XXI^e siècle, et en se fondant sur la théorie de la communauté imaginée de Benedict Anderson (1983), il semble juste d'affirmer que les médias jouent un rôle central dans la construction et le maintien des identités collectives. Ainsi, ce travail explore l'hypothèse voulant que la violence dont sont victimes les femmes autochtones est liée à la violence intrinsèque aux représentations publicisées par les médias de masse et la société dominante. En effet, lorsque les femmes autochtones sont représentées comme marginales, sans importance ou comme objet sexuel dans les médias de masse, le public les perçoit comme étant véritablement marginales, sans importance et des objets sexuels, accroissant les risques qu'elles soient victimes de violence.

Dans le but d'appuyer cette thèse, trois grands thèmes doivent être mis en lumière : les rôles et conséquences de la représentation comme outil de violence, le rôle des médias dans la diffusion des représentations et stéréotypes, ainsi que les stratégies de résistance utilisées par les groupes autochtones pour contester les représentations qui leur sont imposées. Ainsi, le premier chapitre proposera un cadre théorique mettant en reliefs les mécanismes de violence intrinsèque à la représentation symbolique. En proposant un dialogue entre les analyses d'Hanna Pitkin, d'Emanuella Lombardo et Petra Meier, de

Pierre Bourdieu et de Slavoj Žižek, ce chapitre mettra en relief les particularités de la construction des symboles ainsi que leur rôle dans le développement des identités sociales. En exposant les rapports de domination à la base des représentations symboliques, il sera possible de mieux comprendre comment les stéréotypes et les symboles forgent la perception qu'un individu a de lui-même et des autres. Cette approche devrait permettre d'expliquer, du moins partiellement, les mécanismes à la base de l'exclusion et de la marginalisation des femmes autochtones de la société canadienne.

En se basant sur les conclusions du cadre théorique proposé au premier chapitre, le deuxième chapitre se concentrera sur l'analyse des représentations des femmes autochtones offertes par les médias de masse. De par leur capacité à rejoindre rapidement un nombre élevé de spectateurs, les médias de masse sont un moyen particulièrement efficace de partager des idées et images à une grande quantité d'individus. L'analyse du portrait des femmes autochtones popularisé par les médias de masse permettra donc de mettre en relief les dynamiques qui imprègnent les relations entre les populations autochtones et non autochtones au Canada. En exposant ces dynamiques, le deuxième chapitre permettra de mieux comprendre comment la violence intrinsèque aux représentations joue un rôle dans la marginalisation perpétuelle des femmes autochtones au Canada.

Considérant l'importance du militantisme autochtone au Canada, le troisième et dernier chapitre de ce travail de recherche aura pour but d'explorer les différentes techniques utilisées par les groupes autochtones afin de contester, résister et changer les relations de pouvoir qui dictent les relations entre institutions coloniales et peuples autochtones. En prenant le contrôle de certains moyens de production médiatiques, les groupes autochtones réussissent à imposer une nouvelle définition des symboles associés à leur identité sociale. De plus, la popularisation de nouvelles technologies et plateformes médiatiques facilite à la fois la diffusion de contenu alternatif et le dialogue entre différents acteurs permettant aux populations autochtones de briser l'isolement et d'accroître leur visibilité sur la scène publique en des termes positifs, inclusifs et personnels.

Chapitre 1

La violence dans la représentation

Déconstruire la représentation

La vie moderne occidentale est construite par des de représentations de toutes sortes, et plusieurs auteurs tels que Pitkin (1967; 1969), Lombardo et Meier (2014), ainsi que Spencer (2014) affirment qu'elles ne peuvent être comprises comme étant fixes dans le temps et l'espace. Dès lors, les représentations peuvent être comprises comme arborant des formes et définitions multiples au fil du temps et au travers des différentes sphères sociales. Les représentations politiques, artistiques, statistiques et psychologiques cohabitent ainsi dans l'univers théorique occidental sans toutefois embrasser des définitions et fonctions similaires. Par exemple, un athlète qui représente le Canada n'a pas les mêmes responsabilités envers son pays qu'un politicien ou un soldat. Somme toute, malgré les différences dans les limites et portées du concept selon le domaine d'action, la représentation peut être généralement définie dans sa forme la plus large comme « l'action de rendre présent quelqu'un ou quelque chose qui n'est pas physiquement présent » (Pitkin 1967, 92; Lombardo et Meier 2014, 14; traduction personnelle).

Dans le but d'approfondir les différentes définitions associées au terme représentation, Hanna Pitkin (1967; 1969) ainsi qu'Emanuela Lombardo et Petra Meier (2014) proposent d'analyser l'étendue du concept de représentation afin d'en comprendre les portées et limites. Dans cet ordre d'idée, Hanna Pitkin (1967) divise le concept de représentation en quatre principaux aspects. Dans un premier temps, elle propose une division des types de représentations selon leur fonction première, c'est-à-dire « acting for » ou « standing for ». Dans cette classification, la catégorie « acting for » réfère aux types de représentations formelles et substantives. Celles-ci prennent généralement vie au travers des règles formelles de la politique et nécessitent une certaine relation entre représentant et représenté (Lombardo et Meier 2014, 3-4). Cette catégorie s'adresse entre

autres aux politiciens élus, aux porte-paroles et aux individus chargés d'agir au nom de groupes particuliers. De l'autre côté, les représentations de type « standing for » permettent d'analyser strictement le représentant pour l'image qu'il projette. Contrairement aux représentants de la catégorie « acting for » qui sont jugés sur leurs actions et sont redevable envers ceux qu'ils représentent, les représentations de la catégorie « standing for » n'interagissent pas directement avec les représentés (Lombardo et Meier 2014, 27-28; Pitkin 1967).

Dans un deuxième temps, Pitkin (1967) divise la représentation « standing for » entre représentation de type descriptive et symbolique. Dans cet ordre d'idées, la représentation descriptive fonctionne par similitude: un individu ou une chose en représente [« standsby »] un ou une autre en étant suffisamment « comme » celui ou celle-ci, alors que la représentation symbolique est la représentation d'un acteur principal par un objet auquel une signification particulière fut assignée (Lombardo et Meier 2014, 4 basé sur Pitkin 1967). Ceci étant dit, Lombardo et Meier (2014) critiquent le manque de clarté de Pitkin dans sa définition du terme « symbole ». Suivant ces observations, elles proposent une compréhension de la représentation symbolique élargie et multidimensionnelle qui nécessite une plus grande collaboration entre les différentes formes de représentation proposées par Pitkin : « Symbolic representation, in our view, can thus also be about discursive agents symbolically representing particular relations between people (as in gender relations) and thereby representing these people and affecting them » (Lomabrdo et Meier 2014, 14). En ce sens, les catégories de Pitkin ne sont plus mutuellement exclusives puisqu'un représentant « acting for » peut également incarner des fonctions de « standing for ».

Sans remettre en question la compréhension théorique des représentations symboliques offerte par Pitkin, d'autres auteurs tels que Pierre Bourdieu (2005 [1970]) et Liz Bondi (1997) , s'éloignent de l'idée d'un symbole comme simple icône afin d'y inclure les différentes formes de langages standardisés. À ce propos, Bondi (1997), se basant sur les théories de Lacan et Freud, conçoit le langage comme une construction essentielle à la vie en communauté, mais également comme étant enracinée dans une

relation hiérarchique de pouvoir plaçant le masculin au-dessus du féminin, rendant les relations de genre intrinsèque à la symbolique linguistique.

Dans cet ordre d'idée, et en prenant en considération les travaux de Pitkin, la présente étude adoptera une vision des représentations symboliques en s'appuyant sur la compréhension du concept de représentation symbolique offerte par Lombardo et Meier (2014) et en y incluant les formes de langage telles que mises en relation avec les relations de genre selon Bondi (1997). Cette approche permettra d'exposer plus en profondeur les différentes interactions entre genre, race et représentations symboliques dans un contexte social dominé par un mode de vie patriarco-capitaliste colonial.

La construction de représentations symboliques : un guide d'instructions

Bien que les auteurs présentés précédemment diffèrent dans leur compréhension des types de représentation, Pitkin (1967), Lombardo et Meier (2014) comprennent le processus de création et d'intégration des symboles à la société de manière similaire. Dans un premier temps, les trois auteurs sont très clairs sur le *modus operandi* des symboles. Ceux-ci tirent leur pouvoir de croyances, mythes et répétitions soumises aux groupes sociaux : « The connection between symbol and response is a matter of habit and social practice ingrained in norms and values » (Lombardo et Meier 2014, 4). L'analyse des représentations symboliques devient donc plus importante pour la compréhension des messages qu'elles invoquent que pour l'image qu'elles projettent.

Afin de mieux comprendre le processus fonctionnel des symboles, Lombardo et Meier (2014), se basant sur les écrits de Pitkin, présentent le mode de fonctionnement des symboles dans un schéma relationnel à trois acteurs : le représenté, le représentant et le public. Dans ce schéma relationnel, les auteurs jumèlent le représentant et son fabricant dans une même catégorie. Toutefois, il est parfois possible de voir quatre acteurs distincts occuper les positions nécessaires à la représentation symbolique. Par exemple, en contexte colonial canadien, les représentations symboliques de la princesse autochtone

(représentante) sont construites par les autorités coloniales (fabricants) afin de représenter les femmes autochtones (représentées) et sont destinées à un public euro-américain. Dans cette perspective, il semble important d'exposer les différents acteurs de la représentation symbolique comme n'étant pas mutuellement exclusifs.

Le fabricant:

Pitkin(1967), Lombardo et Meier (2010) conçoivent tous trois les symboles comme des constructions arbitraires développées par des individus ou groupes afin de faciliter l'identification et la catégorisation d'autres individus en opposition à eux-mêmes. Les fabricants de symboles sont donc des ingénieurs d'émotions, dont le but est d'instaurer une certaine homogénéité dans le comportement des individus membre d'un groupe déterminé (Pitkin 1967, 110; Lombardo et Meier 2014, 30). Ils utilisent les normes, rituels, et règles sociales du groupe désigné comme public pour susciter des changements ou des conflits ou encore pour maintenir le statu quo (Lombardo et Meier 2014, 153). En somme, les fabricants de symboles sont généralement des acteurs avec des agendas particuliers impliqués dans la définition des marqueurs identitaires du « nous » et du « eux ».

Bien qu'il y ait souvent une compréhension dominante d'un symbole donné dans un groupe social déterminé, par exemple le symbole de la Squaw représentant les femmes autochtones comme femmes « sauvages » dans la société nord-américaine. Lombardo et Meier (2014, 144) rappellent que la scène sociale peut abriter plusieurs fabricants de symboles aux agendas divers. Ceux-ci s'affrontent afin d'imposer une signification particulière à un même symbole. Pour reprendre l'exemple symbolique de la Squaw, plusieurs groupes autochtones nord-américains se rejoignent dans un mouvement de réappropriation du symbole afin de le redéfinir selon ses significations initiales désignant l'appareil génital féminin. Ce processus contestataire qui sera mis en lumière au chapitre trois permet de souligner les différents rapports de force qui cohabitent dans le processus de fabrication des symboles. Ainsi, les fabricants de symboles peuvent être compris comme des chefs d'orchestre manipulant les perceptions que les différents membres de différents groupes sociaux auront d'eux-mêmes par rapport aux autres.

Le représentant : un outil de travail

Le représentant est ici compris comme le symbole porteur de représentation. Il s'agit de la création du fabricant par laquelle ce dernier communiquera un message particulier à un groupe déterminé. Pierre Bourdieu (2014 [1991], 205; *guillemets originaux*) perçoit ainsi les symboles comme « les instruments par excellence de " l'intégration sociale " : en tant qu'instrument de connaissance et de communication ». Suivant le même raisonnement, Benedict Anderson, dans son ouvrage *Imagined Communities* (2006 [1983], 36), souligne l'importance de l'écriture standardisée dans la popularisation et la solidification du nationalisme : « print-capitalism made it possible for rapidly growing numbers of people to think about themselves, and relate themselves to others, in profoundly new ways ». L'écriture standardisée devient ainsi un symbole de cohésion sociale puisqu'il peut être produit et reproduit sans limites tout en maintenant une signification particulière uniquement comprise par ceux appartenant aux groupes sociaux pour qui ils ont été publiés.

À ce propos, Armstrong et Bernstein (2008, 83) présentent le modème de représentation symbolique comme un outil de catégorisation justifiant les distinctions entre groupes d'individus: « This ongoing creation of people who fit into categories serves as evidence of the naturalness of the classification system, and thus justifies further subjection of individuals to the practices creating the inhabitants of the categories ». Le représentant doit donc être compris comme un outil facilitant la catégorisation des individus selon divers critères arbitrairement sélectionnés selon le climat sociopolitique du moment. Suivant ce raisonnement, Lombardo et Meier (2014) soulignent que les symboles sont de peu d'intérêt lorsqu'étudiés à l'extérieur du contexte sociohistorique dans lequel ils prennent vie. Ainsi, le représentant sans représenté, fabricant ou public n'est rien d'autre qu'une image sans définition ou identité.

Le représenté : agent de la représentation

En situation de représentation symbolique identitaire, le représenté correspond à un groupe identitaire dominant ou marginalisé, identifié comme endossant certaines caractéristiques particulières au travers d'un symbole déterminé. Alors que les symboles peuvent être considérés comme des outils de différenciation entre différents groupes sociaux, Lombardo et Meier (2014, 32) rappellent qu'ils ont un effet sur les définitions externes et internes du groupe. C'est-à-dire que les symboles érigent des frontières qui permettent d'identifier qui est inclus et qui est exclu d'une catégorie identitaire déterminée. Plus spécifiquement, Bourdieu (2014 [1991], 181) souligne que les frontières servent également à maintenir les individus à l'intérieur ou à l'extérieur des catégories auxquelles ils sont associés : « [c]'est aussi la fonction de toutes frontières magiques - qu'ils s'agisse de la frontière entre masculin et féminin, ou entre les élus et les exclus du système scolaire - que d'empêcher ceux qui sont à l'intérieur, du bon côté de la ligne, d'en sortir, de déroger, de se déclasser. »

En ce sens, les symboles imbus de leur signification dictent aux représentés quelles fonctions ils peuvent endosser au sein de la communauté. Par exemple, les genres sont utilisés comme symboles dans le but d'attribuer des rôles et des tâches spécifiques aux membres de la collectivité; les hommes comme défenseurs de la nation, et les femmes comme organe reproducteur biologique et social (Lombardo et Meier 2014, 24). En conséquence, les symboles contribuent à modifier la manière dont les membres d'un groupe identitaire interagissent entre eux et avec les autres. Les rôles et comportements qu'ils suggèrent sont assimilés et reproduits par les membres de la communauté comme définitifs de leur identité (Lombardo et Meier 2014, 136).

Le public : récepteur et reproducteur

Le public prend la forme du groupe social pour qui la représentation symbolique a été construite. Dans certains cas, comme le démontrent Lombardo et Meier (2014) la représentation a été conçue afin que les membres d'un groupe puissent définir leur identité et leur personnalité propre. Ils sont donc à la fois le public et le groupe représenté par ce symbole. Dans d'autres cas, les représentations symboliques identitaires sont

construites afin d'identifier ceux et celles qui sont exclus du groupe dominant. Ce sont les membres du public qui sont entraînés à reconnaître une signification particulière dans un symbole au moyen de l'éducation et de la répétition. La connexion entre un symbole et la réponse du public qui y est associé est une question de pratiques sociales implantées dans les normes et les valeurs du groupe pour lequel le symbole représente quelque chose (Lombardo et Meier 2014, 15).

De plus, Pitkin (1967, 108) souligne l'importance de la reconnaissance du public afin de mesurer l'efficacité d'un symbole. En effet, la représentation n'existe que si les individus membres du public y croient. C'est-à-dire, comme renchérit Bourdieu (2014 [1991], 173), que les limites de la représentation symbolique résident dans la reconnaissance qui lui est attribuée : « L'efficacité symbolique de mots ne s'exerce jamais que dans la mesure où celui qui l'exerce comme fondé à l'exercer ou, ce qui revient au même, s'oublie et s'ignore, en s'y soumettant, comme ayant contribué, par la reconnaissance qu'il lui accorde, à la fonder ».

Toutefois, la reconnaissance de la signification accordée à un symbole peut se faire par l'assimilation du comportement dont il fait la promotion, ou par la contestation de sa signification. En effet, la contestation, tout comme l'acceptation, nourrit le pouvoir de signification du symbole. Alors que l'acceptation encourage le statu quo, la contestation remet en question les rapports de pouvoirs cachés derrière la construction des significations initialement popularisées, permettant d'ouvrir un espace pour la redéfinition symbolique.

Les stéréotypes

La compréhension de la représentation symbolique offerte dans ce travail a jusqu'ici été essentiellement inspirée des travaux d'Hanna Pitkin (1967; 1969). Toutefois, afin de mieux comprendre la relation qu'entretiennent les femmes autochtones et les médias, il est pertinent d'aller au-delà des théories de la représentation et de s'intéresser à

la relation entre représentation symbolique et stéréotypes. Bien que plusieurs auteurs (Gaborit 2009, 18; Jonas et Séhili 2009, 293-294; Détrez et Simon 2006; McGarthy, Yzerbyt et Spears 2002) semblent s'accorder sur la singularité et la particularité des stéréotypes, il semble également que ceux-ci ne puissent être totalement abordés en dehors de la représentation.

La littérature sur les stéréotypes étant vaste, il existe plusieurs interprétations définissant les fonctions et répercussions reliées au concept. Pour Gaborit (2009, 15) et Brown (1995), les stéréotypes doivent strictement être compris comme « l'action par laquelle une personne est associée à une catégorie particulière ». En contrepartie, d'autres auteurs tels que Leyens, Yzerbyt et Schadron (1996) et Jonas et Séhili (2009, 280) proposent que « les stéréotypes [soient] des croyances partagées, souvent simplifiées ou déformées, concernant les caractéristiques personnelles, généralement des traits de personnalités, mais souvent aussi des comportements d'un groupe de personnes. » Alors que pour Allport (1954, 191; *italique original*), « *a stereotype is an exaggerated belief associated with a category. Its function is to justify (rationalize) our conduct in relation to that category* ». De manière générale, les auteurs semblent d'accord sur les fonctions et actions des stéréotypes. Selon les définitions proposées par Leyens, Yzerbyt et Schadron (1996), Jonas et Séhili (2009) et Allport (1954), ils correspondent à des catégories sociales aux caractéristiques simplifiées et amplifiées dont le but est d'influencer la compréhension que les individus ont de leur identité et de celle des autres.

À la lumière de ces définitions, Jonas et Séhili (2009, 293) soulignent l'importance de comprendre les stéréotypes comme des éléments de jeux de pouvoir et de dominations qui permettent à un groupe d'exercer un certain contrôle idéologique sur un autre. En tant qu'outils de catégorisation sociale simplificatrice de la réalité, les stéréotypes contribuent à solidifier les frontières entre catégories sociales. Pascaline Gaborit (2009, 17) souligne en ce sens la nécessité des stéréotypes au fonctionnement du monde moderne. Ceux-ci permettent de fournir des éléments nécessaires à la différenciation et l'identification des individus. Bien qu'ils soient souvent perçus comme négatifs, Gaborit (2009, 17) considère que les stéréotypes sont essentiels à la

compréhension humaine et que leur connotation négative est le fruit de manipulations des rapports de pouvoirs.

