

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

LA REPRÉSENTATION DES AUTOCHTONES DANS LES SÉRIES TÉLÉVISÉES CANADIENNES
CONTEMPORAINES : ÉTUDE DE CAS SUR L'ÉMISSION DE TÉLÉVISION CANADIENNE *LITTLE BIRD*

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES
COMME EXIGENCE PARTIELLE
MAÎTRISE EN COMMUNICATION SOCIALE

PAR
PHUONG ANH NGUYEN

JUIN 2025

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à exprimer ma plus profonde reconnaissance aux personnes ayant contribué à la création de la série *Little Bird*. Cette œuvre m'a profondément touchée, et chaque visionnement a ravivé en moi l'émotion et l'engagement qui ont porté cette recherche.

Je souhaite également remercier chaleureusement ma directrice de recherche, Emmanuelle Caccamo, pour son accompagnement attentif et généreux tout au long de ce parcours. Merci d'avoir partagé avec moi ton immense savoir, tes nombreuses lectures inspirantes, et de m'avoir toujours encouragée à pousser mes idées plus loin, et surtout, pour ton soutien constant et bienveillant.

Ma gratitude s'adresse aussi à tou.te.s mes collègues, ainsi qu'aux membres du Centre d'amitié autochtone de Trois-Rivières. Dans les moments de découragement, c'est vous qui m'avez rappelé pourquoi ce sujet me tient tant à cœur. Mikwetc pour votre présence, vos paroles, et votre inspiration !

Un immense merci à mon amoureux, Anthony Turgeon, qui a su être là à chaque étape de ce mémoire. Sans toi, je n'aurais pas pu aller jusqu'au bout. Merci pour ton écoute, tes encouragements, et pour avoir su apaiser mes angoisses quand j'en avais le plus besoin.

Enfin, je remercie ma famille et mes ami.e.s, qu'ils soient proches ou loin. Vous avez été une source de réconfort, de motivation et d'amour tout au long de ce processus. Merci pour votre présence et votre soutien inestimables.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	II
TABLE DES MATIÈRES	III
LISTE DES FIGURES	V
RÉSUMÉ	VI
INTRODUCTION	7
1.1 CHOIX DU CORPUS	10
CHAPITRE 2 APPROCHES THÉORICO-MÉTHODOLOGIQUES	13
2.1 LES APPROCHES	13
2.2 LES CONCEPTS PRINCIPAUX	14
2.2.1 <i>Identité</i>	16
2.2.1.1 Les formes de l'identité	16
2.2.1.1.1 L'identité individuelle	17
2.2.1.1.2 L'identité collective	18
2.2.1.1.3 L'identité communautaire	19
2.2.1.1.4 L'identité subjective	19
2.2.1.1.5 L'identité attribuée et prescrite	20
2.2.1.2 Les transformations de l'identité	21
2.2.1.2.1 La crise d'identité	21
2.2.1.2.2 L'aliénation de l'identité	21
2.2.1.2.3 La surcharge d'identités collectives	24
2.2.1.2.4 Retrouver ses racines comme un retour à l'appartenance	24
2.2.2 <i>Le racisme</i>	25
2.2.2.1 L'attitude raciste	27
2.2.2.2 Les types de racisme	28
2.2.2.2.1 Le racisme systémique	28
2.2.2.2.2 Le racisme ordinaire	30
2.2.2.3 Les manifestations du racisme	30
2.2.2.3.1 Les préjugés	30
2.2.2.3.2 La discrimination	32
2.2.2.3.3 La ségrégation	33
2.2.2.3.4 La violence	34
2.2.2.4 Le racisme dans les médias	36
2.2.3 <i>Les Autochtones dans les œuvres audiovisuelles : représentations et stéréotypes</i>	37

2.2.3.1	Les représentations des Autochtones dans les œuvres audiovisuelles	37
2.2.3.2	Les stéréotypes autochtones dans les médias.....	39
2.2.3.2.1	Le stéréotype.....	39
2.2.3.2.2	Les types du stéréotype	41
2.2.3.2.3	Les stéréotypes autochtones dans les médias	44
2.2.4	<i>Le traumatisme</i>	46
2.2.4.1	Le traumatisme en général.....	46
2.2.4.2	Les traumatismes autochtones.....	47
	CHAPITRE 3 LES REPRÉSENTATIONS DES AUTOCHTONES DANS <i>LITTLE BIRD</i>	50
3.1	AVANT L'ENLÈVEMENT	50
3.1.1	<i>L'identité</i>	50
3.1.2	<i>Le naissance du traumatisme</i>	53
3.1.3	<i>Le racisme systémique</i>	55
3.2	APRÈS L'ENLÈVEMENT	62
3.2.1	<i>De l'identité autochtone à l'identité juive</i>	62
3.2.2	<i>La crise identitaire</i>	64
3.2.3	<i>L'aliénation de l'identité origine</i>	66
3.2.4	<i>La banalité du racisme</i>	66
3.3	LORS DE LA QUÊTE	68
3.3.1	<i>L'identité</i>	68
3.3.1.1	La crise identitaire et l'aliénation de l'identité	68
3.3.1.2	La redécouverte de l'identité.....	70
3.3.2	<i>Les traumatismes</i>	73
3.3.3	<i>Du contre-stéréotype à l'antistéréotype</i>	78
	CONCLUSION	81
	BIBLIOGRAPHIE.....	85

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Représentation graphique des concepts clés et des axes d'analyse	15
Figure 2 : Toute la famille de Bezhig partage un lit à coucher (1', E01).	51
Figure 3 : Bezhig écarte avec délicatesse une mèche tombée sur le visage de sa mère et remet la couverture sur sa petite sœur Dora (1'24-1'35, E01).	53
Figure 4 : Bezhig voit le soleil percer à travers les lattes de bois (2'-2'20, E01).	53
Figure 5 : La mère se met à respirer avec difficulté en apercevant la police passer devant la maison (6'5, E01).	54
Figure 6 : La mère cache sa petite fille Dora dans une trappe sous le plancher (E01, 30'15)	55
Figure 7 : Les policiers forcent les enfants à monter dans la voiture (E01, 29'37) .	56
Figure 8 : La souffrance de la mère contraste avec l'indifférence froide de l'agente sociale	57
Figure 9 : La mère est assise au milieu de la pièce lors de l'interrogatoire mené par l'agente de la protection de l'enfance (33'30-38'12, E01).	58
Figure 10 : La mère a été menottée par la police pendant de longues heures (E02, 10'11-11'15).	60
Figure 11 : Le père a été violemment agressé par les policiers au point de perdre connaissance (12'40-E02).	61
Figure 12 : La mère était traitée comme si elle était invisible lors du procès.	62
Figure 13 : Bezhig et Niizh sont forcés de poser avec un air heureux pour plaire aux familles adoptives (32'10-34'30, E01).	63
Figure 14 : Esther prie en hébreu lors de sa cérémonie de fiançailles (24'24-24'44, E01).	64
Figure 15 : Esther, allongée sur son lit, est envahie par le souvenir au pensionnat (42'05-42'50, E01).	65
Figure 16 : L'échange entre Esther et les membres de la communauté ojibwée (10'23, E03).	69
Figure 17 : Bezhig initie sa mère adoptive au rituel de prière autochtone utilisant des plantes médicinales (8'50, E06).	71
Figure 18 : Lors des funérailles de Niizh, Bezhig prie en hébreu aux côtés de sa mère adoptive	72
Figure 19 : Bezhig, vêtue d'une robe traditionnelle autochtone, retrouve sa mère biologique (42'31, E06).	73
Figure 20 : Dora est victime d'abus sexuels imposés par le fils de sa famille d'accueil (33'55, E03).	74
Figure 21 : Les conditions d'hébergement de Niizh dans sa famille adoptive (14'39, E05).	76
Figure 22 : Patti sombre dans une immense douleur à l'annonce du décès de Niizh (12'18, E06).	78

RÉSUMÉ

Ce mémoire explore la manière dont la série télévisée *Little Bird*, créée par des femmes autochtones, représente les traumatismes historiques et culturels vécus par les peuples autochtones au Canada, en particulier ceux liés aux pensionnats et à la rafle des années soixante. En s'appuyant sur les études audiovisuelles et culturelles, cette analyse se penche sur les stratégies narratives, visuelles et symboliques mobilisées dans la série afin de déconstruire les stéréotypes, de dénoncer le racisme systémique, de mettre en lumière les conséquences dévastatrices de l'arrachement des enfants autochtones à leur famille, et d'illustrer la reconquête de leurs racines identitaires. La série est envisagée comme un espace de résistance et de réappropriation, où les Autochtones se réinscrivent en tant que sujets actifs de leur propre histoire.

Mots clés : Autochtones, représentation, pensionnats, identité, traumatisme, racisme systémique, stéréotype, série télévisée, Little Bird.