En contrepartie, Jonas et Séhili (2009), sans contredire Gaborit (2009), soulignent que les stéréotypes ont pour fonction de simplifier la réalité, effaçant du même coup la multiplicité et la complexité des facteurs réels formant l'identité d'un individu ou d'un groupe. « Dans la mesure où le stéréotype relève d'un processus de catégorisation et de généralisation, il simplifie et élague le réel; il peut ainsi favoriser une vision schématique et déformée de l'autre qui entraîne des préjugés. Stéréotyper un groupe peut également affecter la manière dont la société le perçoit et changer les attentes qu'elle en a » (Jonas et Séhili 2009, 281). Les conséquences de cette simplification doivent donc être comprises dans un rapport de force avantageant le groupe contrôlant la narrative identitaire.

À la lumière de ces observations, force est de constater qu'il existe plusieurs similarités entre les stéréotypes tels que décrits par Gaborit (2009), Jonas et Séhili (2009) et la représentation symbolique telle que présentée par Pitkin (1967), Lombardo et Meier (2014). En effet, la représentation symbolique, tout comme les stéréotypes, semble prendre forme dans les croyances, mythes et répétitions intégrés dans l'esprit des individus afin de leur offrir une compréhension simplifiée de la réalité. Toutefois, alors que les représentations symboliques n'ont pour strict mandat que de rendre présent une idée ou un concept ne pouvant être physiquement présent (Pitkin 1967), les stéréotypes ont davantage pour fonction de fournir des outils de classification des individus entre divers groupes identitaires. Ainsi, Jonas et Séhili (2009, 289) expliquent que : « Dans la mesure où un stéréotype entre en action quand, et seulement si, la catégorie est chargée avec l'image et les préjugés que le sens commun lui attribue », les symboles peuvent être compris comme des outils de propagation auxquels sont associés des stéréotypes afin de faciliter leur compréhension et diffusion dans les diverses sphères de la société. De manière générale, les stéréotypes deviennent des idées généralisées imbues d'une vision particulière du monde associées à un symbole désignant un groupe d'individus.

Portées et limites de la représentation symbolique

Les Avantages

Le concept de représentation symbolique compris en relation directe avec les stéréotypes semble être inévitable dans la société actuelle. Tel qu'évoqué précédemment, les symboles sont essentiels à la vie moderne (Gaborit, 2009; McGarty, Yzerbyt et Spears, 2002). En ce sens, les représentations symboliques offrent plusieurs avantages à notre compréhension du monde : ils permettent de définir et de catégoriser les différents groupes identitaires et sociaux ; ils permettent aux individus de ressentir un sentiment d'appartenance face à un groupe ; ils permettent d'expliquer une vision du monde et ils facilitent la compréhension des « autres » et de soi-même.

Plus précisément, Lombardo et Meier (2014, 23) ainsi que Parkinson (2009) rappellent que « les représentations symboliques abordées dans l'espace public sont généralement hautement sélectives quant au sujet et à la façon dont ils sont abordés. Ces représentations sont importantes parce qu'elles servent à définir les contours et les limites du *demos* ». Ces catégorisations offrent une meilleure explication d'une vision particulière du monde, elles sont également centrales dans la définition et l'unification de l'esprit national en ce qu'elles permettent d'assurer une certaine cohésion sociale sur un territoire donné.

En effet, sans aborder en profondeur la question des symboles dans leurs études du nationalisme, Eric Hobsbawm (2013 [1983]) et Benedict Anderson (2006 [1983]) soulignent leur essentialité dans la création d'une communauté imaginée, et de traditions nationales servant de marqueurs dans la définition des groupes les uns par rapport aux autres. Dans le même ordre d'idée, McGarty, Yzerbyt et Spears (2002) font écho à Gaborit (2009) pour souligner le caractère essentiel des symboles dans l'identification sociale. Les auteurs expliquent que les individus ont des capacités limitées qui rendent difficiles, voire impossible le traitement de toute l'information qu'ils reçoivent. Ainsi, la catégorisation d'individus en groupes permet à ceux-ci d'économiser de l'énergie et d'accélérer leur réponse à certains stimulus : « treating people as group members saves

energy because it means that we can ignore all of the diverse and detailed information that is associated with individuals » (McGarty, Yzerbyt et Spears 2002, 4)

De plus, comme le soulignent Lombardo et Meier (2014) ainsi que Parkinson (2009), les symboles peuvent être activés à l'aide de significations différentes selon l'espace-temps dans lequel ils sont invoqués. Ainsi, en analysant les significations attachées à un symbole donné dans un contexte sociohistorique particulier, il est possible de voir se dessiner des courants idéologiques dominants pouvant contribuer à l'explication de phénomènes socio-politiques particuliers. Par exemple, John Parkinson (2009, 8) utilise l'exemple de l'aéroport Tempelhof⁴, en Allemagne, pour expliquer comment un symbole organique⁵ peut être réassigné selon différentes significations afin d'être compris comme un symbole de courage, de résistance et d'unification.

Les limites

En contrepartie, bien qu'elles soient essentielles à notre compréhension de l'ordre mondial, les représentations symboliques contribuent à l'affirmation de frontières entre groupes sociaux. Comme l'explique Parkinson (2009, 10; italique original) « [representations] are also symbols of who constitutes the nation, who is recognised as being part of the demos and *who* is not ». Ces frontières entre groupes sociaux encouragent une définition du « soi » par rapport à « l'autre » pouvant entraîner une généralisation et une simplification des caractéristiques identitaires attribuées aux individus appartenant à d'autres groupes que le sien. De plus, Lombardo et Meier (2014, 24-25) ainsi que McClintock (1995, 354), soulignent en ajoutant la notion de genre au nationalisme que les représentations nationales permettent non seulement de définir quelles femmes et quels hommes font partie du groupe social, mais également le rôle que ceux-ci doivent jouer à l'intérieur de la Nation : « gender difference between women and

⁴ L'aéroport de Tempelhof fut construit en 1936 par un architecte subventionné par le III^e Reich. Il joua un rôle central dans l'élaboration du pont aérien qui assurait le ravitaillement de Berlin en 1948-1949. (Parkinson 2009, 8)

⁵ Parkinson (2009) ne définit pas explicitement ce qu'il entend par villes ou symboles organiques, mais il semble insinuer qu'ils s'agit de villes et symboles qui ont été créés de manière « naturelle » sans avoir été ingénieusement planifiés pour être développés dans la forme qu'elles et ils ont.

men serves to symbolically define the limits of national difference and power between them ».

Suivant ce raisonnement, Elizabeth Armstrong et Mary Bernstein (2008, 83) soulignent les dangers relatifs à la catégorisation systémique des individus. En effet, les distinctions créées par la catégorisation identitaire entraînent des conséquences directes sur le comportement des individus : « They determine how people are treated, the allocation of resources, and forms of regulations [...] By subjecting bodies to particular social practices, the kind of people categories presuppose are produced » (Armstrong et Bernstein 2008, 83). Ainsi, les représentations symboliques servent également d'outils de discrimination sociale, permettant de justifier qui a droit à certains privilèges et qui n'y a pas droit. Dans la même lignée, Jonas et Séhili (2009, 280) soulignent que la catégorisation entraînée par la représentation symbolique conduit à une hiérarchisation et une opposition entre groupes d'individus. Ainsi, en contexte de discrimination selon le genre, les femmes se voient subordonnées aux hommes et sont souvent décrites en opposition à ceux-ci. À ce propos, McGarty, Yzerbyt et Spears (2002, 6) s'entendent avec Jonas et Séhili (2009) pour exposer une tendance des individus à endosser des caractéristiques stéréotypées définissant leur groupe social : « Group members engage in processes of differentiation to make their groups distinctive from other groups, but they also engage in processes of social influence within groups so that their members become more similar to each other on relevant dimensions. » Ainsi, les représentations symboliques contribuent à figer les frontières entre groupes identitaires tout en figeant les rôles, aptitudes et habitudes qu'un individu peut endosser à l'intérieur d'un groupe, diminuant par le fait même l'agentivité reliée au développement des personnalités propre à chacun.

Dans le même esprit, Parkinson (2009) souligne la difficulté pour les représentations symboliques nationales d'inclure l'ensemble des communautés évoluant sur son territoire dans l'aménagement de monuments ayant pour but de représenter l'identité nationale. Dans son analyse des espaces publics comme espace de représentation symbolique, l'auteur explique comment malgré un désir délibéré de

construire les institutions fédérales canadiennes de la capitale de manière à inspirer « la dignité, la stabilité et le bon goût des citoyen-nes canadien-nes » (Parkinson 2009, 3-traduction personnelle), ceux-ci peinent à inclure plusieurs groupes identitaires vivant sur le territoire assigné au Canada:

It is also not the case that every member of the state is included in quite the same way. One of the most striking absence in these cities is of native iconography. This is particularly noticeable in Ottawa, where not only is there little sign of the aboriginal Algonquin people, even the province of Nunavut, created in 1999, is almost entirely absent from official buildings, statues and memorials. One finds First Nation art in specialist and souvenir store, but not inscribed in the fabric of Ottawa itself, except in the occasional flag and banner. (Parkinson 2009, 6)

Dans cette analyse, Parkinson (2009) cherche à démontrer que les symboles d'identification nationale rendent difficile la conciliation de plusieurs groupes identitaires partageant un même territoire. Par conséquent, la représentation symbolique devient particulièrement importante dans l'analyse des rapports qu'entretiennent les groupes sociaux partageant un même espace. Ces représentations qui s'exposent comme porte-étendards de ce qui est considéré comme « normal » et « anormal » par le groupe social dominant créent ainsi des critères de sélection permettant l'adhésion ou le rejet d'un individu à un groupe.

En résumé, la représentation symbolique est particulière dans sa capacité à influencer les idées et comportements des individus. Bien qu'essentielle à notre compréhension du monde, elle est également responsable de la manière dont nous percevons les autres et nous-même. Dans cet ordre d'idée, le rôle du fabricant de symboles est central afin de déterminer l'attitude qu'adoptera un groupe par rapport à un autre. Toutefois, lorsque plusieurs significations s'affrontent, un espace de contestation se crée et les rapports de pouvoir à la base de l'ingénierie des symboles sont exposés. La relation qu'entretient le symbole avec la violence est donc intrinsèquement liée aux significations attachées à ceux-ci et aux rapports de pouvoirs menant à leur construction.

Violence : Au-delà des coups

Il a été établi que la représentation symbolique est un outil de manipulation identitaire qui permet l'inclusion et l'exclusion de certains individus du groupe dominant. Dans cet ordre d'idée, la représentation symbolique n'a de pouvoir que si sa signification est reconnue par un groupe d'individus déterminé et perçu comme distinct des autres (2014 [1991], 173).

Néanmoins, tout comme la représentation, la violence est un concept complexe aux multiples facettes. À ce propos, Slavoj Žižek (2008, 1), dans son livre *Violence : Six Sideways Reflections*, rappelle que la violence est souvent comprise comme se limitant aux actes physiques entraînant des blessures à autrui. Or Žižek insiste sur la multiplicité des formes de violence. Dans cet ordre d'idée, Thomas Blume (1996, 1) définit la violence comme « a socially defined category of activities that share some common features ». Alors que pour Graham Matthews et Sam Goodman (2013, 2-3), « Despite an assumed, almost self-evident core, “violence” as a term is ambiguous and its usage is in many ways moulded by different people as well as by different social scientists to describe a whole range of events, feelings and harm ». En somme, Blume, Žižek, Matthews et Goodman considèrent que les définitions de la violence devraient être comprises comme fluides plutôt que rigides, puisqu'elles sont engagées dans une relation continue avec un ensemble varié d'identités, d'attitudes et de représentations. À l'instar de la représentation, la violence, devrait donc être considérée comme une catégorie mutable qui peut être modifiée au travers de l'évolution du contexte social, culturel et politique (Matthews et Goodman 2013, 3).

Bien que les auteurs s'entendent pour dire que la violence s'étend au-delà des blessures physiques et psychologiques « facilement » observables, plusieurs définitions de la violence se limitent à ces aspects du concept. À ce propos, l'Organisation mondiale de la Santé en propose la définition suivante :

[L']utilisation intentionnelle de la force physique, de menaces à l'encontre des autres ou de soi-même, contre un groupe ou une communauté, qui entraîne ou risque fortement d'entraîner un

traumatisme, des dommages psychologiques, des problèmes de développement ou un décès (OMS | Violence 2015).

Cette définition de la violence comporte certains avantages et inconvénients. Tout d'abord, elle est limitative puisqu'elle réfère uniquement à l'utilisation de la force ou de menaces intentionnelle, sans considération pour la violence non intentionnelle ou indirecte (i.e. violence occasionnée par la normalisation de certaines idées ou comportements). De l'autre côté, l'OMS explique bien ce qui rend une action ou une idée violente; c'est-à-dire les conséquences qu'elle entraîne, ou risque d'entraîner sur nous-mêmes et sur autrui. À cet effet, la représentation symbolique au sens large ne partage que peu de caractéristiques communes avec la violence directe et intentionnelle. Toutefois, son caractère socialement construit la rapproche grandement des formes de violences mises en lumière par Žižek, Blume, Matthews et Goodman.

Pour mieux comprendre les multiples facettes de la violence, Slavoj Žižek (2008) propose de subdiviser ce concept en deux grandes catégories : la violence subjective et la violence objective. La violence subjective prend forme par rapport à un « niveau 0 de non-violence », c'est-à-dire quelque chose qui est généralement considéré comme non-violent, par rapport à quelque chose qui est généralement socialement considéré comme violent; un coup de poing, par exemple, serait considéré comme quelque chose de violent. La violence objective est comprise comme la violence inhérente à l'état « normal » des choses (Žižek 2008, 1). Elle réside dans l'existence même de cette chose normalement considérée comme « non-violente ». Par exemple, les rôles sociaux de mère et de père encourageant certains comportements, tels que le mariage hétérosexuel, ne sont pas généralement compris comme violents. Toutefois, en imposant une vision particulière et limitative des comportements acceptables pour une mère et un père, ces rôles sociaux deviennent des symboles violents puisqu'ils établissent les barrières de ce qui doit et ne doit pas être considéré comme un comportement normal. C'est donc dans cette normalisation des rôles sociaux prédéterminés selon le sexe que la violence objective prend forme.

La violence symbolique : un cheval de Troie

Alors que Žižek (2008) divise principalement la violence entre celle socialement acceptée comme telle et celle qui réside dans la « normalité » des construits sociaux, il emboîte également le pas à Pierre Bourdieu (2005 [1970]) dans le but d’approfondir le concept de violence symbolique. Cette dernière est définie par Bourdieu (2005 [1970], 18; *italique original*) comme « *tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, i.e. proprement symbolique, à ces rapports de force* ». Ainsi, le symbole n’est pas seulement représentation, il est également violence. Catégorisant la violence symbolique comme une sous-catégorie de la violence objective, les deux auteurs considèrent qu’elle prend forme dans le langage et les différentes formes de communications. En effet, comme Žižek, Bourdieu comprend la représentation symbolique comme une construction du langage. De manière plus spécifique, Bourdieu (2005 [1970], 19, *italique original*) la situe dans l’action pédagogique (AP) qu’il décrit comme étant « *objectivement une violence symbolique en tant qu’imposition, par un pouvoir arbitraire, d’un arbitraire culturel.* » Cela signifie qu’elle prend sa forme et tire son autorité du système d’enseignement qui permet de « reproduire l’arbitraire culturel des classes dominantes ou des classes dominées » au sein d’un groupe ou d’une société donnée (Bourdieu 2005 [1970], 20).

Généralement, la technique par laquelle un savoir est enseigné ou communiqué aux différents membres d’un groupe correspond au vecteur principal de la violence symbolique en ce qu’il utilise un statut autoritaire dans le but d’imposer des caractéristiques particulières à la culture qui définit un groupe particulier. Ainsi les symboles, par le biais de l’enseignement, permettent le maintien des catégories sociales qui hiérarchisent les différents groupes sociaux partageant un même territoire.

Dans le même ordre d’idée, la violence objective est décrite par Žižek (2008, 1) comme « *the often catastrophic consequences of the smooth functioning of our economic and political systems* », c’est-à-dire une forme de violence rendue plus forte à l’aide des

normes et pratiques instaurées dans notre mode de vie par les institutions sociopolitiques patriarcales. Il s'agit donc d'une forme de violence sournoise puisqu'elle réside au sein même de ce qui n'est pas considéré comme violent, et par le fait même de ce qui est socialement considéré comme normal. À ce propos, Žižek (2008) met en garde face à la tentation de définir la violence de manière à présenter une « bonne » et une « mauvaise » forme de violence : « the moment we claim to be able to distinguish “good” violence from “bad”, we lose the proper use of the word [...] as soon as we claim to be developing criteria by which to define a supposedly “good” violence, each of us will find it easy to make use of these in order to justify our own acts of violence. » (Slavoj Žižek 2008, 62). Par cette réflexion, Žižek met en garde contre la facilité de la classification binaire, expliquant que l'excuse de l'utilisation de la violence « pour le bien » (de tous ou d'un seul) n'est qu'un outil de banalisation de la violence qui a pour fonction de la blanchir de son caractère péjoratif dans le but de justifier son utilisation. Par exemple, le monopole de la violence légitime par les représentants de l'autorité gouvernementale a pour but de légitimer le recours à la violence par le biais de l'armée et des forces policières tout en délégitimant la violence orchestrée par d'autres acteurs de la société. Toutefois, même si la violence des forces armées est socialement considérée comme légitime, elle demeure violente et par conséquent, selon Žižek, elle ne peut être définie comme « bonne ».

Pour renchérir ce propos, Bourdieu (2005 [1970], 22) explique que « la force symbolique d'une instance pédagogique se définit par son poids dans la structure des rapports de force et des rapports symboliques [...] C'est par la médiation de cet effet de domination que les différentes AP qui s'exercent dans les différents groupes ou classes collaborent objectivement et indirectement à la domination des classes dominantes ». En d'autres mots, la signification des symboles popularisés par le groupe dominant est retransmise au moyen de l'éducation au sein des groupes dominés, ce qui permet au premier groupe d'asseoir son autorité sur les autres sans avoir besoin de recourir à la violence directe.

En somme, Žižek et Bourdieu présentent tous deux la violence symbolique comme une violence objective qui réside dans la construction sociale des perceptions. Ces constructions sont pour Bourdieu le fruit d'une approche pédagogique qui permet la transmission et le maintien de certaines normes, idées et valeurs. Dans cet ordre d'idée, la représentation symbolique – dont la particularité principale est d'influencer les idées ou comportements des individus en fonction du message qu'elle transporte – est violence puisqu'elle opère de manière « *à imposer des significations comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force* » (Bourdieu, 2005 [1970], 18). Ainsi, la représentation symbolique devient un outil de légitimation de la violence en contribuant à la normalisation de comportement ou d'idées discriminatoires. Par exemple, le symbole de la « Squaw », qui sera analysé en détail au prochain chapitre, normalise l'idée selon laquelle les femmes autochtones sont sans valeur, ce qui a pour conséquence de catégoriser automatiquement l'ensemble des femmes autochtones dans une même catégorie qui est distincte et inférieure au reste de la population canadienne.

Comme mentionné précédemment, le message attaché au symbole encourage le public devant qui la représentation est faite à adopter un comportement particulier, ce qui implique de ressentir une émotion particulière face au sujet exposé (Lombardo et Meier 2014, 21). Ainsi, quand le symbole de la Squaw est associé aux femmes autochtones, il encourage le public récepteur du symbole à adopter un comportement désintéressé ou intolérant face à ces femmes. La représentation symbolique est ici violente par sa tendance à uniformiser et stéréotyper son sujet de manière à ce que le public s'attende à ce que le sujet de la représentation agisse exactement comme la représentation symbolique qui leur a été présentée. En conséquence, ce symbole opère de manière à « *imposer des significations comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force* » (Bourdieu, 2005 [1970], 18), c'est-à-dire les rapports de force instaurés par le colonialisme et le patriarcat.