INTRODUCTION

*« C'est juste une facette de notre vie qu'ils ont voulu enlever. Ils ont voulu **enlever notre identité**, ils ont voulu **tuer notre esprit**, ils ont même essayé de **prendre nos âmes**. La plupart des enfants qui ont passé par là [pensionnats], ce sont de grands brûlés de l'âme. Tu dois accepter ton état, mais **tu dois aussi te faire accepter dans la société.** »* (Richard Kistabish, 2021)

Cette citation est tirée d'une entrevue poignante accordée en 2021 à Céline Galipeau au Téléjournal de Radio-Canada¹. Richard Kistabish, ancien pensionnaire pendant dix ans, revient sur la découverte bouleversante des restes de 215 enfants à Kamloops, en Colombie-Britannique. Fort de son vécu, il témoigne des séquelles profondes laissées par ces institutions sur les Autochtones, notamment les traumatismes psychologiques durables et le nombre alarmant de décès passés sous silence. Il insiste sur l'importance de reconnaître d'abord la réalité et la violence de ce passé avant d'aborder toute démarche de réconciliation. En ce sens, nous considérons que les médias jouent un rôle déterminant dans ce processus : en relayant la mémoire des survivants, ils contribuent à rendre visibles des réalités longtemps restées dans l'ombre.

Cette fonction de représentation médiatique mérite toutefois d'être interrogée, tant elle est souvent marquée par des biais structurels et des stéréotypes. En effet, les cultures et les enjeux autochtones sont souvent marqués par la présence de stéréotypes, de préjugés, d'ethnocentrisme et de tendances à l'appropriation dans le discours des médias traditionnels (Knopf, 2010). Par exemple, à propos de la presse, Warren H. Skea (1993, p. 16, trad. libre) souligne que

Les Autochtones estiment qu'il y a eu une représentation négative persistante, des préjugés, des boucs émissaires, des stéréotypes et du sensationalisme à leur égard dans les médias canadiens. Les travaux en sociologie examinant les médias canadiens suggère qu'il existe certaines variables importantes pour expliquer la manière dont un journal représente un événement d'actualité.

Dans son rapport de novembre 2004 sur la diffusion en langues autochtones au Canada, Jennifer David (2004, p. 9, trad. libre) déclare :

¹ <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1797990/pensionnats-autochtones-entrevue-richard-kistabish-telejournal>

Les stéréotypes de l'Autochtone alcoolique vivant de l'aide sociale, du sage aîné, de la squaw, de la princesse, du noble sauvage et du guerrier ne sont que quelques-unes des images que les médias perpétuent à travers la publicité, les rôles stéréotypés et l'exclusion des représentations contemporaines des peuples autochtones. Il y a très peu d'émissions où les Autochtones ne sont pas enfermés dans des rôles stéréotypés.

Cyr et Côté (2018) soulignent que l'invisibilité réifiante dont sont victimes les Autochtones se manifeste fréquemment par des représentations stéréotypées, esthétisantes ou déformées, constamment reproduites dans le cinéma.

Au-delà, ces dernières années, les peuples autochtones ont pris le contrôle de la caméra pour documenter leur propre vie et histoire, restaurer leur dignité et dénoncer les horreurs du colonialisme (Gauthier, 2015). Selon l'anthropologue Faye Ginsburg et ses collègues, il s'agit d'« utiliser les médias audiovisuels non pas pour dissimuler, mais pour récupérer leurs propres récits et histoires collectives » (2002, p. 40, trad. libre). Leurs œuvres permettent non seulement de dénoncer les violences coloniales, mais aussi de réaffirmer les identités, de transmettre les mémoires. Face à des décennies de silence et de caricature, le cinéma devient une arme de résistance et de réappropriation, redonnant aux Autochtones le pouvoir de dire, de montrer et de se représenter. Comme le soulignent Cyr et Côté, « l'expression cinématographique s'avère un moyen de contrer l'invisibilité publique et médiatique, mais aussi un moyen de restituer aux individus et aux communautés autochtones leurs propres images et récits de soi » (2018, p. 44).

Cette reprise du pouvoir de représentation par les Autochtones ne se limite pas à la mise en scène de cultures vivantes : elle s'ancre également dans le devoir de mémoire. De nombreux cinéastes autochtones choisissent ainsi de revenir sur l'histoire des pensionnats, un sujet historique sensible, qualifié de « génocide culturel » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015). Même après leur fermeture, l'histoire des pensionnats se prolonge. Les traces de leur existence continuent de se faire sentir jusqu'à aujourd'hui. Dans son rapport final des pensionnats du Canada, la Commission de vérité et réconciliation constate que les séquelles des pensionnats « se reflètent dans les écarts importants constatés sur les plans de l'éducation, du revenu et de la santé entre les Autochtones et les autres Canadiens, des écarts qui condamnent de nombreux Autochtones à mener une existence plus brève, plus pauvre et plus perturbée » (2015, p. 3). Elle souligne que ces séquelles se manifestent également à travers le racisme intense que certains nourrissent envers les Autochtones, ainsi que dans la discrimination systémique et les autres formes d'exclusion que ceux-ci subissent fréquemment au Canada. Le vécu des pensionnats, marqué par l'enfermement, les humiliations, l'absence d'intimité et les multiples formes

d'abus (physiques, sexuels et psychologiques) aurait entraîné de profonds bouleversements chez les survivants, notamment une perte de fierté, de respect de soi, ainsi qu'un effacement de l'identité au sein de la famille, de la communauté et de la nation (Assemblée des Premières Nations, 1998; cité par Valaskakis, 2005).

Dans ce contexte, plusieurs questions émergent. En effet, si, comme le souligne Brenda Longfellow, « l'archive audiovisuelle des films et des médias sur les pensionnats a joué un rôle fondamental en tant que médiateur dans l'espace public » (trad. libre, 2023, p. 168), il convient de se demander ce qu'il en est lorsque cette médiation est reprise par des voix autochtones elles-mêmes. Autrement dit, comment ces cinéastes, à travers leur propre regard, choisissent-ils de raconter le traumatisme historique des pensionnats et ses effets négatifs persistants ? Leur récit risque-t-il de reproduire certains stéréotypes déjà véhiculés par les médias dominants ? Pour explorer cette question, nous avons choisi d'analyser la série *Little Bird*, qui met en lumière les répercussions intimes et intergénérationnelles des politiques d'assimilation forcée, notamment à travers la rafle des années soixante, directement liée au système des pensionnats. Ces réflexions nous conduisent à formuler la problématique suivante : comment la série télévisée canadienne contemporaine *Little Bird* met-elle en scène les traumatismes historiques et culturels vécus par les Autochtones, tout en explorant la complexité des identités autochtones et le processus de redécouverte de soi à travers une perspective autochtone ?

Notre mémoire a pour objectif principal d'analyser la manière dont les Autochtones sont représentés dans la série *Little Bird*. Afin d'approfondir cette analyse, notre approche théorico-méthodologique s'appuie à la fois sur les études audiovisuelles et sur les études culturelles. Il s'agira notamment d'examiner comment cette série, produite par des créatrices autochtones, met en récit les traumatismes historiques liés aux pensionnats. L'analyse portera une attention particulière à la complexité narrative et psychologique des personnages autochtones, au traitement audiovisuel des mémoires traumatisques, ainsi qu'aux stratégies de mise en récit et de représentation mobilisées pour dénoncer le racisme systémique toujours présent envers les Autochtones, sous des formes souvent insidieuses.

Cette recherche a été motivé par plusieurs constats. D'abord, la série analysée dans ce mémoire, qui n'a jamais fait l'objet d'une étude, offre la perspective du colonisé sur le colonisateur. Très peu de séries canadiennes réalisées par des Autochtones ont été analysées, malgré leur importance dans le renouvellement des récits audiovisuels et dans la reconnaissance des voix autochtones dans l'espace public. Or, comme le souligne Parent (2022), les séries télévisées bénéficient aujourd'hui d'un rayonnement sans précédent, notamment grâce à l'émergence des plateformes de diffusion numérique. Ce contexte confère à la série *Little Bird* une portée médiatique significative.

De plus, même si le régime des pensionnats a laissé un traumatisme historique profond, il demeure aujourd’hui un sujet encore méconnu pour de nombreux allochtones. Il existe dans la société canadienne de nombreux préjugés enracinés à l’égard des peuples autochtones, et ce, malgré la proximité géographique souvent très faible entre les communautés autochtones et allochtones. En ce sens, il devient essentiel d’examiner les productions culturelles contemporaines qui participent à une meilleure compréhension des réalités autochtones. Notre mémoire souhaite contribuer aux recherches actuelles sur les productions télévisuelles autochtones, tout en actualisant les connaissances sur ce genre.

Dans ce travail de recherche, nous commencerons par établir les approches méthodologiques ainsi que le cadre théorique mobilisé. Ensuite, à partir d’une grille d’analyse élaborée à partir des concepts-clés identifiés, nous analyserons la représentation des Autochtones en nous concentrant sur les scènes les plus significatives de la série télévisée étudiée.

1.1 Choix du corpus

L’émission de télévision canadienne *Little Bird* (Hopkins et Tailfeathers, 2023) constitue le corpus de notre mémoire. Il s’agit d’une fiction dramatique en six épisodes, diffusée pour la première fois au printemps 2023 sur les plateformes Crave et APTN Lumi au Canada, ainsi que sur PBS aux États-Unis, dans le cadre du Mois du patrimoine autochtone. La série est également accessible en Europe via Arte.tv et en Australie sur la plateforme Stan².