Conclusion

La violence envers les femmes et les filles : Au-delà de l'objectivité

En 2006, l'Assemblée générale des Nations Unies conclut que la violence envers les femmes et les filles correspond à l'une des formes de violence les plus répandues dans le monde :

Violence against women and girls is one of the most systematic and widespread human rights violations. It is rooted in gendered social structures rather than individual and random acts; it cuts across age, socio-economic, educational and geographic boundaries; affects all societies; and is a major obstacle to ending gender inequality and discrimination globally (UN WOMEN 2013, 2).

Cette affirmation est un exemple frappant de la normalisation de la violence. En effet, en plaçant la source de cette violence dans les structures sociales de genre, l'ONU reconnaît l'importance des symboles dans le processus de normalisation d'idées et de comportements. Dans cet ordre d'idée, les représentations sont importantes puisqu'elles permettent la définition du *Demos* et permettent donc d'établir les critères d'adhésion à la communauté (Lombardo et Meier 2014, 23).

Par conséquent, le monde dans lequel évoluent les différents groupes sociaux est saturé de signes, de symboles, d'images et d'histoires qui projettent leur message au travers d'approches pédagogiques variées, telles que les transmissions médiatiques, ce qui permet le maintien des normes actuelles comme les différents niveaux de relations sociales⁶ (Spencer 2014, XVIII). L'ensemble des représentations projetées par les groupes médiatiques de masse, les médias sociaux, les organisations publiques ou même celles entretenues lors de conversations de tous les jours opère de manière à réaffirmer ces normes culturelles. Par conséquent, les représentations définissent et normalisent des rôles sociaux pour les genres qui sont par la suite assimilés par les individus membres du groupe. Ces comportements influencent les relations hiérarchiques qu'entretiennent les membres de la communauté les uns avec les autres et dictent aux membres des groupes quels comportements adopter (Lombardo et Meier 2014, 35; Spencer 2014). Toutefois, la

⁶ Spencer (2014) considère les niveaux de relations sociales comme les strates socio-économiques auxquelles s'identifient les individus d'un groupe. Par exemple : Femme de la classe moyenne, Homme pauvre, Femme autochtone etc.

représentation symbolique reste malléable, c'est-à-dire qu'elle peut être activée, désactivée, modifiée, amplifiée ou minimalisée selon les conditions socioéconomiques et les besoins du groupe dominant.

Plusieurs auteurs tels que Berns (2001), Lombardo et Meier (2014) et Garcia-Del Moral (2011) affirment que le monde actuel est dominé par un système capitaliste patriarcal dans lequel les représentations symboliques présentent les relations entre genres dans une dynamique binaire, au sein de laquelle le genre masculin est dominant et où le genre féminin est « soumis » au genre masculin ou « dépendant » de ce dernier. Par conséquent, la violence envers les femmes ne se résume pas seulement à une violence physique et directe, mais prend également forme dans la structure politico-sociale qui forge et limite les rôles sociaux des femmes et des hommes. Il s'agit d'une forme de violence plus subtile et plus puissante que la violence subjective puisqu'elle force les femmes et les filles à endosser un rôle particulier, prédéfini et inférieur à celui de leurs homologues masculins. La problématique de la violence réside dans la définition des positions sociales des femmes et des hommes et dans le pouvoir hiérarchique qu'ils possèdent à l'intérieur de la société (Lombardo et Meier 2014, 24).

Cette définition des positions sociales entraîne une relation particulière entre ceux qui acceptent, consciemment ou non, de se conformer aux normes sociales et ceux qui, volontairement ou non, en dévient. Ainsi, la violence symbolique prend sa forme au travers de la représentation du rôle de « l'autre » dans la société. Cet « autre » est défini par les normes du système dominant, lequel, comme il a été mentionné précédemment, est un système colonial et patriarcal. Toutefois, en imposant des rôles sociaux aux femmes, ces représentations symboliques imposent également un rôle particulier aux hommes. Ainsi, en se référant à la définition de Bourdieu, ceux-ci, dominants qu'ils puissent être au sein du système, n'échappent pas pour autant à la violence symbolique.

Chapitre 2

Médias et représentation

Les médias de masse et la violence symbolique

Les balises théoriques mises en place au premier chapitre ont permis d'exposer l'étroite relation qu'entretiennent la représentation symbolique et la violence. En exposant les mécanismes de fonctionnement de la représentation, il a été possible de déterminer que la violence est intrinsèque à celles-ci. Les travaux de Pierre Bourdieu (1970; 1991) ont d'ailleurs permis de mettre en lumière les rapports de force, habituellement cachés, qui dirigent le processus de création et de popularisation de représentations symboliques, c'est-à-dire les structures rigides et bien intégrées dans la société occidentale que sont le capitalisme, le patriarcat et le colonialisme.

Toutefois, peu d'attention a jusqu'ici été portée au processus de diffusion des représentations symboliques et les conséquences engendrées par celui-ci dans la vie courante. Dans cet ordre d'idée, Berns (2001) et Kellner (1995) considèrent tous deux que les médias jouent un rôle prédominant dans la diffusion des symboles au public. Suivant cette logique, Kellner (1995) suggère que les médias sont en grande partie responsables de l'attitude que le public développera envers à un sujet particulier. « The media culture “helps shape everyday life, influencing how people think and behave, how they see themselves and other people, and how they construct their identities” » (Kellner 1995, 2). En conséquence, les représentations symboliques diffusées par les médias ont donc un impact important sur la vie des individus qui y sont exposés puisqu'ils contribuent à former les « attentes sociales » qui gouvernent les interactions sociales (Berns 2001, 263). Les médias deviennent donc des vecteurs idéaux afin de diffuser rapidement et largement des idées standardisées et simplifiées à un public prédéterminé.

Étant donné la multiplicité des conséquences engendrées par cette influence médiatique, le présent chapitre aura pour but de mettre en relief les différentes représentations des peuples autochtones offertes par les médias de masse afin d'offrir une

explication quant à la violence symbolique vécue par ces populations au Canada et plus largement en Amérique du Nord. Après avoir proposé une définition des médias de masse, une première partie sera consacrée à souligner la relation entre représentation et violence dans le but de démontrer comment la violence peut être intrinsèque à la représentation dans un contexte médiatique. Ensuite, un deuxième segment aura pour but d'analyser les principaux symboles et stéréotypes utilisés par les médias de masse pour représenter les femmes autochtones. Finalement, une dernière section mettra en relation les mécanismes systémiques de représentation médiatique et les taux élevés de crimes violents dont sont victimes les femmes autochtones au Canada.

Médias et médias de masse : quelle différence?

« Médias » est un terme vague pouvant englober une très large portion des formes de communications à notre disposition. Le dictionnaire Larousse en offre la définition suivante : « Procédé permettant la distribution, la diffusion ou la communication d'œuvres, de documents, ou de messages sonores ou audiovisuels » (Larousse 2017). Toutefois, tous les médias n'ont pas la même portée ou le même effet. Dans le but de mieux différencier les médias de masse d'autres formes médiatiques, Douglas Kellner (1995, 1) suggère que la « culture médiatique » consiste en une industrie de la culture construite selon le modèle de la production de masse :

Media culture is industrial culture, organized on the model of mass production and is produced for a mass audience according to types (genres), following conventional formulas, codes, and rules. It is thus a form of commercial culture and its products are commodities that attempt to attract private profit produced by giant corporations interested in the accumulation of capital. Media culture aims at a large audience, thus it must resonate to current themes and concerns, and is highly topical, providing hieroglyphics of contemporary social life.

Dans la même lignée, James Potter (2013) reprend plusieurs des concepts avancés par Kellner dans la construction d'un cadre opératoire pour la compréhension des médias de masse selon trois principaux aspects : les caractéristiques du pourvoyeur, du récepteur et du message. Pour Potter (2013 29), les pourvoyeurs sont des organisations ou institutions complexes ; ils utilisent des techniques standardisées dans le but de produire et diffuser le

plus rapidement possible leur contenu à un public géographiquement dispersé, et ils cherchent continuellement à attirer un plus grand nombre d'auditeur-trices. De plus, l'auditoire qu'ils ciblent est conscient du caractère public de ce qu'il voit et entend ; les messages auxquels il est exposé sont variés, mais répétitifs et automatisés. L'efficacité des organisations médiatiques de masse à former et populariser des constructions identitaires provient donc de leur capacité à transmettre rapidement une idée uniforme à un large public.

Les médias de masse peuvent être ainsi compris comme étant des outils de diffusion des représentations symboliques idéals, puisqu'ils partagent un mode opératoire similaire. En d'autres termes, le duo médias de masse et représentations symboliques affecte les individus exposés à leur représentation au moyen de répétitions imbriquées au sein des normes et valeurs de la société concernée (Lombardo et Meier 2014). En ce sens, la combinaison des deux phénomènes facilite grandement l'implantation et la solidification d'identités symboliques dans l'imaginaire collectif. Harding (2005, 325) souligne d'ailleurs l'inévitable mariage entre stéréotypes et médias de masse dans la production massive de contenu :

By invoking stereotypes, journalist avail themselves of a ready-made structure that they can hang their stories on [...] technological advances in news production in the early to mid-twentieth century may have made the use of stereotypes almost unavoidable since the brief amount of time available for the production of news texts and the vast material continuously to be produced [...].

En effet, le recours aux stéréotypes semble incontournable dans un contexte de production massive de contenu et, tel que mentionné au chapitre précédent, ne peut être automatiquement considéré comme négatif, puisqu'il permet aux producteurs de partager des idées complexes sans avoir à s'expliquer de manière exhaustive. Ces stéréotypes sont toutefois à double tranchant : bien qu'ils aident les journalistes et autres producteurs médiatiques à diffuser rapidement des informations plus ou moins complexes, ils imprègnent également les informations qu'ils diffusent d'une connotation particulière qui influencera la compréhension qu'en aura le public. D'ailleurs, certains auteurs tels que Berns (2001), Kellner (1995) et Gamson (1992) suggèrent que les médias soient l'un des

outils principaux d'éducation du public en matière de problématiques sociales. Par conséquent, la manière dont les médias de masse choisissent de représenter la violence envers les femmes autochtones permet de mettre en relief les mécanismes systémiques de marginalisation utilisés par le groupe dominant pour se maintenir au pouvoir. Jiwani et Young (2006, 902, *Italique et guillemets originaux*) appuient également cet argument en expliquant que le cadre narratif utilisé pour présenter une histoire est particulièrement important afin de déterminer l'attitude du public vis-à-vis du sujet : «“ [T]hose frames that employ more culturally resonant terms have the greatest potential for influence. They use words and images highly salient in the culture, which is to say *noticeable, understandable, memorable, and emotionally charged*”».

En somme, les médias de masse correspondent à une branche spécifique des médias dont le but est de produire et diffuser rapidement des idées standardisées à un large public. Pour ce faire, ils doivent nécessairement recourir à l'utilisation de représentations symboliques et de stéréotypes naturellement imbus de connotations prédéterminées et connues à l'avance du public. Ces représentations médiatiques sont alors utilisées par le public afin de former leur opinion et leur compréhension d'un sujet particulier, influençant par la même occasion la vision qu'ils auront dudit sujet. Ainsi, lorsqu'un groupe identitaire est automatiquement représenté en termes négatifs et dégradants, le public sera plus susceptible d'adopter une attitude négative vis-à-vis de ses membres.

Une sous-représentation lourde de signification

Dans le chapitre précédent, il a été établi que les symboles sont construits par un nombre de spécialistes restreint dans le but de satisfaire un but particulier. En Amérique du Nord, il est généralement accepté que ce soient les populations blanches qui, par le biais du contrôle des institutions politico-économiques, contrôlent les grands médias chargés de diffuser les significations les plus populaires associés aux symboles d'identification sociale, tels que l'origine ethnique. À titre d'exemple, en 2015, Ralph J. Bunch du Centre d'Études Africaines-américaines de l'Université de Californie (UCLA)

publiait, dans un rapport sur la diversité hollywoodienne, que les hommes blancs contrôlent de manière significative les postes de direction dans le monde cinématographique, lesquels sont à 94% blancs et 100% masculin (Bunch 2015, 2). Cette surreprésentation des hommes blancs dans l'industrie chargée de la création et de la propagation des stéréotypes identitaires implique qu'une grande partie de la population, soit 40% aux États-Unis (Bunch 2015, 5), se voit associée à une identité symbolique qui leur a été imposée par un groupe dominant duquel ils sont exclus.

Bien qu'il y ait dans l'espace public canadien contemporain de plus en plus d'espaces propices à la propagation de messages alternatifs grâce aux médias sociaux et à Internet, les médias de masse, toujours dominants, offrent essentiellement des représentations dans lesquelles les hommes et les femmes autochtones sont mis en scène comme étant « inférieurs » aux hommes et femmes blanches de par le caractère irresponsable ou immature des symboles utilisés pour les représenter (Harding 2005, 313). Ces stéréotypes permettent à la fois d'inférioriser les populations autochtones en tant que groupe identitaire légitime et de valider le statu quo du système sociopolitique actuel. En conséquence, les cadres identitaires dont les médias font la promotion contribuent à maintenir l'imposition d'une identité prédéfinie sur les populations autochtones par des groupes non autochtones dominant les sphères sociopolitiques. Le mode opératoire des médias de masse, monopolisant le discours attaché à chaque symbole identitaire, contribue ainsi à encourager le climat de violence tant subjectif qu'objectif envers les populations autochtones et les autres groupes identitaires marginalisés par l'idéologie dominante. En ce sens, le processus de construction des symboles et des stéréotypes utilisés pour identifier les groupes sociaux possède une violence intrinsèque à sa conception, lui permettant de maintenir l'impression d'une hiérarchie identitaire positionnant les populations blanches au-dessus des autres groupes ethniques comme les populations autochtones et noires.

Face à cette interrelation entre identification et représentation, Emma LaRocque (2010) explique comment les projections proposées par les médias de divertissement tels que les films hollywoodiens influencent la compréhension que le public aura des

différents groupes identitaires dans la réalité. Pour LaRocque, les représentations des autochtones comme « sauvages assoiffés de sang » promues par l'industrie cinématographique sont perçues et comprises comme réelles par le public qui visionne et s'approprié ces différentes représentations :

Movies are plastic, and their stories often fabrications, but because Hollywood has bombarded the global public with thousands of cowboys and Indians movies, the images of the Indian as primitive, blood thirsty savage terrorizing good, innocent and, to boot, glamorized White men, women, and children has become more real in the minds of the public than any real Native peoples as human beings (LaRocque 2010, 63).

Les conséquences de cette assimilation des représentations offertes par les médias sont doubles. Dans un premier temps, comme l'explique LaRocque (2010), elles imposent une fausse aura de réalité sur des stéréotypes construits par et pour un auditoire blanc, ce qui encourage la stigmatisation des populations autochtones dans la société dominante. De plus, elles s'imposent directement aux populations autochtones comme une définition de leur identité, conduisant à un appauvrissement de leur estime personnelle. À titre d'exemple, Emma LaRocque (2010, 101) et Howard Adams (1975,16) rapportent les difficultés vécues par les jeunes autochtones à affirmer leur identité dans des termes valorisants pour eux-mêmes et leurs pairs : « Not only did my sense of inferiority become inflamed, but I came to hate myself for the image I could see in their eyes. Everywhere white supremacy surrounded me. Even in solitary silence, I felt the word 'savage' deep in my soul ». Dans la même lignée, Lee Maracle (1996 [1988]) et George Sioui (1999) relient les conséquences de la colonisation aux difficultés expérimentées afin de reprendre la place qui leur est due dans la société. Ils soulignent les effets d'une représentation réductrice sur le développement des communautés autochtone et de leur possible contribution à la société humaine : « The result of being colonized is the internalization of the need to remain invisible. The colonizers erase you, not easily, but with shame and brutality. Eventually you want to stay that way. » (Maracle 1996, [1988], 8).

Sioui (1999, 1) semble situer l'épicentre de cette problématique dans l'éducation. Pour démontrer son point, il se rapporte aux souvenirs de ses premiers cours d'histoire canadienne, dans lesquels des sœurs catholiques insistaient sur la bestialité de ses patriarches et sur la nécessité pour les générations d'autochtones actuelles de « demander pardon à Dieu pour les péchés de leurs ancêtres ». L'enseignement de cette version de l'histoire a pour conséquence de cultiver un sentiment de honte et de culpabilité, transmis et cultivé dans l'esprit des populations autochtones de génération en génération. D'ailleurs, plusieurs auteurs autochtones, dont Maracle (1996 [1988]), LaRocque (2010) et Monture-Angus (1995) s'intéressent au traumatisme intergénérationnel imposé aux populations autochtones par le colonialisme euro-canadien.

En partageant leurs expériences personnelles, les auteurs-es soulignent l'impact d'une représentation négative et péjorative des populations autochtones sur la construction qu'ils font de leur identité collective. En effet, bien que les représentations popularisées par les médias de masse soient destinées essentiellement à un public blanc euro-américain, les populations autochtones, qui évoluent dans le même espace-temps, sont également réceptrices et victimes de ce contenu. Conséquemment, elles deviennent susceptibles de créer leurs propres référents identitaires à partir de ces projections. Dávila (2001, 56) explique que : « [t]hese are the ideas we have been hearing for a long time and that we've ended up believing out of truth, custom, or repetition ». Ces représentations laissent donc croire aux populations du groupe dominant que les femmes autochtones sont moins importantes que leurs homologues blanches et influencent également la perception que les populations autochtones ont d'elles-mêmes, des femmes et des filles de leurs communautés.

De Mythe à Stéréotype : L'homme sauvage et la princesse autochtone

L'homme sauvage et le bon sauvage

Les auteurs abordés jusqu'à maintenant ont permis d'affirmer l'existence de plusieurs formes de représentations identitaires projetant des images positives comme négatives. Toutefois, comme l'explique Bourdieu (2014 [1991]), c'est dans l'imposition

d'une image particulière à un groupe d'individus déterminé que réside la violence. Ainsi, les stéréotypes valorisés tous comme ceux qui sont infériorisés imposent leur violence sur les individus qu'ils représentent en camouflant les rapports de force intrinsèques à la représentation même. Ces rapports de forces ne peuvent, somme toute, être mis au jour et déconstruits qu'après avoir été soumis à une analyse minutieuse. Dans cet ordre d'idée, l'analyse des principaux stéréotypes utilisés dans la représentation des populations autochtones tels que celui de l'homme sauvage et de la princesse autochtone permettra de faire ressortir les mécanismes de construction renforçant les dynamiques de pouvoirs à leur origine.

Il a été précédemment établi que les médias de masse nord-américains ont régulièrement recours à des représentations stéréotypées afin de catégoriser les populations autochtones. Dans cet ordre d'idée, Robert Harding (2005, 312) réfère à la Commission royale sur les populations autochtones de 1996, qui identifie trois principaux stéréotypes utilisés dans les médias d'actualité⁷, soit : « la victime pathétique », « le guerrier colérique », ainsi que « le noble environnementaliste ». Il relève également le caractère malléable des narratifs représentatifs en soulignant l'émergence de cinq nouveaux groupes thématiques utilisés par les médias d'actualités en 2002 afin de catégorisé les populations autochtones, soit : « l'autochtone comme incompetent-es ou corrompu-es, comme tirant avantage du système, comme dépendant-es ou incapable d'autogouvernance, comme travaillant à l'intérieur du système et comme vivant à l'extérieur de lois non autochtones et des normes sociales » (Harding 2005, 322; traduction personnelle). Ces stéréotypes semblent évoluer et changer de forme selon la dynamique sociopolitique du moment. En ce sens, certains narratifs fondamentaux semblent rester les mêmes malgré la modification des marqueurs identitaires les plus apparents. Par exemple, il est possible de voir derrière les stéréotypes de l'autochtone comme « guerrier colérique », comme « profiteur de système » et comme « vivant à l'extérieur des normes sociales » un narratif proche de celui de l'homme sauvage, alors que les stéréotypes de l'autochtone comme « victime pathétique », comme « noble

⁷ Par médias d'actualité il est ici compris toutes formes médiatiques dont la principale fonction est de partager de l'information sur les activités et événements prenant place dans l'actualité au niveau locale, régionale ou internationale.

environnementaliste » ou comme « travaillant à l'intérieur du système » présentent des ressemblances avec le mythe du bon sauvage tel qu'explicité par Olive P. Dickason (1993).

À ce propos, Dickason (1993) propose une historiographie du terme « homme sauvage » prenant racine dans la mythologie européenne bien avant l'époque des « grandes explorations ». Elle suggère que la rencontre entre Jacques Cartier et les populations autochtones d'Amérique ne fut qu'un prétexte permettant aux Européens d'ajouter une nouvelle dimension à un concept déjà existant (Dickason 1993, 77). Le mythe de l'homme sauvage trouve ainsi sa genèse dans le folklore européen, pouvant être relié à l'antiquité grecque et romaine. Sa première apparition théâtrale est d'ailleurs retracée jusqu'en 1208 à Padoue (Dickason 1993, 87). Connu sous divers noms selon les régions, l'homme sauvage des bois est représenté et imaginé comme une créature mi-humaine, mi-bête, dont l'origine varie selon les communautés (Dickason 1993). Pour Dickason (1993), l'homme sauvage, originellement présenté comme une créature velue partageant des caractéristiques physiques avec les singes, prend graduellement une forme plus humaine à la renaissance alors que la chrétienté gagne en popularité, mais il reste essentiellement un personnage de carnaval servant d'excuse à des débordements violents. Somme toute, suite aux premiers contacts entre Européens et Amérindiens, Dickason (1993) note un désir de la part des missionnaires et fonctionnaires coloniaux de démentir l'idée de l'homme sauvage comme créature poilue et sanguinaire. Ce démenti ne contribue toutefois pas à évincer les Amérindiens de la catégorie « sauvage » à laquelle ils restent condamnés même dans leurs représentations les plus positives.

À cet effet, Dickason souligne l'existence parallèle de l'homme sauvage et du bon sauvage. Comme l'explique Ellingson (2000), ce dernier n'est noble qu'en opposition à ses pairs, mais il reste compris comme inférieur aux hommes européens dans l'imaginaire colonial. À ce propos, Dickason (1993) et Ellingson (2000) retracent le concept du bon sauvage à travers deux types de littératures différentes. Dans un premier temps, Dickason (1993), en étudiant essentiellement des pièces de la littérature européenne précoloniale et coloniale, associe le mythe du bon sauvage aux représentations de créatures fictives

représentées comme sauvage, mais se montrant clémentes ou raisonnables par rapport à la barbarie traditionnelle du mode de vie de leurs semblables. En parallèle, Ellingson (2000) se concentre davantage sur les écrits de nature anthropologique associant le caractère noble des Amérindiens à leur proximité avec l'état de nature. Ainsi, la noblesse à laquelle font référence les anthropologues cités par Ellingson (2000) réside davantage dans la romantisation du mode de vie de certaines communautés autochtones que dans leur possible humanité égale à celle des Européens.

En somme, les stéréotypes de l'homme sauvage et du bon sauvage peuvent être compris dans une relation dichotomique, l'un par rapport à l'autre, sans toutefois pouvoir être compris en termes d'égalité avec les représentations que les Européens font d'eux-mêmes. Ces représentations restent négatives et diminutives de l'identité des populations amérindiennes en ce qu'elles impliquent continuellement l'existence d'une sauvagerie intrinsèque à l'identité autochtone. En fait, ces représentations semblent insinuer que les populations autochtones, dans leur identification comme « sauvages », ne sont pas admissibles au rang d'humain à part entière et sont, malgré leur similitude physique avec les Européens, davantage apparentés avec les animaux (Dickason 1993, 82-83).

Le concept du *civ/sav* d'Emma LaRocque (2010) permet d'approfondir cette idée de relation dichotomique hiérarchisée qui oppose les représentations des populations autochtones aux populations européennes. Il fait référence à cette qualification binaire positionnant l'individu « civilisé » (l'homme blanc civilisé) en opposition au « sauvage » (l'autochtone) dans la définition même de son identité : « Everything the White man did was legitimized by 'civilization' and everything Indians did was 'explained' by supposed savagery » (LaRocque 2010, 41). Alors que Dickason (1995) explique que l'idée de l'Homme sauvage s'est raffinée et personnifiée après les premiers contacts entre Autochtones et Européens, LaRocque souligne que l'Homme sauvage n'existe qu'en opposition à l'Homme civilisé. « The civ/sav dichotomy is spelled out in terms of cultural "traits" that reflect binary opposites, each civilized trait corresponding, inversely, with a savage one » (LaRocque 2010, 41 ; *guillemets originaux*). Loin de se contredire, les deux auteures suggèrent que le stéréotype de l'Homme sauvage, une fois

associé aux populations autochtones, fut construit et utilisé de manière à présenter les Européens comme supérieurs et distincts d'autres groupes ethniques :

Que cet homme sauvage du Nouveau Monde soit perçu comme vivant dans un âge d'or ou se vautrant dans une bestialité que rien ne vient dissiper n'a que peu d'importance. La réalité est que, dans l'imagination populaire européenne, les habitants du Nouveau Monde, tout comme les Hommes sauvages, représentent pour les forces antisociales autant d'images vivantes que seules l'évangélisation et l'assimilation peuvent permettre d'asservir (Dickason 1993, 289).

C'est donc dans la représentation de l'homme sauvage que la fiction surpasse la réalité. L'identité réelle des populations autochtones, ou la manière dont celles-ci se considèrent, est grossièrement ignorée dans la construction des représentations stéréotypées de l'homme sauvage, qui sont originellement tirées de contes folkloriques antérieurs à l'idée même de l'Amérique chez les Européens.

Le mythe du sauvage s'installe donc comme instrument de séparation entre le « civilisé » et le « sauvage ». En associant les autochtones au personnage du sauvage, les ingénieurs de symboles dominants positionnent les populations autochtones dans une catégorie en permanence inférieure à celle des populations « civilisées », personnalisées par les Européens et leurs descendants : « Les Européens, lorsqu'ils transforment l'Amérindien en un personnage idéalisé et essentiellement irréel, le privent de sa place de frère, de semblable, tant comme individu que comme être social » (Dickason 1993, 99).

[La princesse et la Squaw : une version féminine de l'homme sauvage](#)

Alors que les symboles du sauvage et du bon sauvage se sont implantés dans l'imaginaire colonial comme des représentations des hommes autochtones, les femmes autochtones furent quant à elle rapidement associées aux stéréotypes de la Squaw et de la princesse autochtone. De nos jours, ces symboles restent au cœur de la définition de l'identité attribuée aux femmes autochtones par les médias de masse. D'ailleurs, plusieurs

auteurs⁸ ayant étudié le sujet semblent voir une forme de pérennité de la domination masculine blanche dans la définition des stéréotypes féminins autochtones.

Comme l'ont expliqué Pitkin (1967), Lombardo et Meier (2014), la popularité des symboles de la Squaw et de la princesse au cours des siècles de colonisation a contribué à estomper la frontière entre réalité et mythe qui permettait de distinguer les stéréotypes et les personnes réelles. En conséquence, Merskin (2010, 355) souligne que les femmes autochtones sont historiquement associées à ces symboles : « Whites assumed that all Indians were inferior—ignorant degraded savages and heathens [...] Even if the Indian woman was not sexually loose by choice, she was victimized by polygyny, or her sexual favours could be bought, sold, or given away by male relatives ». Prenant également place dans la dichotomie du *civ/sav*, les femmes autochtones se verront rapidement imposer les stéréotypes de la Squaw et de la princesse autochtone dans une dynamique les opposant aux Européen-nes. La catégorisation automatique des femmes autochtones selon les stéréotypes de la Squaw et de la Princesse contribue donc à refuser aux femmes autochtones un statut équivalent à celui accordé aux femmes blanches, ce qui contribue à augmenter les risques qu'elles soient victimes de violence dans la vie de tous les jours. Bien que l'association entre femmes amérindiennes et le stéréotype de la femme sauvage en tant que version féminine de l'homme sauvage selon la littérature européenne semble avoir été limitée, les femmes autochtones n'ont pas échappé à la catégorisation stéréotypée. D'ailleurs, Debra Merskin (2010, 352-353) affirme que « No other Native American stereotype has been framed as consistently and tenaciously as that of the Indian princess (female noble savage) and the squaw ». Ces stéréotypes s'inscrivent donc dans une continuité avec ceux de l'homme sauvage et du bon sauvage et utilisent un cadre opératoire similaire.

De manière générale, le terme « Squaw » est considéré comme une adaptation européenne de mots tirés de langues autochtones référant à l'appareil génital féminin. Ainsi, Merskin (2010, 348) explique que le terme « Squaw » est généralement associé au stéréotype utilisé dans le but de décrire les femmes autochtones de manière dégradante :

⁸ Voir LaRocque (2010), Harding (2005), Merkin (2010) et Valaskakis (2005).

«squaw turned into a slur on the tongues of white settlers, who used it to refer derisively to Indian women in general or a part of their anatomy in particular ». Conséquemment, le symbole de la Squaw réfère à des comportements considérés comme déviants et inadmissibles dans la société dominante patriarcale coloniale : « The “Squaw” [...] was stigmatized as “uncivilized” and incapable of “rescue” by Christianity» (Gilchrist 2010, 384). La nomination « Squaw » catégorise les femmes autochtones comme sans valeur, impures et inéligibles au même droit que les femmes blanches (Gilchrist 2010, Jiwani 2009).

En opposition, la « Princesse autochtone » correspond généralement à l'idée d'une femme autochtone dont les traits intellectuels et physiques se rapprochent des caractéristiques associées au personnage civilisé personnifié par les Européens. Toutefois, Green (1975) insiste sur la complexité du stéréotype de la princesse autochtone dans sa relation avec le public blanc. En effet, Green (1975, 703) situe la princesse autochtone dans une position où elle personnifie à la fois la mère-reine de l'Amérique et un objet de luxe pour lequel les hommes blancs fantasment : « Because her image is so tied up with abstract virtue- indeed, with America- she must remain the Mother Goddess Queen. But acting as a real female, she must be a partner and lover of Indian men, a mother to Indian children, and an object of lust for white men ». La princesse autochtone devient donc un personnage de fantasme reproduisant les normes sociales européennes au sein d'un mode de vie autochtone.

Dans sa représentation la plus populaire, il est manifeste que la princesse autochtone est personnifiée par Pocahontas :

Indian Princess, a noble savage named Pocahontas, who saves the life of an Englishman for whom she feels a romantic attraction. Her actions bring peace between the Indians and the colonist of Jamestown, Virginia, the first permanent colony in North America. She inevitably marries a non-Indian, becomes civilized and Christian, and assimilates with the settlers. (Valaskakis 1999, 121)

Ainsi, comme le bon sauvage, la représentation de la princesse autochtone tire sa bonté de sa relation positive avec les Européens sans toutefois pouvoir accéder à une

position égalitaire avec les femmes européennes. La Princesse est donc tout aussi stigmatisée que la Squaw. « Both her nobility as a Princess and her savagery as a Squaw are defined in terms of her relationships with male figures. If she wishes to be called a princess, she must save or give aid to white men. The only good Indian [...] rescues and helps white men » (Green 1975, 703). Suivant ce raisonnement, le symbole de la Princesse, bien qu'en apparence opposé à celui de la Squaw, partage avec ce dernier une nature dysfonctionnelle déshumanisante. Alors que la Squaw est stigmatisée et dénigrée pour sa sauvagerie et son incapacité à se plier aux normes sociales dominantes, la Princesse arrive partiellement à endosser les normes qui lui sont imposées, mais doit renier sa famille et son identité autochtone pour conserver son titre de princesse (Green 1975). En fait, Green (1975, 704) souligne que le complexe de Pocahontas suggère que le seul moyen pour une femme autochtone d'être perçue comme « bonne » est de renier son identité et ses origines, de s'exiler et peut-être même de mourir. Comme dans le cas du bon sauvage, ce déni identitaire ne permet qu'une identification positive sommaire puisqu'elle n'est accessible que dans la mort et la romantisation d'une vie de martyr.

Médias de masse, ou comment légitimer la violence

Culpabiliser les victimes

Le chapitre précédent a établi que les symboles permettaient de catégoriser les individus en leur permettant d'endosser certaines caractéristiques identitaires particulières. De manière plus précise, les stéréotypes popularisés par les médias de masse reproduisent des images renforçant le mode de vie colonial patriarcal capitaliste qui avantage avant tout les hommes blancs de la classe moyenne aisée (Merskin 2010 ; LaRocque 2010). Ainsi, les représentations symboliques de certains groupes identitaires tels que les femmes et les autochtones sont construites à l'aide de symboles systématiquement manufacturés comme inférieurs à ceux associés à l'identité masculine blanche dominante. De plus, Harding (2005), Lombardo et Meier (2014) soulignent l'influence partielle qu'ont les médias sur l'opinion que le public aura des groupes représentés. Ainsi, les représentations identitaires auxquelles réfèrent les médias dans la diffusion de contenu (informatif ou de divertissement) sont imbriquées dans un cycle de

violence qui permet de solidifier les préjugés camouflés dans les stéréotypes. Par exemple, Humphries, Meloy et Miller (2009b, 49) expliquent comment la représentation de la violence dans les médias peut varier selon les origines identitaires de la victime et de l'auteur d'un crime : « When women run into trouble as victims or as perpetrators, the media invoke a common set of assumptions that reporters, scriptwriters, and others use to valorize or demonize women, depending on the circumstances ».

Dans le cas des femmes autochtones disparues ou assassinées, Humphries (2009a, 20) rappelle que les médias de masse analyseront les circonstances socio-économiques dans lesquelles la victime évoluait afin de déterminer si le cadre médiatique doit être empathique ou non à l'égard de la victime : « The media maintain an illusion that good girls have privileges and protection that eroticized girls are justly denied ». Cette tendance médiatique encourage la catégorisation des femmes entre victime de crime et provocatrice de crime, déplaçant ainsi l'attention médiatique du crime en tant que crime à la validation du statut de victime pour la femme impliqué dans la tragédie.

De manière générale, lorsque la victime est identifiée comme membre d'une communauté autochtone, les médias évalueront son mode de vie afin de déterminer son éligibilité à la sympathie du public. Par exemple, Emmanuelle Walter, dans son livre *Sœurs volées* (2014, 74-75.), relate l'histoire de Loretta Saunders, une jeune femme Inuit de 26 ans assassinée par ses colocataires alors qu'elle leur réclamait leur part du loyer. Selon Walter, l'histoire du meurtre de Loretta aurait particulièrement choqué l'opinion publique, puisque la jeune femme d'origine autochtone était blonde aux yeux bleus et candidate à la maîtrise à l'université de St. Mary. Elle correspondait à une représentation idéale « d'icône WASP [White Anglo-Saxon Protestant] hollywoodienne » (Walter 2014, 75). La couverture médiatique du meurtre de Loretta Saunders a ainsi suivi les critères de classification propre au stéréotype de la princesse autochtone. En effet, Saunders fut présentée au public comme une jeune fille innocente s'étend adaptée aux normes sociales du système politique. Ce cadrage médiatique a non seulement permis de peindre un portrait de la victime comme « la fille d'à côté » (« *girl next door* »), il a également

permis d'activer une vague d'indignation et de sympathie généralement réservée aux victimes blanches.

Jiwani et Young (2006) permettent de pousser cette idée encore plus loin en expliquant la tendance des médias à déterminer quelles victimes sont dignes d'attention et comment la ségrégation sociale contribue à nourrir l'idée selon laquelle certains groupes identitaires sont plus importants que d'autres. En insinuant que seules des femmes se comportant de manière irréprochable (selon les normes sociales dominantes) méritent la compassion du public, les médias sont forcés de justifier pourquoi chacune des victimes qu'ils présentent mérite qu'on lui porte attention. « It conforms to the dominant hegemonic values, in that only women who can be rescued or are worth saving are mother, daughters, and sisters -women like us. Making them like "us" is a discursive move to designed to privilege their deservedness both in terms of police intervention and social recognition » (Jiwani et Young 2006, 904). La tendance médiatique à référer aux femmes autochtones quasi-exclusivement en fonction de leur rapport à la drogue, à la pauvreté ou au sexe contribue à figer l'idée de l'identité autochtone comme étant différente et inférieure à celle des populations coloniales, et permet d'entretenir une impression de supériorité des populations blanches sur les autres groupes identitaires partageant un même territoire.

À ce propos, Lena Carla Palacios (2016, 42 ; traduction personnelle) identifie la tendance justificatrice des médias de masse comme une « politique de la respectabilité et de la méritocratie » permettant aux groupes dominants de solidifier leur position dominante par rapport aux autres groupes. Selon cette politique, les médias de masse contribuent à renforcer les stéréotypes proposant que les femmes autochtones (positionnées en marge de la société selon les représentations populaires) soient sans valeur, facilement remplaçables, et condamnées au malheur, ce qui permet de légitimer la violence dont elles sont victimes aux yeux du public (Jiwani et Young 2006; Garcia-Del Moral 2011).

Les représentations médiatiques contribuant à la diffusion de diverses variantes des stéréotypes de la Princesse ou de la Squaw encouragent également l'idée que les

victimes de violences d'origine autochtone « ont cherché » ou « méritent » la violence dont elles sont victimes (Jiwani 2009, 9; Gilchrist 2010, 377). Lorsque les médias d'actualité rapportent des disparitions ou meurtres de femmes autochtones en mettant l'accent sur leurs « relations difficiles avec leur famille » ou « leur combat contre une dépendance aux drogues » (Enquête 22 octobre 2015) plutôt que sur les faits entourant leur disparition, ils contribuent à nourrir les stéréotypes rattachés à l'identité autochtone, créant ainsi un cercle vicieux dans lequel les stéréotypes fictifs nourrissent les représentations réelles. En mettant l'accent sur les liens entre la victime et l'étiquette « d'alcoolique », de « fugueuse » ou « de mère irresponsable », les médias suggèrent implicitement que la victime est coupable des malheurs qu'elle a vécus. Pour illustrer cette situation, Jennifer England (2004), dans son étude sur les femmes autochtones disparues et assassinées de l'Est du centre-ville de Vancouver, explique que : « [the] representations of Aboriginal women in Vancouver's Downtown Eastside oscillate between invisibility and hypervisibility : invisible as victims of violence and hypervisible as deviant bodies ». En conséquence, les étiquettes impliquant une déviance des normes sociales utilisées dans la représentation des victimes contribuent à alimenter les stéréotypes attachés à l'identité standardisée de « femmes autochtones ».

Dans cet ordre d'idées, l'installation d'une impression d'homogénéité des femmes autochtones dans la « déviance » semble dominer l'imaginaire populaire en opposition à une compréhension généralisée des femmes blanches comme étant conformes aux normes sociales. Sarah Stillman (2007, 491) souligne également les conséquences de ce cadrage stigmatisé sur la compréhension que le public aura des victimes de violences féminines : « These messages are powerful: they position certain sub-groups of women often white, wealthy, and conventionally attractive as deserving of our collective resources, while making the marginalisation and victimisation of other groups of women, such as low-income women of colour, seem natural ». Cette manière de faire encourage l'imaginaire collectif du public visé à concevoir la violence envers les femmes autochtones comme banale, normale et non importante.