Cette série aborde un sujet historique sensible, à savoir la rafle des années soixante. Pendant cette période, des milliers d’enfants autochtones ont été arrachés à leur famille pour être placés dans des foyers non autochtones, souvent sans le consentement parental et dans une violence sans nom. Ce phénomène a eu des effets dévastateurs sur les communautés autochtones au Canada, entraînant une perte de leurs identités, de leurs cultures et de leurs traditions.

Portée par une équipe créative autochtone engagée, *Little Bird* offre une représentation authentique et incarnée de cette mémoire douloureuse. La créatrice de la série, Jennifer Podemski, est issue d’une double appartenance identitaire : anichinabée, lenape et métisse par sa mère, juive par son père. La réalisation principale a été confiée à Elle-Máijá Tailfeathers, cinéaste d’origine Kainai (Confédération des Pieds-Noirs) et Sámi (Norvège)³, connue pour son engagement dans un cinéma autochtone décolonial. Les membres de l’équipe ont été accompagnés par des conseillères autochtones afin d’assurer une

² <https://www.instagram.com/p/C7HPWAmrr9t/>

³ <https://current.org/2023/10/little-bird-brings-unique-story-of-indigenous-identity-to-pbs/>

représentation fidèle et respectueuse des traumatismes vécus. La série a été produite par Rezolution Pictures et OP Little Bird, avec le soutien financier de Bell Media, APTN, Canada Media Fund, Manitoba Film and Music, ainsi que de divers fonds de production canadiens (Bell Fund, Indigenous Screen Office, Reel Canada, Directors Guild of Canada)⁴. Le tournage s'est déroulé principalement sur les territoires visés par les Traités n° 1 et 2, notamment à Winnipeg, Brokenhead Ojibway Nation et Sioux Valley Dakota Nation⁵, renforçant l'ancrage territorial et culturel de la narration.

La série, co-créée par Podemski, s'inspire en grande partie des propres expériences de cette dernière, issue d'un héritage mixte juif et autochtone⁶. Podemski utilise cette connexion personnelle pour explorer les complexités de l'identité, du sentiment d'appartenance et du fardeau émotionnel causé par la séparation familiale. Bien que *Little Bird* soit une oeuvre de fiction, elle est ancrée dans des événements historiques réels, comme le programme « Adopt Indian Metis⁷ » de la Saskatchewan. Cette politique gouvernementale, à visée ouvertement assimilationniste, consistait à promouvoir l'adoption d'enfants autochtones par des familles blanches, notamment à travers des annonces publicitaires incluant des photographies d'enfants retirés à leurs communautés.

Little Bird raconte l'histoire de Bezhig (Darla Contois), une jeune femme autochtone qui, à l'âge de cinq ans, a été arrachée de force à son foyer sur la réserve de Long Pine en Saskatchewan et adoptée par une famille juive aisée à Montréal. Dans sa vingtaine, Bezhig devenue Esther ressent un désir inébranlable de retrouver la famille qu'elle a perdue et est prête à tout sacrifier pour la retrouver. Son voyage vers la découverte de soi la ramène dans les Prairies canadiennes, un monde totalement étranger à celui qu'elle connaît. Alors qu'elle commence à renouer avec sa famille biologique, Bezhig découvre le mystère entourant son adoption et apprend la douloureuse vérité qu'elle a été victime de la rafle des années 1960. La série adopte une narration en alternance entre passé (enfance de Bezhig) et présent (quête d'Esther), permettant d'explorer à la fois la violence institutionnelle du passé et ses effets transgénérationnels.

Récompensée par le prix du public au festival Séries Mania 2023⁸, la série a été accueillie comme un acte fort de militantisme narratif , inscrivant la fiction dans une dynamique de mémoire, de guérison et de

⁴ <https://www.instagram.com/p/Cs-CenmuGY4/>

⁵ <https://www.originalpicturesinc.com/projects/series/little-bird>

⁶ <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1982177/autochtone-racisme-television-oiseau-podemski>

⁷ <https://activehistory.ca/blog/2017/10/19/selling-the-sixties-scoop-saskatchewans-adopt-indian-and-metis-project/>

<https://current.org/2023/10/little-bird-brings-unique-story-of-indigenous-identity-to-pbs/>

⁸ https://www.instagram.com/p/CqL2zckuFuR/?img_index=1

revendication identitaire. En 2024, *Little Bird* a confirmé son succès en remportant 13 prix aux Canadian Screen Awards⁹, dont celui de la meilleure série dramatique, un record pour une série canadienne cette année-là. Par l'intensité émotionnelle qu'elle suscite, *Little Bird* parvient à sensibiliser un large public, y compris les jeunes générations – à une histoire encore largement méconnue du grand public. La série vise non seulement à dénoncer les politiques d'assimilation forcée et leurs conséquences, mais aussi à offrir une vision porteuse d'espoir de la résilience autochtone.