En parallèle, il arrive parfois que certains médias de masse cherchent à peindre un portrait empathique des victimes autochtones. Pour ce faire, ils tenteront de justifier l'humanité des victimes qu'ils présentent en soulignant leur conformité aux normes sociales (relations familiales positives, travail stable, distinctions académiques, etc.) (Jiwani et Young 2006). Cette technique dont le but initial est de mettre en lumière les problématiques de violence auxquelles font face les femmes autochtones a pour conséquence d'amplifier la déshumanisation dont souffrent d'autres victimes autochtones ne rencontrant pas les critères nécessaires pour justifier leur appartenance à la société telle qu'imaginé par les institutions dominantes. Jiwani et Young (2006) soulignent d'ailleurs que les articles de journaux, dont le but est de redonner aux femmes autochtones disparues ou assassinées un visage « humain », n'arrivent qu'à les rendre conformes aux stéréotypes dominants popularisés par le colonisateur. En d'autres termes, ils contribuent à identifier les victimes comme des princesses autochtones, soit des femmes d'origine autochtone qui se sont conformées au mode de vie dominant et qui sont donc éligibles à la compassion et à l'intérêt du public :

Making them like 'us' is a discursive move designed to privilege their deservedness both in terms of police intervention and societal recognition. In these stories, we hear about women who read the newspapers, are aware of what is going on, have a community of support, and regularly maintain their connections with their homes and families. However, we hear little about these women's lives in the Downtown Eastside -how they survive, the lack of facilities that characterize the area, and the dangers to which they are daily subjected, both from the police and from the men who frequent the area. Not only are their materialises often unacknowledged, but their histories and the legacies of neo-colonialism are erased. (Jiwani et Young 2006, 904)

Cette manière de faire a pour conséquence d'éliminer l'aspect racial et systémique des crimes commis envers les femmes autochtones disparues et assassinées, tout en banalisant la violence dont elles sont victimes. Par exemple, en relatant les événements entourant le meurtre de Cynthia Frances Maas, Palacios (2016, 36) explique que les médias attendaient de la famille Maas qu'ils fassent reconnaître la respectabilité de leur fille en la décrivant selon le stéréotype de « la fille d'à côté », désavouant du même fait la respectabilité des autres femmes autochtones et femmes de couleur de l'industrie des travailleuses du sexe. Bien que cette tactique aurait été susceptible d'attirer la sympathie

du public au meurtre de Maas, elle aurait également contribué à camoufler une partie de la réalité à laquelle font face plusieurs femmes autochtones vivant dans des conditions similaires.

Jiwani et Young (2006) soulignent les mêmes problématiques que Palacios (2016) en ce qui concerne la banalisation des enjeux systémique qui entourent la violence envers les femmes autochtones par les médias de masse : « When racialized bodies are featured as victims of crime, the issue of racism as a factor influencing the crime is often erased in news discourse » (Jiwani et Young 2006, 901). Cette tendance journalistique contribue ainsi à camoufler des détails spécifiques pouvant permettre de discerner des similitudes récurrentes dans la violence vécue par un groupe particulier. Par exemple, dans leur étude de la couverture médiatique des femmes autochtones disparues dans l'Est du centre-ville de Vancouver écrit par Lindsay Kines, Kim Bolan et Lori Culbert en 2001 ; Jiwani et Young (2006, 203) soulignent la tendance systémique des auteures à justifier l'humanité des victimes tout en évitant de s'attarder sur les différents enjeux avec lesquelles ces femmes devaient composer dans la vie de tous les jours :

In these stories, we hear about women who read the newspapers, are aware of what is going on, have a community of support, and regularly maintain their connections with their homes and families. However, we hear little about these women's lives in the Downtown Eastside -how they survive, the lack of facilities that characterize the area, and the dangers to which they are daily subjected, both from the police and from men who frequent the area. (Jiwani et Young 2006, 904)

La couverture médiatique offerte par les médias d'actualités a ainsi tendance à passer sous silence l'importance du milieu socio-économique des victimes ainsi que le rôle des institutions socio-politiques dans l'établissement des conditions menant à la disparition et au meurtre de femmes autochtones. De plus, la catégorisation des victimes selon un axe dichotomique de « victime » ou d'« instigatrice de violence » a pour conséquence à la fois de décriminaliser et justifier la violence qu'elles ont subie. De par leur présentation des femmes autochtones disparues et assassinées, les médias de masse insinuent donc que les victimes sont de moindre importance, et les privent ainsi du droit d'être protégées ou de réclamer justice en raison de leur incapacité ou refus de s'intégrer au mode de vie idéalisé par les normes sociales dominantes.

Le désintérêt médiatique : «Simplement une autre victime autochtone»

De manière générale, il a été établi que les différents stéréotypes utilisés pour représenter les femmes autochtones sont néfastes et problématiques, puisqu'ils contribuent à l'exclusion de ces dernières du groupe social dominant. Toutefois, Robert Harding (2005, 314-315) rappelle que l'absence de couverture médiatique peut être tout aussi problématique que l'imposition de stéréotypes:

What is not said in a news report may have as great an influence on the production of meaning as what is said. The withholding of history and context about complex issues limits the interpretative choices available to audiences, particularly to those audience members who do not already possess or have access to more detailed or nuanced information on those issues

En ce sens, la tendance des médias à ignorer ou à passer sous silence les problématiques touchant les Autochtones permet de maintenir un climat général d'ignorance de la part du public face aux causes de la violence envers les femmes autochtones. Les travaux de Gilchrist (2010), Garcia-Del Moral (2011), Jiwani et Young (2006) ont à cet effet permis une meilleure compréhension des habitudes journalistiques entourant la couverture médiatique des meurtres et disparitions de femmes autochtones au Canada. Elles soulignent ainsi qu'une comparaison des articles de journaux couvrant des femmes blanches et autochtones victimes de crimes similaires permettait d'identifier des disparités significatives dans l'importance accordée à chaque crime. En effet, les articles de journaux dédiés aux femmes autochtones sont particulièrement impersonnels et peu empathiques, les photos des victimes qui accompagnent les articles sont généralement plus petites, moins chaleureuses et moins nombreuses pour les victimes autochtones que pour les victimes blanches. Par exemple, des titres tels que « *Trek raises awareness for missing aboriginal women* » ou « *RCMP identifies woman's remains* » ornent les dépêches de jeunes femmes autochtones alors que les articles sur les femmes blanches sont souvent beaucoup plus personnalisés tels que « *Jenny we love you* » ou « *waiting for Alicia* » (Gilchrist 2010, 380-381).

Devant cette différence de traitement des victimes, Gilchrist (2010, 382) identifie la dépersonnalisation des représentations médiatiques comme l'une des causes

principales du désintérêt du public vis-à-vis de la violence envers les femmes autochtones. « The lack of visual imagery in these cases denied readers the same opportunity to identify with or become emotionally invested in the Aboriginal women's cases as they unfolded ». Le public s'identifie à la victime et sa famille beaucoup plus facilement lorsque les médias utilisent son nom et présentent de multiples photos d'elle. L'empathie qui se dégage du titre et des images qui accompagnent l'article imprègne l'imaginaire populaire et redonne une identité à la victime. Ainsi, les victimes dont les photos sont vivement exposées deviennent plus réelles aux yeux du public que celles dont l'identité n'est pas mise en valeur.

De plus, Gilchrist (2010, 382) souligne que le débalancement dans la couverture médiatique crée une hiérarchisation des victimes permettant au public d'insinuer que certaines victimes (majoritairement blanches) ont une importance plus grande pour leur famille et communauté : « Given that articles about Aboriginal women were considerably shorter [...] readers did not get the same sense of who the Aboriginal women were or what they meant to their loved ones or communities. » Pour Sarah Stillman (2007, 492), ce sentiment de compassion est rendu possible en raison de la surexposition médiatique des victimes blanches et des portraits sentimentaux les représentant comme « la fille d'à côté » :

The [missing white girl syndrom] typically involves round-the-clock coverage of disappeared young females who qualify as 'damsels in distress' by race, class, and other relevant social variables. Cable news serves up images and anecdotes of the victims; media-aware lawyers and pop psychologist debate possible suspects on radio talk shows; and the national public participates in the trauma of 'every parent's worst nightmare'»

Malheureusement, les femmes autochtones disparues et assassinées n'ont que très rarement droit à ce traitement médiatique. En fait, ne répondant pas aux critères d'admission au groupe dominant blanc et économiquement privilégié, la couverture médiatique dont elles bénéficient en tant que victimes est généralement consacrée à discuter du barbarisme dont a fait preuve le meurtrier ou à mentionner les difficultés sociales auxquelles elles faisaient face au moment des événements (Gilchrist 2010; Jiwani 2009). Par exemple, Jiwani et Young (2006, 905) soulignent qu'une fois Robert

Pickton⁹ arrêté, l'attention médiatique a drastiquement pivoté des victimes au tueur, laissant dans le flou l'identité des victimes et leur histoire¹⁰. En agissant ainsi, les médias ont contribué à amplifier l'aspect spectaculaire de la tragédie tout en ignorant presque entièrement l'identité des victimes, c'est-à-dire des femmes qui ne cadraient pas avec le stéréotype de la « fille d'à côté » en raison de leur origine ethnique, de leur occupation professionnelle et de leur situation socioéconomique.

Lorsque les médias de masse ignorent des victimes autochtones qui ne cadrent pas avec l'idéal de la demoiselle en détresse, ils contribuent à camoufler les engrenages systémiques qui sont à l'origine de la problématique grandissante des femmes autochtones assassinées ou disparues. Pour Garcia-Del Moral (2011, 43) cette stratégie vise essentiellement à camoufler la responsabilité du legs colonial dans la marginalisation des femmes autochtones : « Arguably, the threat that these women represent is not exclusively to macho cultural values, but to the very ability to deny that these values are the legacy of colonial gendered and racialized violence. » En conséquence, les médias de masse deviennent complices du système politique colonial qui vise à maintenir sa domination sur les populations des périphéries en passant sous silence les récurrences systémiques nourrissant le climat de violence. Lorsqu'ils ignorent ou stigmatisent les victimes à l'intérieur de stéréotypes dévalorisants, les médias contribuent également à légitimer la violence dont sont victimes les femmes autochtones à la fois aux yeux du public et du système de justice.

Conclusion

En décortiquant la relation entre médias de masse et violence, ce chapitre permet de mettre en relief les engrenages systémiques facilitant la perpétration de la violence

⁹ Robert Pickton fut arrêté en 2002 pour le meurtre de 26 femmes (majoritairement d'origine autochtone) sur sa ferme porcine en Colombie-Britannique. Il fut condamné à 25 ans de prison pour le meurtre de six des vingt femmes, le procès pour le meurtre des vingt autres fut annulé puisqu'il a reçu la peine maximale possible sous le système de justice canadien. Pickton aurait confessé le meurtre de 49 femmes au total, mais les preuves retrouvées sur la ferme n'ont permis d'en identifier que 26 (Butts 2017)

¹⁰ Les victimes de Pickton étaient majoritairement autochtones et originaires de l'est de Vancouver, un quartier réputé pour sa pauvreté, ses problèmes avec des groupes criminalisés et sa prostitution (Culhane 2003; Jiwani et Young 2006).

faite aux femmes autochtones. En effet, grâce à leur mode opératoire, les médias de masse peuvent diffuser rapidement et répétitivement des représentations stéréotypées qui prendront un air de vérité pour le public auquel elles sont diffusées. Ainsi, les stéréotypes sont compris par le public comme des exemples de comportements endossés par certaines communautés.

Les populations autochtones essentiellement représentées selon le stéréotype de l'homme sauvage et du bon sauvage sont ainsi condamnées à assumer une identité qui leur a été imposée par un legs colonial inspiré de contes et légendes en provenance de l'antiquité européenne. Alors que ces représentations les identifient principalement de manière péjorative et dégradante, elles contribuent également à entretenir l'idée selon laquelle les populations blanches dominantes sont supérieures et plus importantes que les populations autochtones. De la même manière, les symboles de la Squaw et de la princesse autochtones furent construits en relation directe avec l'homme blanc et sont aujourd'hui utilisés afin de déterminer si une victime autochtone peut bénéficier ou non de la sympathie du public lorsqu'elle est victime d'un crime violent.

Cette catégorisation stéréotypée de la Squaw et de la princesse est lourde de conséquences dans le développement médiatique des meurtres et disparitions de femmes autochtones. La disparité flagrante dans la couverture des disparitions de femmes autochtones par rapport aux disparitions de femmes blanches suggère en premier lieu que les femmes autochtones sont considérées comme moins importantes que leurs homologues blanches. Ensuite, les efforts des médias pour peindre un portrait des victimes autochtones comme « la fille d'à côté » envoie le message que seules les femmes se conformant aux normes sociales dominantes méritent qu'on leur accorde de l'attention et par le fait même que les victimes ne se conformant pas aux normes sociales, par choix ou par manque de choix, ont cherché la violence dont elles ont été victimes et donc ne méritent pas justice et réparation pour ce qu'elles ont vécues.

En somme, la violence vécue par les femmes autochtones est double en ce qui concerne leur représentation dans les médias de masse. Dans un premier temps, elles sont

victimes d'une représentation fautive et stigmatisante qui prend forme dans les stéréotypes et symboles utilisés pour les représenter. Cette forme de violence est intrinsèque à la représentation et touche, à différents degrés, l'ensemble des représentations symboliques. Elle peut être diminuée en clarifiant et modifiant les relations de pouvoirs à la base de la construction des symboles, mais elle ne sera jamais abolie. Dans un deuxième temps, les femmes autochtones sont victimes de violences directes dues aux messages péjoratifs projetés par leur représentation. C'est-à-dire que le public récepteur des symboles et stéréotypes qui assimilent le message porté par ceux-ci comprend que les femmes autochtones ne sont pas importantes et que commettre des actes violents envers elles n'engendre que peu de conséquences.

Bien qu'il n'est pas raisonnable d'identifier la représentation symbolique comme seul et unique facteur expliquant la violence envers les femmes autochtones, les rapports de pouvoirs cachés dans le fonctionnement même des représentations semblent pouvoir être identifiés comme un outil puissant afin d'éduquer et manipuler le public. Ainsi, le prochain chapitre s'attardera aux mouvements de contestations autochtones cherchant à se réapproprier le discours associé aux symboles de la femme autochtone.

Chapitre 3

L'autoreprésentation, une forme de résistance

Les médias : arme de résistance

Il a été précédemment établi que les médias ont une grande influence sur la perception que les individus ont d'eux-mêmes et des autres. En ce sens, les représentations auxquelles ont recours les médias de masse peuvent devenir des armes dangereuses contribuant au maintien des relations de pouvoirs entre groupes dominants et dominés. La violence intrinsèque aux représentations symboliques rend difficile la construction de récits identitaires alternatifs capables de renverser les préjugés nés des constructions symboliques popularisées par les médias dominants.

Toutefois, les avancées technologiques des dernières décennies ont permis une démocratisation des médias facilitant l'accès aux moyens de production. En conséquence, le monopole des institutions coloniales sur la diffusion d'informations se voit affaibli au profit d'une diversification des représentations symboliques. Cette démocratisation des moyens de communication dote les individus d'une plus grande flexibilité dans l'élaboration de leur répertoire identitaire. Pour Philipp Budka (2015, 2), ce phénomène a permis aux populations autochtones d'acquérir le dynamisme nécessaire afin de s'organiser socialement et politiquement sur la scène publique : « "Indigenized" media technologies provide indigenous people with the possibility to make their voices heard, to network and connect, to distribute information, to revitalize culture and language, and to become politically engaged and active ». De plus, Susan Lobo, Steve Talbot et Tracy Morris Carlston (2010, 197) considèrent les médias sociaux comme un outil privilégié dans la (re)création des représentations identitaires:

In representing themselves, many Natives take full advantage of all media available today. Native people's ability to counter the stereotypical presentation of "the Indian" is limited only by imagination. Native Americans are extremely visible on the Internet (e.g., social media), in music, in literature, in academics, in museums, and in the movies.

Emma LaRocque (2010, 151) conçoit également ce mouvement de participation médiatique comme un espace de résistance autochtone : « In response to the war of words against us, we Native and scholars have drawn on our various languages, legends, narratives, or footnotes to dismantles stereotypes, upset conventions, and invent new genres » (LaRocque 2010, 161). La résistance autochtone à la violence médiatique passe ici par la création de narratifs alternatifs ayant pour but de remplacer ceux considérés comme opprimants.

En considérant ces éléments, ce chapitre s'interrogera sur les portées et les limites de l'autoreprésentation comme forme de résistance médiatique. Afin de mieux comprendre comment le processus de (re)création identitaire s'intègre dans notre étude de la violence envers les femmes autochtones, il sera nécessaire d'explicitier la compréhension qu'offrent les études féministes et autochtones du concept d'autoreprésentation. Ensuite, une brève présentation des différentes techniques utilisées par les populations autochtones dans la représentation symbolique médiatique permettra de discerner les bénéfices et les limites de l'autoreprésentation dans la déconstruction des dynamiques de pouvoirs. Puis, une analyse plus en profondeur du mouvement de réappropriation du terme « Squaw » permettra d'exemplifier quelques techniques de modification symbolique offrant aux populations autochtones un meilleur contrôle sur leur identité collective. En mettant en question les méthodes de représentation coloniale, on verra que ce processus permet d'offrir une alternative constructive aux représentations symboliques, déconstruisant du même fait les hiérarchies de pouvoir intrinsèques aux symboles identitaires.

L'autoreprésentation : repenser les représentations autochtones

Dans son ouvrage *The thruth about stories* (2003, 6), Thomas King souligne que « the truth about stories is that that's all we are ». Notre identité personnelle et collective n'est nulle autre qu'une collection d'histoires reconnues par nous-mêmes et les autres comme faisant partie intégrante de ce qui nous définit en tant qu'individu ou groupe. Dès

lors, le contrôle du récit historique permet de définir l'identité d'un individu ou d'un groupe d'individus par rapport à lui-même et aux autres (Merskin 2010). En ce qui concerne les communautés autochtones, le récit identitaire dominant a jusqu'à aujourd'hui été en grande partie contrôlé par les agents du pouvoir colonial. Toutefois, comme le démontrent Emma LaRocque (2010), Robert Harding (2005), Thomas King (2003) et bien d'autres, les populations autochtones sont depuis très longtemps intéressées par la façon dont elles sont représentées dans les médias Euro-Américains.

À ce propos, LaRocque (2010, 19) souligne que bien qu'il faille attendre les années 1970 et 1980 pour pouvoir observer une forme significative d'expression écrite autochtone, la résistance au colonialisme est intrinsèque aux relations entre Autochtones et Européens : «Native people resisted the European oppression long before they took up the English alphabet. Indeed, resisting colonial languages has been an integral part of resistance ». En effet, pour beaucoup d'auteurs autochtones tels LaRocque (2010), King (2003) et Maracle (1996), la culture autochtone se différencie de la culture européenne dominante par la force de sa tradition orale: «more than self-consciousness or concession, we are assigning equal value to oral traditions which, of course, include an array of communication signs and systems that may form a 'sort of 'text' » (LaRocque 2010, 19). La tradition orale permet d'inscrire la littérature et les autres formes de représentations identitaires qui émergent subséquemment dans un historique de résistance justifiant et réaffirmant le droit des populations autochtones à endosser une identité fluide et changeante.

Dans cette optique, l'exercice de réappropriation et de renouvellement symbolique a pour but de renverser le récit de domination imposé par les autorités coloniales. Pour King (2003), les discours coloniaux de représentation ont privé les populations autochtones de leur humanité afin d'en faire des personnages de divertissement: « Somewhere along the way, we [Indians] ceased being people and somehow became performers in Aboriginal minstrel show for White North America » (King 2003, 101). Suivant ce raisonnement, la nécessité d'un espace de réappropriation identitaire permettra

de recréer des identités valorisantes, réelles et indépendantes des construits sociaux coloniaux.

Amanda Roy (2014, 43) voit également dans l'autoreprésentation un outil de résistance approprié afin de redéfinir non pas l'identité autochtone, mais le fabricant principal des identités autochtones dans la sphère sociale : « The act of self-representation is an essential component of articulate resistance in that it strives for the ability to present alternative modes of being and advocate on behalf of them ». Ainsi, l'acte d'autoreprésentation est bien plus qu'un acte de résistance puisqu'il (ré)habilite les populations autochtones dans leur humanité. Suivant ce raisonnement, Leanne Unruh (2015, 78) définit l'autoreprésentation autochtone comme « the ability of indigenous people to speak for themselves rather than be spoken for by institutional power ». L'autoreprésentation est donc plus qu'une forme de représentation dont l'auteur est le sujet : il s'agit d'un outil politique servant à rétablir l'équilibre des puissances entre groupes dominants et dominés. Malgré les avantages que représente ce concept, Leigh Gilmore (1994, 25) rappelle dans son livre *Autobiographic : A Feminist Theory of Women's Self Representation* que l'autoreprésentation est soumise aux mêmes dangers de construction partielle que les autres formes de représentation :

«I locate the subject of autobiography in relation to discourses of identity and truth. For that reason I do not understand autobiography to be any experientially truer than other representation of the self or to offer an identity any less constructed than that produced by other forms of representation simply because the autobiographers intends the subjects to correspond to herself or himself.»

Ceci étant dit, Emma LaRocque (2001, 31) souligne que : « Native intellectuals are not immune to their own forms of bias, but they are no more predisposed to it than are Western intellectuals ». En somme, l'autoreprésentation, faute d'être à l'abri de biais subjectifs, permet à tout le moins aux individus et groupes d'individus d'expliquer comment ils se perçoivent et voudraient être perçus. Cette technique doit donc être comprise comme essentielle au processus de décolonisation, puisqu'elle permet aux membres d'un groupe dominé de réaffirmer leur identité selon leur vision, perception et idéologie propres.

Dans la même lignée que LaRocque, Patricia Monture-Angus, dans son livre *Thunder in my Soul: Mohawk Woman Speaks* (1995, 55), explique bien comment l'autoreprésentation crée un espace propice à la guérison et au dialogue :

Writing -talking back- is the process through which I come to terms with my pain, anger and emotion, It is the process through which I often am able to come to terms with my oppression, the oppression of my people, and the corresponding feelings of helplessness and hopelessness that sometimes ride over me like a tidal wave.

En plus de pouvoir être perçue comme un moyen de réclamation identitaire, l'autoreprésentation est également un outil permettant d'initier un processus de guérison et de dialogue entre individus et groupes sociaux. Dans un effort d'approfondir ce concept, Roy (2014, 26-27) fait écho à Monture-Angus lorsqu'elle avance que « the term self-representation references the ability of an individual to give meaning to one's language and culture. Self-representation would then ideally result in positive transformative perceptions of Indigenous peoples by the dominant culture ». Ainsi, en permettant à un individu de choisir les termes qui seront associés à son identité, l'autoreprésentation devient un outil d'autodétermination essentiel pour l'établissement d'un dialogue entre les populations autochtones et non autochtones.

Contrôler la diffusion, un pas vers la réappropriation symbolique

Le chapitre précédent a permis d'établir que les représentations transmises par les médias de masse sont essentiellement destinées à un public blanc allochtone, mais qu'elles affectaient également la perception que les populations autochtones se font de leur propre identité. Suivant la réflexion avancée par King, LaRocque et Maracle, Ginsburg (2002, 51) souligne l'importance que représente le contrôle des technologies médiatiques pour les communautés autochtones: «These technologies -unlike most others -also offer possibilities for “talking back” and to and through the categories that have been created to contain indigenous people. It is not the technologies themselves, of course, that produce the latter possibility but the timing and social location of their arrival

». En ce sens, les technologies médiatiques prennent la forme d'un outil émancipatoire pour les groupes sociaux désireux de contrôler leur narrative identitaire. Le contrôle des représentations médiatiques peut représenter un atout majeur dans le développement d'une identité sociale positive.

Contrôler les médias de masse : sur les traces d'APTN

Afin de mieux comprendre le cheminement des peuples autochtones du Canada dans la réappropriation de technologies de diffusions de masse, Lorna Roth (2005, 254) propose une analyse historique de l'évolution médiatique du Nord canadien en six grandes phases¹¹: Pre-Northern TV ; (de)Romancing the North, Policy-ing the North ; Consolidation and Expansion of Broadcasting Infrastructure ; Crossing Cultural, Racial, and Territorial Borderlines ; An International turn : building Fourth-World Media Constituency Groups Through Multi-directional Media Exchange & Collaborative projects.

La première phase, considérée comme « pré-télévision », consiste en une période durant laquelle les représentations médiatiques sont monopolisées par les agences de communications du Sud canadien. Les populations autochtones y sont soit ignorées, soit représentées par des stéréotypes dégradants et grossiers (Roth 2005, 253). La seconde phase, « (de)Romancing the North », prend place à la fin des années 60, lorsque les populations du Nord commencent à se familiariser avec les technologies radiophoniques et télévisuelles : « First people began to realize the power of the media to erode their cultural strength, but they also saw a tool for self-development/empowerment in their struggles against pressure to conform to mainstream values of Canadian society, and as a vehicle for mediating social and race relations » (Roth 2005, 255). Les troisièmes et quatrièmes phases se superposent dans les années 1980-1990 lorsque la *Loi sur la radiodiffusion* (L.C. 1991, ch.11) fut implantée, menant à la consolidation et l'expansion des infrastructures de radiodiffusion qui ont permis la mise en place de politiques reconnaissant l'importance de la participation autochtone dans la programmation médiatique (Roth 2005, 256).

Pour Roth, cette nouvelle politique est l'élément déclencheur menant à l'achèvement des phases cinq et six. Ces phases sont caractérisées par le début d'une collaboration entre populations autochtones du Nord et du reste du Canada dans le but d'assurer la pérennité d'une

¹¹ Lorna Roth (2001, 253) considère le Nord canadien comme étant la section au Nord du 55e parallèle incluant le territoire du Nord-Ouest, le Nunavut, le Yukon, le Labrador et le nord des provinces du centre et de l'Ouest canadien.

couverture médiatique autochtone en territoire canadien : « [Northern Native Broadcasting, Yukon (NNBY)]'s contractual arrangement was very significant in that it crossed over social, racial, territorial and cultural borders and opened a position for aboriginal broadcasting within the mainstream of Canadian media -albeit a very small one. It led the way south » (Roth 2005, 258). Suivant la popularisation de chaînes télévisées autochtones, la création du réseau *Aboriginal People Television Network (APTN)*, mis en onde le 1^{er} septembre 1999, a permis la diffusion de contenus correspondant aux intérêts des communautés autochtones dans l'ensemble des foyers canadiens, et d'ainsi créer un exemple pour d'autres communautés autochtones localisées dans d'autres pays colonisés.

Bien que l'arrivée sur les ondes d'APTN fut controversée et son succès, limité, Roth (2005, 267) rappelle que la signification symbolique d'un réseau médiatique pan-national dirigé par et pour des populations autochtones est d'importance majeure : « APTN has evolved from an idea to a fully operational television broadcasting undertaking. The network is secure in terms of funding and distribution and, most importantly, it's existence is enshrined in national legislation ». L'obtention d'une licence de diffusion nationale a permis de transmettre sur un large territoire du contenu culturel et éducatif faisant écho aux préoccupations et intérêts d'une partie de la population généralement ignorée ou censurée. De manière plus importante, l'arrivée d'APTN sur le réseau national octroie aux populations autochtones le pouvoir de redéfinir leur identité collective en réaffirmant leur existence et présence aux temps passé, présent et futur. De plus, la seule persistance de l'existence d'APTN depuis 1999 démontre son importance en tant que plateforme de réaffirmation identitaire. Son rôle en tant que source de diffusion d'informations de masse assure aux populations autochtones une plateforme constante et facilement accessible, dont ils contrôlent le contenu. « The mediation and (re)construction of culture and identity through "modern" media technologies also include cultural elements and characteristics of the dominant, non-indigenous societies which are recombined with indigenous, "traditional" elements » (Budka 2015, 2). En d'autres termes, le recours aux médias de masse par des communautés autochtones signifie une réaffirmation du droit à l'évolution et au changement pour des populations autochtones contestant l'utilisation de stéréotypes figés dans le XVI^e siècle.

[Renverser cinq siècles de domination symbolique : représenter autrement](#)

L'arrivée et la pérennité d'APTN sur les ondes canadiennes ne peuvent être considérées comme seuls piliers du mouvement de réappropriation identitaire autochtone.

Les nouvelles technologies ont également contribué à simplifier et diminuer les coûts reliés à la publication de journaux et de livres, facilitant l'émergence de diverses sources de diffusions d'informations. Somme toute, que ce soit à la télévision, au cinéma, dans les journaux ou dans des romans, les auteurs autochtones restent confrontés au défi de (re)créer un répertoire identitaire sans avoir recours aux symboles et stéréotypes qui ont dominé l'imaginaire public dans les cinq cent dernières années. Cet enjeu est central à la réécriture d'une identité autochtone positive, vivante et actuelle. Dans cet ordre d'idées, Thomas King (2003, 156) suggère que l'émancipation identitaire des populations autochtones passe par une réécriture du présent réhabilitant le personnage de l'Indien dans son humanité :

What Native writers discovered, I believe, was that the North American past, the one that had been created in novels and histories, the one that had been heard on radio, and seen on theatre screens and on television, the one that had been part of every school curriculum for the last two hundred years, that past was unusable, for it had only trapped Native people in a time warp, it also insisted that our past was all we had. No present. No future. And to believe in such a past is to be dead. Face with such a past and knowing from empirical evidence that we were very much alive, physically and culturally, Native writers began to use the Native present as way to resurrect a Native past and to imagine Native future. To create, in words, as it were, a Native universe. (King 2003, 156)

Ce travail de réécriture identitaire souligne le besoin de repenser les identités autochtones en termes actuels, vivants et malléables. En positionnant l'identité autochtone au centre du récit, les auteurs forcent leur public à remettre en question les conceptions stéréotypées auxquelles ils avaient précédemment recours pour identifier ces communautés, mettant du même coup en évidence les mécanismes de dominations qui y étaient cachés.

C'est dans cette nécessité de réaffirmer la présence et l'existence des peuples autochtones au XXI^e siècle que Budka (2015, 2) emboîte le pas à Roth (2005) et King (2003) pour souligner l'importance du contrôle des représentations médiatiques dans le processus de réappropriation identitaire : « As one part of a wider set of sociocultural and

political practices, indigenous media practices, such as the production of TV programs, videos, films, or websites, are closely connected to the mediation of culture and the construction of (collective) identities ». Par exemple, Ginsburg (2002, 41) croit que la prise de contrôle des technologies médiatiques fut centrale dans le développement des communications entre communautés inuites: « Rather than destroying Inuit culture -as some predicted would happen, these technologies of representation [...] have played a dynamic and even revitalizing role for Inuit and other First Nation people, as a self-conscious means of cultural preservation and production and a form of political mobilization». L'étude de Drache et Fletcher (2016, 40) a d'ailleurs permis de confirmer l'importance des médias autochtones dans la production de contenu alternatif aux messages publié par les médias non autochtones : « In general, the Indigenous news sources were optimistic in their reporting of issues, with a strong focus on mobilizing for change. Despite limited resources, they offered more suggestions for repairing the broken relationships between the federal and provincial governments and First Nations than the mainstream news coverage ». La popularisation de technologies médiatiques représente à elle seule une étape majeure dans la lutte contre l'assimilation que mènent les communautés autochtones. En se dotant de moyens de contrôler des plates-formes médiatiques, ces communautés sont maintenant capables de renforcer et accélérer le processus collectif de (ré)identification (Roth 2005 ; Ginsburg 2002).

Les médias sociaux : réappropriation 2.0

Bien que les médias de masse soient encore aujourd'hui considérés comme la source principale de diffusion d'information, il est difficile d'ignorer le rôle grandissant des médias sociaux dans la constante (re)création des identités sociales. En ce sens, Tom Standage (2013, 3) suggère que la popularisation des plateformes médiatiques comme Facebook, Twitter et YouTube a créé une ouverture sans précédent dans la diffusion d'informations. En effet, même si les connexions sociales furent utilisées de manière constante dans l'histoire de l'humanité, les réseaux sociaux numériques ouvrent un nouvel univers de possibilités : « The democratization of publishing [...] is beginning to have a far-reaching social and political effects. The reemergence of social media, now

supercharged by digital networks, represent a profound shift not just within the media, but within society as a whole » (Standage 2013, 4). À partir de ces plateformes, chaque individu est capable de créer, publier et partager des photos, vidéos, articles de journaux ou créations littéraires. Cette individualisation des médias contribue à l'habilitation des individus dans la définition de leur identité personnelle et collective. Pour Theresa Petray (2015), l'agentivité qui caractérise les médias sociaux contribue à en faire des outils de réaffirmation identitaire particulièrement intéressants puisqu'ils facilitent la diversification de contenu auquel un individu ou groupe d'individus est exposé.

Médias sociaux et mouvements sociaux : Une relation fructueuse

Suivant ce raisonnement, les médias sociaux deviennent des plates-formes particulièrement intéressantes afin de rejoindre rapidement une portion prédéterminée de la population. En effet, plusieurs chercheurs ont noté l'impact des médias sociaux sur le développement de mouvements sociaux au cours de la dernière décennie. Par exemple, Theresa Petray (2011; 2015), Carrie A. Rentschler (2014) et Adam J. Barker (2015) analysent tous trois le rôle pilier de plates-formes comme Facebook et Twitter dans la diffusion d'information et le recrutement de nouveaux activistes : « While social media activism may be dismissed by some as banal or problematic, it played a key role in the way that Idle No More's was felt simultaneously in cyberspace and in physical spaces » (Barker 2015, 51). Les médias sociaux deviennent ainsi un moyen pour les militants de diffuser rapidement de l'information sur leurs activités à un grand nombre d'individus. Les plates-formes comme Facebook deviennent ainsi des outils d'organisation, de communication et d'archivage des actions passées, permettant aux organisations qui les utilisent de se faire connaître rapidement par des individus qu'ils auraient autrement du mal à rejoindre. La popularité grandissante des médias sociaux leur confère entre autres la capacité de rivaliser avec les médias de masse afin de rejoindre rapidement un grand nombre d'individus. En effet, leur popularité chez les jeunes adultes contribue grandement à leur utilisation dans le développement de mouvements sociaux comme *Idle No More*. Le *Pew Research center* soulignait d'ailleurs en 2016 que 88% des 18-29 ans utilisaient les médias sociaux sur une base régulière et que 79% des adultes américains affirment utiliser Facebook comme source d'information et de divertissement.

Pour Petray (2011), les avantages de ce qu'elle appelle le « Web 2.0 » sont incontournables, en ce sens que ce « Web 2.0 » permet une rapidité réactionnaire jusqu'alors impossible pour des organisations aux ressources limitées : « it offers a 'many-to-many' mode of communication (Moe, 2010), enabling broad conversations about issues that would otherwise not gain the attention of the mainstream media» (Petray 2011, 925). Suivant ce raisonnement, les médias sociaux partagent plusieurs caractéristiques propres aux médias de masse, telles que leur capacité à rejoindre rapidement un grand public à l'aide de messages variés, mais répétitifs. Toutefois, à la différence de ces derniers, contrôlés par un nombre restreint d'individus, les médias sociaux sont construits de manière à ce que chaque individu puisse créer et partager du contenu original, décentralisant du même fait les foyers de pouvoirs.

Carrie A. Rentschler (2014, 66), dont les études se concentrent sur la culture du viol, caractérise cette décentralisation des modes de diffusions comme « Do-it-Yourself (DIY) activist media making », c'est-à-dire une pratique par laquelle des blogues, vidéos et photographies amateurs sont partagés au monde entier par le biais des médias sociaux. Cette technique du « DIY médiatique » représente un moyen efficace de création d'une communauté de résistance aux médias de masse traditionnels : « the act of speaking through social media-enabled forms of documentation signals an act of taking responsibility » (Rentschler 2014, 69). Pour Rentschler (2014), les médias sociaux ont permis la création d'une communauté de dénonciation de la culture du viol. Par exemple, les différentes plateformes digitales comme Facebook, Twitter, Instagram et Tumblr offrent entre autres la possibilité aux victimes de viol de se regrouper, partager leur histoire et dénoncer des pratiques violentes autrement passées sous silence. De plus, la vitesse de propagation des informations publiées sur les réseaux sociaux force souvent les médias de masse à reprendre des histoires qu'ils auraient autrement ignorées, permettant aux communautés de contrôler une partie des nouvelles qui seront présentées dans l'actualité.

Médias sociaux : Portées et limites

Cette démocratisation des moyens de transmission d'informations contient tout de même quelques limites. Moe (2010) souligne deux problématiques principales à la montée en popularité du « DIY médiatique », soit un accroissement du nombre de diffuseurs et une dilution de l'attention du public. Dans un premier temps, Moe (2010, 696 ; *traduction personnelle*) craint que la multiplication incessante du nombre de diffuseurs d'informations et de représentations résulte en « bruit, confusion, fragmentation du discours et potentiellement polarisation politique ». Ceci aurait pour résultat la création d'un espace cacophonique dans lequel la surcharge d'informations empêcherait l'auditoire de la traiter de manière appropriée, rendant impossible le dialogue nécessaire au changement. Deuxièmement, l'auteur appréhende une dilution des informations causée par l'abondance incontrôlée de celles-ci, c'est-à-dire que malgré leurs atouts considérables pour faciliter la diffusion d'informations, les médias sociaux dilatent l'attention du public vers une variété presque infinie de sujets. En conséquence, les informations reçues par un individu pour un sujet donné rivalisent avec des centaines d'autres informations, limitant ainsi les chances que cet individu retienne l'information qui lui a été transmise et se mobilise pour ce sujet particulier.

Somme toute, plusieurs chercheurs universitaires confirment que les médias sociaux facilitent grandement les opérations des groupes activistes comme l'organisation *Stolen Sisters* ou le mouvement *Idle No more*. Ces nouvelles formes médiatiques permettent de transmettre à la fois de l'information et du matériel éducatif à toute personne s'intéressant à la question. Par exemple, Rentschler (2014, 67) cite la féministe blogueuse Jessica Valenti qui postule que la plupart des jeunes femmes résidant aux États-Unis apprennent plus sur la culture du viol au travers de plateformes comme Tumblr qu'à l'école. Malgré l'absence de preuves tangibles pour soutenir cette thèse, l'argument faisant des médias sociaux une source de diffusion de matériel éducatif interactif résonne avec le besoin de changer le récit identitaire contrôlé par une élite patriarco-coloniale. Theresa Petray (2015, 25-26) témoigne également de cette fonction éducative des médias sociaux pour les peuples autochtones :

I grew up far away from my culture. I was always aware of it, and have

always been interested in it, but a Cherokee cultural identity has never been something I am comfortable publicly claiming. But I joined the Cherokee Nation Facebook page and explored their website, which is well designed and engaging. For example, you can download traditional Cherokee recipes, watch live broadcasts of Tribal Council meetings, or take Cherokee language classes from anywhere in the world.