⁹ https://www.instagram.com/p/C7rkxEZlpzi/?img_index=1

CHAPITRE 2

APPROCHES THÉORICO-MÉTHODOLOGIQUES

2.1 Les approches

Mon travail de recherche s'inscrit dans plusieurs disciplines (interdisciplinarité). Plusieurs champs universitaires sont mobilisés pour cette recherche, telles que les études filmiques en communication et les études culturelles.

D'abord, afin de mener à bien cette étude, nous avons privilégié une approche issue des études filmiques en communication, en nous appuyant notamment sur les travaux de Goliot-Lété et Vanoye (2020). Ils proposent une méthodologie d'analyse filmique, mobilisant des outils relevant de la narratologie cinématographique.

Ensuite, notre étude s'appuie sur les théories des études culturelles, en particulier sur les travaux de Cervulle et Quemener (2018). Précisément, les Cultural Studies permettent d'analyser les représentations afin d'y déceler les rapports de pouvoir et les conflits idéologiques, révélant ainsi les tensions entre interprétations dominantes et marginales (Cervulle et Quemener, 2018). De même, l'étude de la représentation des Autochtones dans la série télévisée nécessite non seulement un examen des discours construits et véhiculés, mais aussi une réflexion sur les enjeux de race et de genre, tels qu'ils se manifestent également dans le champ audiovisuel (Cervulle et Quemener, 2018). Par ailleurs, selon les études culturelles, les identités émergent à partir de pratiques sociales traversées par des tensions et des affiliations diverses, qui se forment là où se croisent les dynamiques de pouvoir et les structures sociales (Cervulle et Quemener, 2018). Dans ce travail, nous adoptons une approche issue des Cultural Studies afin d'examiner les répercussions sur l'identité des Autochtones au Canada, en tant qu'appartenant à divers groupes marginalisés. Cette approche offre un cadre pour analyser le « registre critique par lequel des groupes minorisés contestent les rapports de pouvoir et leurs manifestations (stéréotypes, catégorisations, exclusions et marginalisations), et œuvrent en faveur de la reconnaissance de leurs expériences et revendications » (Cervulle et Quemener, 2018, p. 9).

De plus, selon les études culturelles, les séries télévisées sont des vecteurs de représentations sociales, qui « viennent alors matérialiser les inégalités et les hiérarchies implicites » (Lécossais, 2022, p. 19). Par ailleurs, ces productions audiovisuelles possèdent un potentiel pragmatique et véhiculent souvent des

chaînes de signification ethnoraciales liées au genre, à la race et à la classe, à travers des choix de musique, de cadrage, de dialogues ou d’attribution de rôles (Lécossais, 2022).

2.2 Les concepts principaux

Dans ce chapitre, nous présentons les fondements théoriques qui sous-tendent notre grille d’analyse des représentations autochtones dans la série télévisée *Little Bird*. Afin de rendre compte des enjeux identitaires, des stéréotypes, du racisme systémique et des traumatismes historiques, nous avons élaboré une grille analytique structurée autour de concepts clés (voir la carte conceptuelle ci-jointe). Ce cadre théorique a pour objectif d’éclairer les choix terminologiques retenus et de mieux comprendre la manière dont ces notions contribuent à la construction des représentations véhiculées par la série. Pour construire cette grille d’analyse, nous avons visionné la série *Little Bird* neuf fois.