Les médias sociaux permettent donc aux groupes ignorés ou sous-représentés par les institutions dominantes comme le mouvement de reconnaissance des femmes autochtones disparues et assassinées de proposer des alternatives aux messages popularisés par les médias traditionnels et par les institutions scolaires. Bien qu'il puisse être difficile d'attirer l'attention générale sur des problématiques spécifiques, les médias sociaux rendent l'information facilement accessible à ceux présentant un intérêt pour la question.

En ce qui concerne spécifiquement les femmes autochtones assassinées et disparues, il ne semble pas exister de données ou d'études sur l'impact des médias sociaux dans le développement du mouvement de sensibilisation au Canada. Toutefois, la plateforme Facebook à elle seule est l'hôte de plusieurs groupes militant pour la reconnaissance de cette problématique sociale au Canada. À titre d'exemple, *Missing & Murdered Aboriginal Women in Canada*¹² et *Stolen Sister Awareness movement*¹³ sont des pages publiques qui regroupent plusieurs centaines d'abonnés et partagent continuellement de l'information relative à la violence envers les femmes autochtones. De manière générale, les publications partagées par ces groupes proviennent d'autres individus ou organisations militantes telles Amnistie Internationale et Femmes autochtones du Québec, dont le but est d'accroître la visibilité des femmes autochtones dans la sphère publique tout en déconstruisant les stéréotypes dégradants popularisés par les médias de masse.

¹² <https://www.facebook.com/mmiwg2s/>

¹³ <https://www.facebook.com/StolenSistersAwarenessMovement/>

De manière générale, les médias sociaux ont transformé les communications médiatiques en rendant disponibles les modes de diffusion à tout individu désirant les utiliser. Pour les communautés autochtones canadiennes désireuses de contrôler les représentations identitaires qui leur sont associées, cette démocratisation des moyens de diffusions comporte plusieurs avantages. Tout d'abord, elle facilite la diffusion d'informations en minimisant les coûts (Petray 2011, 925) et elle permet d'accroître le nombre d'individus capable de diffuser des informations sur un sujet particulier, contournant ainsi le monopole des médias de masse. De plus, elle renforce la possibilité pour les individus et groupes d'individus de contrôler les symboles qui définissent leur identité et elle permet aux usagers de réaffirmer leur identité de manière continue et changeante, selon des termes qui leur conviennent. Pour les populations autochtones qui revendiquent depuis longtemps leur droit à l'autodétermination, les médias sociaux constituent un outil particulièrement important, puisqu'ils permettent aux générations actuelles de s'exprimer sur des enjeux qui les touchent tout en leur permettant de réaffirmer leur identité comme provenant d'un passé et présent colonial changeant et évoluant avec l'actualité.

La représentation autrement : théâtre, monuments et littérature¹⁴

Alors que la prise de contrôle des moyens de communication de masse permet aux communautés autochtones de s'imposer face à la diffusion massive de stéréotypes dégradants et discriminants, plusieurs autres formes médiatiques sont également utilisées pour exprimer la résistance et la résilience des populations autochtones face à la violence dont elles sont victimes. Par exemple, plusieurs artistes ont recours au théâtre, à la littérature ou à l'art pour proposer un récit identitaire alternatif à ceux popularisés par les représentations coloniales. Sans détailler le travail de ces différents médiums, il semble important de noter que ces formes médiatiques alternatives constituent également des moyens de résistance aux représentations symboliques standardisées par les médias de

¹⁴ Malgré l'abondance de travaux artistiques dénonciateurs du féminicide en cours envers les femmes autochtones au Canada, cette section ne se veut pas exhaustive et n'énumère que quelques exemples afin de souligner le rôle des médias alternatifs dans la résistance autochtone. Pour plus de détails, voir la thèse d'Amber Berson (2010)

masse. Dans le but d'offrir une compréhension des différentes techniques médiatiques pouvant être utilisés dans la (re)définition et la contestation identitaire, quelques brefs exemples d'expressions artistiques dénonçant la violence envers les femmes autochtones seront ici présentés.

Résistance théâtrale

Beaucoup d'auteurs tels que François Paré, Dalie Giroux et Isabelle St-Amand se sont intéressés à la place du théâtre dans les communautés autochtones. Alors que Paré (2013) souligne l'abondance d'œuvres théâtrales autochtones accessible en Amérique du Nord depuis les années 1990, St-Amand explique comment le théâtre est utilisé comme outils de décolonisation et de guérison : « [p]our de nombreux auteurs et critiques autochtones, la création littéraire et théâtrale constitue un moyen de revenir sur son histoire, de retravailler ses deuils individuels et collectifs de façon à mieux les transformer » (St-Amand, 2010, 41). En parallèle, Dalie Giroux (2008, 44) explique que « La performance dans le théâtre autochtone contemporain met en œuvre, teste, actualise et remet en question la matière du présent à partir des structures de pensées traditionnelles ». En ce sens, le théâtre autochtone devient un outil de négociation de l'identité collective autochtone proposant un dialogue entre modernité multiculturelle interactive et tradition.

Par exemple, la pièce de théâtre *The Hours that Remain*, écrite par Keith Barker, vise à dénoncer l'inaction gouvernementale face à la problématique des femmes autochtones disparues et assassinées : « *The Hours That Remain* was written to honour such incomprehensible loss and suffering. But it was also written out of my frustration at the lack of response by our governments to the staggering statistics and painful truths surrounding the Highway of Tears. » (Barker 2014, 5) Dans cette pièce de théâtre, les spectateurs sont appelés à partager les émotions de la famille d'une jeune femme disparue. En permettant aux spectateurs de s'identifier à la famille en deuil, la pièce de théâtre revisite la culture autochtone afin de l'insérer dans un contexte politico-social actuel. Cette pièce met en évidence les dynamiques socioculturelles qui positionnent la

victime en situation de vulnérabilité tout en affirmant son droit d'être considérée comme une femme, et un être humain ayant droit au respect et à la protection de l'État.

Les monuments: entre mémoire et dénonciation

La problématique des femmes autochtones disparues et assassinées au Canada a été représentée sous plusieurs formes, par des artistes autant autochtones qu'allochtones. Amber Berson (2010) conçoit ces manifestations comme une forme de dénonciation et de contestation du féminicide dont sont victimes les autochtones canadiennes. Alors que les expositions et les commémorations privilégiées par la culture Euro-Américaine ont tendance à présenter des objets d'art autochtones comme étant des artefacts d'un passé lointain, les commémorations des femmes assassinées et disparues construites par des artistes autochtones soulignent la pérennité de la problématique et l'impossibilité de deuil pour les familles des victimes (Unruh 2015; Berson 2010). Par exemple, la marche commémorative pour les femmes disparues et assassinées du 14 février symbolise à la fois un acte de commémoration des victimes passées et la dénonciation de l'inaction des institutions gouvernantes au présent (Culhane 2003, 594).

Dans la même lignée, Odette Kelada et Madeleine Clark (2013, 39-40) offrent une analyse de l'utilisation du corps féminin dans l'autoreprésentation artistique pour expliquer l'étroite relation entre art autochtone et contestation du colonialisme : « There is a conscious reclamation of the sexualised imagery of 'othered' female bodies in ways that simultaneously make clear these artists are living embodiments of their histories and their ancestors' histories of conflict and violence on the frontier ». Ces formes d'art permettent à la fois d'ouvrir un dialogue historique dans lequel les artistes peuvent questionner la relation entre autochtones et autorités coloniales, mais également explorer diverses facettes de leur identité (Kelada et Clark 2013, 40). Alors que les commémorations sont généralement instituées dans le but de souligner un drame passé, Berson (2010, 17) suggère que les œuvres autochtones ont une double fonction : « this "different kind" of memorialization opens a "dialogical space" for remembrance across differences of race, ethnicity, class, sexuality and ability while never forgetting how deeply that power differential "runs" through the structures of culture and memory,

nature and history ». Alors que des expositions plus conventionnelles (selon les critères Euro-Américains) sous-entendent que la violence est dans le passé, les monuments et œuvres d'art comme la marche du 14 février réitèrent l'actualité et la persistance de la violence dont sont victimes les femmes autochtones au Canada.

Renégocier l'histoire : littérature et poésie autochtone

La littérature et la poésie sont également très populaires comme médium de réaffirmation identitaire. Cette étude a d'ailleurs eu recours à plusieurs ouvrages autochtones tel que *When the other is me* d'Emma LaRocque, *I am Woman* de Lee Maracle et *The truth about stories* de Thomas King afin d'illustrer le rôle des représentations dans le développement des identités. Dans cet ordre d'idée, la littérature joue un rôle central dans l'expression de récits identitaires alternatifs. En faisant écho à Thomas King (2003), Jonathan Lamy Beaupré (2013) souligne l'originalité à laquelle ont recours les auteurs autochtones d'aujourd'hui dans le but de réaffirmer leur individualité. Lamy Beaupré (2013, 2) analyse les écrits d'auteurs comme Louis-Karl Picard-Siouï et Natasha Kanapé Fontaine afin de démontrer un désir grandissant de la part des auteurs autochtones de questionner et réinventer les « standard[s] de la réalité qui n'ont la plupart du temps, rien à voir avec la réalité ». En s'identifiant comme auteur autochtone tout en abordant des sujets qui ne correspondent pas aux thèmes « traditionnellement » considérés comme autochtones, ces artistes peuvent à la fois intégrer l'histoire et la culture autochtone au répertoire symbolique dominant et interroger la légitimité de ce répertoire. Jo-Ann Episkeneu (2009, 2) souligne également l'importance de la littérature afin de permettre aux populations autochtones de prendre possession de leur place dans la sphère publique : « Indigenous literature acknowledges and validates Indigenous people's experiences by filling in the gaps and correcting the falsehoods in this master narrative ». Le détachement des construits traditionnels auxquels réfère Lamy Beaupré permet donc aux auteurs de s'imposer en tant qu'individus et renégocier de l'intérieur les représentations symboliques dominantes.

La littérature et la poésie sont également largement mobilisées dans la dénonciation de la violence envers les femmes autochtones. Par exemple, le recueil *Kwe* :

standing with our sister, édité par Joseph Boyden, rassemble plus de cinquante poèmes et histoires courtes commémorant les femmes autochtones et a ainsi permis d'accroître la visibilité des femmes autochtones disparues et assassinées dans l'imaginaire collectif. Dans la même veine, Mélanie Florence publiait en 2016 un livre illustré pour enfants¹⁵ et un roman pour jeunes adultes¹⁶ racontant l'histoire des femmes autochtones disparues et assassinées qui ont permis de sensibiliser les jeunes générations de Canadien-nes à cette problématique. Ces œuvres littéraires représentent à la fois un moyen d'accroître la visibilité des femmes autochtones disparues et assassinées sur la scène publique et un outil de deuil pour les communautés qui portent le deuil de ces disparitions. En ce sens, le théâtre, l'art et la littérature autochtones sont d'une importance centrale dans le processus de renégociation historique et identitaire, puisqu'ils permettent aux communautés autochtones de renégocier les dynamiques de pouvoirs camouflés à la base du monopole de la représentation.

Réinventer les symboles : neutraliser la violence symbolique

Il a été jusqu'à maintenant déterminé que la participation active dans la diffusion de représentations alternatives par le biais des médias de masse, des médias sociaux ou d'autres formes médiatiques tels le théâtre ou l'art commémoratif était essentielle au rétablissement de l'équilibre des pouvoirs et à l'autodétermination symbolique des femmes autochtones. Suivant ce raisonnement, Merskin (2010, 349) rappelle que le vocabulaire utilisé dans une relation entre diffuseur et receveur est à la fois idéologique et social. Dans son étude du langage comme pouvoir symbolique, Bourdieu (2014 [1991], 163) spécifie que « l'usage du langage, c'est-à-dire aussi bien la manière que la matière du discours, dépend de la position sociale du locuteur qui commande l'accès qu'il peut avoir à la langue de l'institution, à la parole officielle, orthodoxe, légitime. » Ainsi, la rééquilibration des rapports de pouvoirs entre autorités institutionnelles coloniales et populations autochtones nécessite que ces dernières puissent contrôler les symboles qui les représentent. Merskin (2010, 349; *guillemets originaux*) souligne également

¹⁵ Florence Melanie, et François Thisdale. 2016. *Missing nimâmâ*.

¹⁶ Florence, Melanie. 2016. *The Missing*.

l'importance de cette réappropriation du vocabulaire autochtone afin de pouvoir recréer une identité autochtone fière, positive et actuelle : « The words we choose to use help construct social, cultural, economic, and historical reality. Thus “discourses of domination” put language to the social use of defining and oppressing those constructed as other ». Dans cette perspective, le rôle des mots devient aussi important que celui des images dans la définition des identités de groupes.

Par exemple, comme mentionné au chapitre précédent, le terme « squaw » est généralement utilisé, en contexte colonial, afin de décrire la femme autochtone de manière dégradante et insultante. À la lumière de cette réalité, Richard King (2003), dans un texte intitulé *De/Scribing Squ*w : Indigenous Women and Imperial Idioms in the United States* propose trois techniques auxquelles recourent des militants autochtones dans le but de réattribuer au terme « squaw » sa signification originale. La technique de l'inversion est pour King (2003, 8) principalement utilisée dans le théâtre de rue et par des activistes voulant sensibiliser le public à l'utilisation du terme : « They replace the common, and for many unremarkable, term squaw with an English equivalent that stresses its offensive, hurtful and denigrating connotation ». Cette technique ayant pour but de souligner la grossièreté du terme Squaw force le récepteur du symbole à remettre en question la légitimité accordée à l'utilisation de ce terme. L'éditorial de Debra Glidden démontre bien l'incongruité de l'utilisation de ce terme :

I propose we start with Squaw Valley, CA. How does this sound? “Ski Cunt Valley and explore the Penis Peaks with your children. A family oriented resort”. I know this couldn't possibly be offending to anyone; since ‘Squaw Valley’ is acceptable the literal translation of it must be acceptable as well.

[...]

And then, there's Squawberry, TN, a town with a population of 3, 550. I think changing their name to Pussyberry or Dickhead might increase tourism and revenue to an economically repressed area. (Glidden dans King 2003, 8)

En ayant recours à l'ironie et l'inversion, Glidden propose un contre-argument aux défenseurs du terme Squaw qui y voient simplement une tradition et un vestige de

l'héritage autochtone en Amérique du Nord : « Glidden and others who invoke inversion as a counter-hegemonic strategy actively assert rhetorical sovereignty, not by emptying the word of its popular connotation, but by accentuating them and making its meaning apparent and visible » (King 2003, 9). En utilisant des termes ouvertement choquants, les adeptes de l'inversion recourent à l'absurde pour remettre en question l'acceptabilité de l'utilisation du mot *squaw*.

La technique de l'effacement, quant à elle, cherche à redonner aux populations autochtones un certain contrôle sur la définition de leur identité, en effaçant le terme *squaw* des représentations publiques. Les militants partisans de cette technique affirment que l'utilisation du mot *Squaw* est insultante et blessante pour les individus s'identifiant comme autochtones (King 2003, 10). Plusieurs gains ont été faits en ce sens dans les vingt dernières années. Par exemple, Merskin (2010) souligne qu'en 2001 l'État de l'Oregon a passé une loi afin de renommer les institutions portant le terme *squaw* ou une variation de celui-ci pour un nom non raciste. L'acte de renommer les institutions fait ainsi partie du processus de réappropriation identitaire : « To many Native people, renaming is not just a matter of politeness, it is an effort to reclaim indigenous identity and decolonize the landscape » (Merskin 2010, 346). Toutefois, malgré sa popularité au sein des mouvements sociaux de réappropriation identitaire, Watner et McElroy (2004, 27) ainsi que Merskin (2010, 349-350) voient dans l'effacement du terme *Squaw* un renforcement du colonialisme : « Re-labeling in the language of professor, thus not only appropriates the person, place, or thing but also transfers power for the oversight, management, and control ».

Finalement, la technique de réclamation prend naissance dans la critique de la technique de l'effacement. Elle permet aux peuples autochtones de reprendre le contrôle sur la signification de termes ancestraux dont la signification fut changée par les autorités coloniales : « Reclamation, then, advocates re-recognition, pedagogy and communication, recollection and redefinition, recovery and respect. It fosters a reengagement with imperial idioms that stress new ways of being, doing and hearing » (King 2003, 11). Par exemple, Merskin (2010, 348) explique que le terme « *Squaw* »,

étant un dérivé des langues mohawks et algonquiennes définissant l'appareil génital féminin, n'a pris sa violente et dégradante signification qu'une fois mis en contact avec les Européens. La technique de la déconstruction vise donc ici à éduquer la population quant à l'histoire politico-sociale qui marque ce mot. Vannoy Adams (1985, 26) souligne également l'importance de la déconstruction dans le processus de réappropriation identitaire : «Deconstruction is thus an attempt not simply to reverse certain categories but to displace, dislocate, or to shift (if ever so slightly and slowly) a historical structure and logical system that has served as a convenient excuse for it ». En ce sens, la réclamation permet de reconnaître les blessures et abus coloniaux tout en créant des possibilités de changement susceptibles de réhabiliter les populations autochtones dans le contrôle de leur identité et de leur langue.

Conclusion

De manière générale, ce chapitre a permis de souligner la présence et la signification d'un mouvement d'autoreprésentation autochtone au Canada et en Amérique du Nord. Il a été établi que l'autoreprésentation, bien que toujours à risque de violence et d'impartialité, représente une solution pertinente afin de redonner aux populations marginalisées le pouvoir de choisir les termes de leur représentation identitaire.

L'accessibilité aux moyens de production des médias de masse et la popularisation des médias sociaux ont non seulement permis une vague de (ré)affirmation identitaire, mais ont également transformé ceux-ci en outils de communication et d'organisation sociale. En produisant du contenu de qualité équivalent à celui des médias de masse, les communautés autochtones offrent un récit alternatif facilement accessible à toute personne s'y intéressant tout en s'imposant comme outil de résistance aux récits dominants. Grâce à l'avènement des plateformes médiatiques telles que Facebook, Twitter, Instagram et Tumblr, les populations autochtones sont capables de créer du contenu à petit prix et de le partager rapidement avec des millions d'autres usagers. Dès lors, les médias sociaux peuvent, sous certains aspects, atteindre les mêmes buts que les

médias de masse, tout en permettant à chaque individu de choisir les termes de leur identité.

Ce travail constant de réappropriation symbolique au travers des diverses formes médiatiques disponibles permet essentiellement aux populations autochtones de proposer des définitions alternatives aux symboles et stéréotypes associés à leur identité. Dans cet ordre d'idée, les différentes techniques de réappropriation du terme « Squaw » permettent de contester la domination symbolique Euro-Américaine sur les populations autochtones tout en amorçant un processus de rééducation du public récepteur de ces représentations.

Ceci étant dit, malgré la participation importante d'artistes, de chercheurs, d'activistes et de politiciens autochtones dans le processus de réappropriation identitaire, il reste difficile d'évaluer quel est l'impact réel des différents mouvements de contestation médiatique sur la compréhension qu'a le public des enjeux de violence envers les femmes autochtones. En ce sens, bien qu'elles soient activement représentées dans les médias sociaux et dans les arts contestataires, les femmes autochtones assassinées et disparues au Canada ne sont que peu discutées dans la littérature sur l'autoreprésentation et sur les mouvements sociaux. Cette visibilité restreinte rend difficile l'évaluation des mouvements de sensibilisation sur l'élaboration d'une enquête publique et sur la mise en place d'autres politiques de sensibilisation.