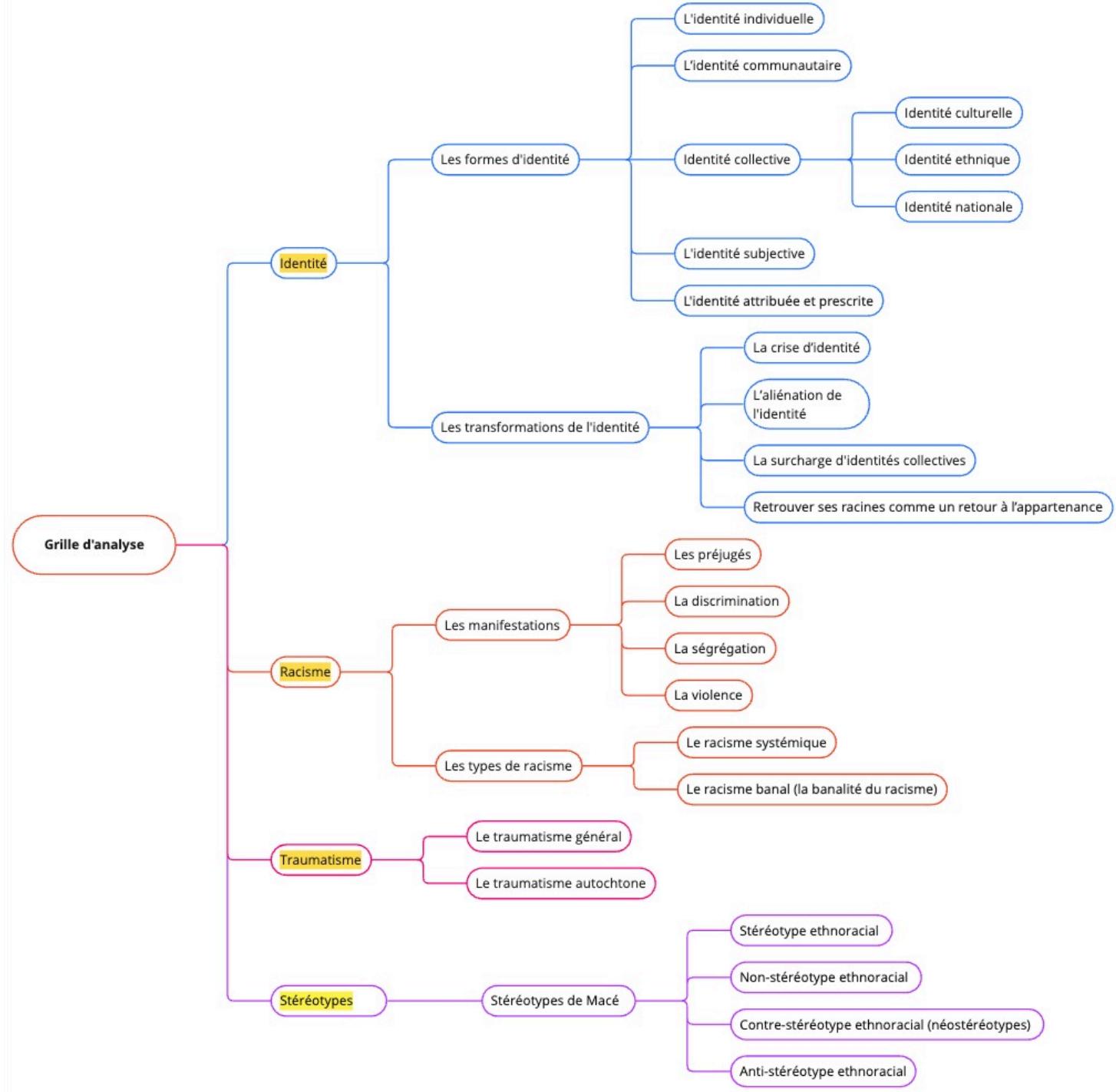


Figure 1 : Représentation graphique des concepts clés et des axes d'analyse

2.2.1 Identité

Au cours des dernières décennies, l'identité est devenue un concept central dans les études en sciences humaines et sociales, suscitant un grand intérêt chez les chercheurs. De nombreux ouvrages et articles ont été écrits sur ce sujet, ce qui rend nécessaire de préciser sa définition.

Le philosophe et psychosociologue Alex Mucchielli propose une définition de l'identité :

L'identité est un ensemble de significations (variable selon les acteurs d'une situation) apposées par des acteurs sur une réalité physique et subjective, plus ou moins floue, de leurs mondes vécus, ensemble construit par un autre acteur. C'est donc un sens perçu donné par chaque acteur au sujet de lui-même ou d'autres acteurs. (Mucchielli, 2013, p. 10)

Selon Mucchielli, l'identité est toujours multiple, car elle dépend de divers acteurs du contexte social, chacun interprétant sa propre identité et celle des autres en fonction des situations, des enjeux et des projets. Il souligne également qu'elle est un construit à la fois biopsychologique et communicationnel - culturel (2013).