CONCLUSION

Changer les représentations, diminuer les rapports de dominations

Dans les dernières années, les médias de masse ont accordé une attention soutenue aux événements entourant les femmes autochtones disparues ou assassinées. L'analyse du traitement médiatique des populations autochtones publié par Drache et Fletcher (2016, 4) a d'ailleurs permis de confirmer que les nouvelles reliées à ce sujet étaient celles ayant été les plus couvertes par les médias d'actualités entre 2014 et 2015. Toutefois, lorsque la représentation des femmes autochtones est comparée à celle des femmes blanches, il ne fait aucun doute que les femmes autochtones continuent d'être sous-représentées sur la scène médiatique. Alors que le gouvernement canadien a finalement entamé les démarches vers une enquête nationale publique investiguant la surreprésentation des femmes autochtones parmi les victimes de violence, l'observation d'attitudes récurrentes quant à la marginalisation systémique des femmes autochtones dans les médias de masse laisse percevoir un problème profondément ancré dans la société canadienne. À la lumière de ces observations, cette étude avait pour but d'illustrer que la violence dont sont victimes les femmes autochtones est liée à la violence intrinsèque aux représentations symboliques popularisées à l'aide des divers moyens de communication contrôlés par les institutions coloniales dominantes.

Il a en ce sens été démontré que les représentations symboliques sont pour les femmes autochtones une arme à double tranchant. Elles représentent d'un côté une source d'oppression et de stigmatisation encourageant le statu quo, mais également un outil d'émancipation et de guérison offrant une alternative aux représentations oppressantes des médias de masse. D'un côté, les représentations symboliques contribuent à la surreprésentation des femmes autochtones chez les victimes de violence, mais au même moment ces représentations incarnent un moyen de questionner les rapports de force camouflés à l'intérieur des représentations symboliques dominantes. Bien que les représentations symboliques, en imposant aux individus des rôles particuliers, doivent toujours être comprises comme des phénomènes violents, leur rôle est essentiel à

l'instauration et au maintien d'une cohésion sociale. Ainsi, dans un monde moderne bombardé par un flot incessant d'images, de sons et de symboles, il est facile de recourir à des cadres identitaires préconstruits afin d'articuler une compréhension du monde environnant. C'est toutefois lorsque ces cadres ne sont pas remis en question qu'ils représentent un risque de dogmatisme donnant vie à la violence intrinsèque aux représentations symboliques. Lorsque la signification d'un symbole n'est pas contestée ou questionnée, il prend une apparence de légitimité qui lui confère un air de vérité, imposant aux individus des rôles et positions sociales qu'ils n'ont pas la liberté de choisir pour eux-mêmes.

Cette catégorisation forcée contribue à restreindre les critères d'adhésion et élargir les critères d'exclusion du groupe dominant. En reproduisant les normes sociales coloniales, ces catégorisations sont imbues d'un dogmatisme systémique impliquant qu'un seul mode de vie ne peut être acceptable pour des hommes et femmes respectables, c'est-à-dire un mode de vie selon les pratiques patriarcales capitalistes occidentales. Bien que les représentations symboliques doivent être considérées comme violentes dans leur imposition de normes sociales pour l'ensemble des individus, les représentations des femmes autochtones atteignent un niveau supérieur de violence, puisqu'elles impliquent une exclusion automatique du groupe dominant. En effet, les stéréotypes référant aux différents groupes identitaires sont généralement construits par des intervenants appartenant au groupe dominant, dans le but de maintenir et renforcer les normes sociales avantageant ce groupe.

Au Canada, les femmes autochtones sont généralement représentées dans les médias selon les stéréotypes de la « squaw » ou de la princesse autochtone. Si ces stéréotypes datant de l'époque des premiers contacts entre colons européens et amérindiens ne sont aujourd'hui que rarement identifiés par ces noms, les médias y ont toutefois indéniablement recours dans la production d'informations destinée à leur public cible (soit la population coloniale blanche dominante). Différents médias utiliseront nécessairement différentes variantes pour chaque stéréotype. Sans pour autant les nommer, ils peindront un portrait de leurs sujets selon des critères particuliers, résonnant

avec les construits sociaux préétablis et les positionnant dans une position de vulnérabilité ou d'infériorité, dans le but de maintenir l'impression d'une supériorité inhérente à la race blanche. Par exemple, lorsque les médias réfèrent aux femmes autochtones disparues et assassinées sans prendre la peine de les nommer, ou lorsqu'ils associent leur décès à la prostitution et la drogue, sans même discuter avec leurs familles, ils contribuent à renforcer l'idée que les femmes autochtones ne méritent pas qu'on leur accorde de l'attention, puisque, vivant en marge de la société, elles n'en font pas réellement partie.

Les messages implicites transmis au travers des représentations symboliques ont tendance à prendre la forme de réalités dans l'esprit du public qui les utilise dans le but de connecter les informations qu'il reçoit avec la réalité. En ce sens, l'idée selon laquelle la squaw, c'est-à-dire une femme autochtone étant perçue comme déviant des normes sociales dominantes, n'est pas importante et facilement remplaçable se traduit dans l'esprit du public par l'idée que les femmes autochtones ne correspondent pas aux critères d'acceptabilités sociétales dominantes, ne sont pas importantes et ne méritent pas le même respect que les femmes blanches. Ces catégorisations sont d'autant plus dangereuses que les stéréotypes associés aux femmes autochtones les forcent automatiquement à endosser des personnalités n'étant pas socialement acceptables pour le groupe dominant.

Malgré la violence et la discrimination qu'entraînent les représentations symboliques, force est de constater qu'il n'est pas possible d'en abolir l'usage. À ce propos, les avancées technologiques ont permis une démocratisation médiatique facilitant l'accessibilité aux moyens de production et aux moyens de distribution d'informations. Cette démocratisation des médias a permis à différents groupes autochtones d'offrir des représentations alternatives aux stéréotypes dominants mettant en évidence les mécanismes d'oppressions intrinsèques aux représentations popularisées par les institutions coloniales. L'exposition des rapports de pouvoir permet donc un questionnement des représentations symboliques dominantes et la possibilité de les contester en proposant des représentations alternatives. Celles-ci prennent principalement

la forme d'autoreprésentation permettant aux communautés autochtones de construire des symboles et stéréotypes valorisants et d'actualité, au travers desquels ils se reconnaissent en tant que personnes et non en tant que signifiés d'une icône construite par l'imaginaire de quelques romanciers européens de jadis. Cette contestation de l'ordre dominant permet donc de remettre en question les rapports de pouvoir à la base même des relations sociales, ce qui conduit à l'affaiblissement du groupe dominant et à l'assouplissement des normes sociales.

Pour les femmes autochtones du Canada, cette possibilité de choisir les termes de leur représentation va au-delà de la contestation des normes sociales. Il s'agit d'un outil essentiel à leur survie. Alors qu'elles ne représentent que 3% de la population féminine du pays, elles comptent pour 23% des victimes d'homicide (GRC 2014, 10) et déclarent 3.5 fois plus souvent que les femmes blanches avoir été victimes de violence (Amnesty 2009, 1). Considérant la violence qui émerge des stéréotypes popularisés par les médias de masse, il est important de redéfinir les termes définissant l'identité sociale des femmes autochtones afin de leur permettre d'être identifiés, valorisée et reconnue comme personne à part entière, bénéficiant des mêmes droits que toutes autres femmes vivant au Canada. En accordant une plus grande place à l'autoreprésentation dans la création et la diffusion des représentations symboliques, il est possible de contribuer à l'instauration de réels changements dans la perception et l'attitude du public et des institutions gouvernementales.

Bibliographie

- Adams, Howard. 1975. *Prison of Grass*. Toronto: General publishing.
- Allport, Gordon W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley Pub.
- Anderson, Benedict. 2006 [1983]. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. ed. London ; New York.
- Armstrong, Elizabeth A., et Mary Bernstein. 2008. « Culture, Power, and Institutions: A Multi-Institutional Politics Approach to Social Movements* ». *Sociological Theory* 26 (1): 74-99.
- Barker Keith. 2014. «The hours that remain» Study guide. Gwaandak theatre et New Harlem Productions. Whitehorse, Yukon.
- Barker, Adam J. 2015. « ‘A Direct Act of Resurgence, a Direct Act of Sovereignty’: Reflections on Idle No More, Indigenous Activism, and Canadian Settler Colonialism ». *Globalizations* 12 (1): 43-65.
- Berns, Nancy. 2001. «Degendering the Problem and Gendering the Blame: Political Discourse on Women and Violence» *Gender and Society* 15: 2. 262-281.
- Berson, Amber. 2011. « Image and Memory Art about Missing and Murdered Aboriginal Women. » Ottawa: Library and Archives Canada .
- Blume, Thomas W. 1996. « Social Perspectives on Violence ». *Michigan Family Review* 2 (1). 9-23
- Bondi, Liz. 1997.«In Whose Words? On Gender Identities, Knowledge and Writing Practices.» *Transactions of the Institute of British Geographers* 22,(2) ;245-58.
- Bourdieu, Pierre, et Jean-Claude Passeron. 2005 [1970]. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Collection « Le sens commun ». Paris: Éd. de Minuit.
- Bourdieu, Pierre, John B Thompson, et Pierre Bourdieu. 2014 [1991]. *Langage et pouvoir symbolique*.
- Brown, Rupert. 1995. *Prejudice : Its Social Psychology*. Oxford, UK ; Cambridge, USA: Blackwell.
- Budka, Philipp. 2017. « Indigenous Audio-Visual Media Production and Broadcasting–Canadian Examples ». Consulté le avril 10.

- Bunche, Ralph J. 2015. *Hollywood Diversity Report: Flipping The Script*. Los Angeles: UCLA. CA: University of California Press.
- Butts, Edward. 2017. « Robert Pickton Case ». *The Canadian Encyclopedia*. Consulté le mars 31. <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/robert-pickton-case/>.
- Culhane, Dara. 2003. « Their Spirits Live within Us: Aboriginal Women in Downtown Eastside Vancouver Emerging into Visibility ». *The American Indian Quarterly* 27 (3): 593-606.
- Dávila, Arlene M. 2001. *Latinos, Inc.: the marketing and making of a people*. Berkeley, CA: University of California Press. 287p.
- Détrez, Christine, et Anne Simon. 2006. *A leur corps défendant: les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*. Paris: Seuil.
- Dickason, Olive Patricia. 1993. *The myth of the savage*. Sillery: Septentrion.
- Ellingson, Terry Jay. 2001. *The myth of the noble savage*. Berkeley: University of California Press.
- England, Jennier. (2004). «Disciplining subjectivity and space : Representation film and its material effects» *Antipode* 36(2) : 295-321
- Enquête* «Abus de la SQ: les femmes brisent le silence» (Épisode du 22 octobre 2015) Réalisé par Emanuel Marchand Journaliste: Josée Dupuis. Radio-Canada. 22 octobre 2015.
- Episknew, Jo-Ann. 2009, *Taking Back Our Spirits : Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Gaborit Pascaline. 2009. «Les stereotypes de genres» dans Gaborit, Pascaline, éd. 2009. *Les stéréotypes de genre: identités, rôles sociaux et politiques publiques*. Paris: Harmattan. 15-40.
- Gamson, William A. 1992. *Talking politics*. Cambridge, UK: Cambridge University press
- García-Del Moral, Paulina. 2011. « Representation as a Technology of Violence: On the Representation of the Murders and Disappearances of Aboriginal Women in Canada and Women in Ciudad Juarez ». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 36 (72): 33-62.
- Gilchrist, Kristen. 2010. « “Newsworthy” Victims?: Exploring Differences in Canadian Local Press Coverage of Missing/murdered Aboriginal and White Women ». *Feminist Media Studies* 10 (4): 373-390
- Gilmore, Leigh. 1994. *Autobiographics: a feminist theory of women's self-representation*. Reading women writing. Ithaca: Cornell University Press.

- Ginsburg, Faye D., Lila Abu-Lughod, et Brian Larkin. 2002. *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. University of California Press.
- Giroux, Dalie. 2008. « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine ». *Politique et sociétés* 27 (1): 29-53.
- Green, Rayna. 1975. « The Pocahontas perplex: The image of Indian women in American culture ». *The Massachusetts Review* 16 (4): 698-714.
- Greenhood, Shannon, Andrew Perrin et Maeve Duggan. 2016. *Social Media Update: Facebook usage and engagement is on the rise, while adoption of other platforms old steady*. Pew Research Center.
- Harding, Robert. 2005. « The Media, Aboriginal People, and Common Sense ». *Canadian Journal of Native Studies* 25 (1): 311-335.
- Harding, Robert. 2006. « Historical representations of aboriginal people in the Canadian news media ». *Discourse & Society* 17 (2): 205-235.
- Harding, Robert. 2006. « Historical representations of aboriginal people in the Canadian news media ». *Discourse & Society* 17 (2): 205-35.
- Hobsbawm, Eric. et Terence Ranger, 2012 [1983]. *The Invention of tradition*. Canto classics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphries, Drew, éd. 2009. *Women, violence, and the media: readings in feminist criminology*. The Northeastern series on gender, crime, and law. Boston : Hanover [NH]: Northeastern University Press ; Published by University Press of New England.
- Jiwani, Yasmin et Mary Lynn Young. 2006. Missing and Murdered Women: Reproducing Marginality in News Discourse» *Canadian Journal of communication*. 31(1): 895-917.
- Jiwani, Yasmin. 2009. « Symbolic and discursive violence in media representations of Aboriginal missing and murdered women ». *Understanding violence: Contexts and portrayals*. 1-14.
- Jonas Irène et Djaouida Séhili. 2009. «Le stereotype de «La» Femme: Réécriture ou reactivation?» dans Gaborit, Pascaline, éd. 2009. *Les stéréotypes de genre: identités, rôles sociaux et politiques publiques*. Paris: Harmattan. 279-297
- Kelada, Odette, Madeleine Clark, et others. 2013. « Bodies on the line: Repossession and'talkin up'in Aboriginal women's art ». *Artlink*. 33 (3): 39.
- Kellner, Douglas. 1995, *Media Culture*. London; Routledge.

- King, C. Richard. 2003. « De/Scribing squ* w: Indigenous women and imperial idioms in the United States ». *American Indian Culture and Research Journal* 27 (2): 1-16.
- King, Thomas. 2010. *The Truth About Stories: A Native Narrative*. New York: House of Anansi Press.
- Lamy Beaupré, Jonathan. 2013. « quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'indien. » *Temps zéro*, n° 7. 1-20
- LaRocque, Emma. 2010. *When the Other Is Me Native Resistance Discourse, 1850-1990*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Larousse, Éditions. 2017. « Encyclopédie Larousse en ligne - média abréviation de mass media ». Consulté le avril 4 2016.
<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/média/68900>.
- Lobo, Susan, Steve Talbot, et Traci Morris Carlston. 2016. *Native American Voices*. Routledge.
- Lombardo, Emanuela, et Petra Meier. 2014. *The Symbolic Representation of Gender: A Discursive Approach*. Farnham: Ashgate.
- Maracle, Lee. 1996. *I am woman: a native perspective on sociology and feminism*. Vancouver, B.C: Press Gang Publishers.
- Matthews, Graham, et Sam Goodman. 2013. «Introduction: Violence and the limits of representation» dans Matthews, Graham, et Sam Goodman, éd. 2013. *Violence and the Limits of Representation*. Palgrave Macmillan.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- McGarty, Craig, Vincent Yzerbyt, et Russell Spears 2002 «Social, cultural and cognitive factors in stereotypes formation» dans McGarty, Craig, Vincent Yzerbyt, et Russell Spears. 2002. *Stereotypes as explanations: the formation of meaningful beliefs about social groups*. London ; New York: Cambridge University Press.
- Merskin, Debra. 2010. « The S-Word: Discourse, Stereotypes, and the American Indian Woman ». *Howard Journal of Communications* 21 (4): 345-366.
- Moe, Hallvard. 2010. « Everyone a pamphleteer? Reconsidering comparisons of mediated public participation in the print age and the digital era ». *Media, Culture & Society* 32 (4): 691-700.
- Monture-Angus, Patricia, et Brenda Conroy. 1995. *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks*. Halifax, N.S.: Fernwood Pub.

- Monture-Angus, Patricia, et Brenda Conroy. 1995. *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks*. Halifax, N.S.
- Palacios, Lena Carla. 2016 «Killing Abstractions: Indigenous Women and Black Trans Girls Challenging Media Necropower in White Settler States.» *Journal of the Critical Ethnic Studies Association*. 2:2. 35-60.
- Paré, François. 2013. « Théories Du Théâtre Autochtone Au Canada Depuis 1990. » *Temps Zéro*, 7. 1-15
- Parkinson, John. 2009. « Symbolic Representation In Public Space: Capital Cities, Presence And Memory ». *Representation* 45 (1) 1-14.
- Petray, Theresa Lynn. 2011. « Protest 2.0: online interactions and Aboriginal activists ». *Media, Culture & Society* 33 (6): 923-40.
- Petray, Theresa. 2015. « Taking back voice: Indigenous social media activism ». *AQ-Australian Quarterly* 86 (1): 24-27
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1969. *Representation*. 1st Ed. New York: Atherton Press.
- Potter, W. James. 2013. « Synthesizing a working definition of “mass” media ». *Review of Communication* 1 (1): 1-30.
- Rentschler, Carrie A. 2014. «Rape Culture and the Feminist Politics of Social Media» *Girlhood studies* 7(1): 65-82
- Roth, Lorna. 2005. *Something New in the Air: The Story of First Peoples Television Broadcasting in Canada*. Montreal
- Roy, Amanda. 2014. « New Media as a Platform for Indigenous Self-Representation and Socio-Political Activism: As Seen Through TimeTraveller™ and Skins ». MA Research paper. Ontario College of Art and Design. <http://openresearch.ocadu.ca/id/eprint/356/>
- Sioui, Georges E. 1999 *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Spencer, Steve. 2014. *Race and ethnicity: culture, identity and representation*. Second edition. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

- St-Amand, Isabelle (2010), « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature / Études de littérature canadienne*, 35 (2) : 30-52.
- Standage, Tom. 2013. *Writing on the Wall: Social Media - The First 2,000 Years*. Bloomsbury Publishing USA.
- Stillman, Sarah. 2007. « 'The Missing White Girl Syndrome': Disappeared Women and Media Activism ». *Gender & Development* 15 (3): 491-502.
- Thumim, Nancy. 2012. *Self-Representation and Digital Culture*. Palgrave Macmillan.
- UN WOMEN. 2013: *Ending violence against women and girls: programming essentials*. 13-06
- Unruh, Leanne. 2015. «Dialogical curating: Towards Aboriginal Self-Representation in Museums» *Curator: The museum journal*. 58 (1): 77-89
- Valaskakis, Gail Guthrie. 1999. «Sacajawea and her sisters: Images and native women» *Canadian Journal of Native Education*. 23 (1): 117-135
- Vannoy Adams, M. (1985). «Deconstructive philosophy and imaginal psychology: Comparative perspectives on Jacques Derrida and James Hillman». *Journal of Literary Criticism*. 2 (1), 23–39.
- Walter, Emmanuelle. 2014. *Soeurs volées: enquête sur un féminicide au Canada*. Québec: Lux Éditeur.
- Watner, C., & McElroy, W. 2004. *National identification systems: Essays in opposition*. Jefferson, NC: McFarland.
- WHO «Violence ». 2015. [Consulté le décembre 19 2015]
<http://www.who.int/topics/violence/en/>.
- Žižek, Slavoj. 2008. *Violence: six sideways reflections*. 1st Picador ed. Big ideas/small books. New York: Picador.