Dans *Identités inuit* (2001), Louis-Jacques Dorais et Edmund Searles expliquent que l'identité, en tant que construction sociale, repose sur des caractéristiques culturelles telles que la langue, l'habillement, l'alimentation et le lien à la terre. Selon eux, l'identité se révèle sous divers aspects : personnelle, communautaire, régionale, nationale. Chaque individu se définit simultanément de diverses façons :

en tant que porteur de tel ou tel nom; en tant qu'homme ou femme (avec une orientation sexuelle spécifique); en tant que jeune, adulte ou aîné; en tant que personne appartenant à un groupe ethnique spécifique (ou à plusieurs groupes ethniques simultanément), autochtone ou non autochtone, citoyenne de tel ou tel pays; etc. (Dorais et Searles, 2001, p. 10)

Dans le même ouvrage, Dorais et Searles (2001) mentionnent la critique formulée par le sociologue canadien Jean-Jacques Simard (1983, 1990), selon laquelle les représentations autochtones et non autochtones de l'identité des Premières nations et des Inuit au Canada reposent sur des « étiquettes ethniques » qu'il considère comme « des réductions erronées mais puissantes » (p. 13). Selon Simard, ces catégories ont renforcé la dépendance des peuples autochtones sur les plans économique, politique et psychologique en les enfermant dans un système technocratique et bureaucratique difficile à quitter.

2.2.1.1 Les formes de l'identité

D'après Alex Mucchielli (2013) dans *L'identité*, l'identité repose sur divers critères (tels que des référents d'ordre objectif, des référents d'ordre culturel, des référents liés au positionnement social), et

le choix de ces critères détermine les différentes formes d'identité. Ces formes d'identité peuvent également être analysées selon les niveaux auxquels elles se manifestent. En effet, selon Dorais et Searles (2001), l'identité peut s'exprimer à différents niveaux, qu'ils soient personnels, collectifs, régionaux ou nationaux. Analyser les diverses formes d'identité permet de les comprendre plus en profondeur. Dans ce chapitre, nous aborderons les notions et les caractéristiques des formes d'identités principales qui nous aideront à mieux saisir les représentations des Autochtones dans les analyses.

2.2.1.1.1 L'identité individuelle

Selon l'argumentation de Louis-Jacques Dorais (2004), du point de vue individuel, l'identité peut être définie comme la manière dont l'individu établit sa relation personnelle avec son environnement. Cette définition comprend trois termes clés qui nécessitent d'être expliqués. Premièrement, « l'identité, c'est un *rapport*. » (Dorais, 2004, p. 2). L'identité n'est pas une caractéristique innée, mais un rapport qui se construit à travers l'interaction avec les autres. Elle se forme lorsque l'individu prend conscience de sa place dans un monde peuplé d'autres personnes et d'éléments nécessaires à son fonctionnement.

Deuxièmement, l'identité est un processus continu qui se développe tout au long de la vie et non une donnée fixe dès le départ. Elle reflète l'histoire personnelle de chacun, qui inclut divers éléments, comme l'interaction avec les parents et l'éducation reçue dans l'environnement. Il est important de noter que cette histoire personnelle se déroule toujours au sein d'une culture spécifique, c'est-à-dire dans un ensemble complexe et parfois contradictoire de représentations et de pratiques.

Troisièmement, l'identité se construit à travers la relation avec l'environnement, incluant les interactions humaines, le langage, les idées, les produits matériels, ainsi que la nature et le monde surnaturel. Selon l'auteur (2004), l'identité se construit et se manifeste à travers l'interaction. Plutôt qu'une caractéristique fixe, elle est un processus dynamique qui prend forme lorsqu'elle est mise en action, c'est-à-dire à travers nos comportements en interaction avec notre environnement, humain et non humain. Mucchielli (2013) rejoue cette idée dans son ouvrage *L'identité*. Il avance que l'identité ne se résume pas à une chose statique, mais qu'elle évolue en permanence à travers des mécanismes tels que l'identification, l'assimilation et le rejet sélectif. Cette identité évolue, s'adapte et se modifie en continu, participant ainsi à la définition d'un être vivant.

Baudry et Juchs (2006) approfondissent la théorie des deux auteurs précédents en affirmant que l'identité d'un individu, construite à travers l'interaction, découle du contraste entre l'identité perçue par autrui, appelée « identité pour autrui », et l'identité que l'individu se reconnaît lui-même.

2.2.1.1.2 L'identité collective

L'identité ne se limite pas à une perspective individuelle, elle est également appréhendée sous un angle collectif. Dorais et Searles la définissent comme suit :

[...] et identité collective, celle qui est fondée sur l'appartenance et (ou) l'attachement à un groupe. L'identité collective sera souvent psychosociale (conscience d'appartenir à un genre, un groupe d'âge, une classe sociale ou un groupe professionnel donnés), mais on pourra aussi la qualifier de culturelle, puis qu'elle constitue un mode spécifique de relation à l'univers naturel, humain et, pourquoi pas?, surnaturel dont on fait partie. (2001, p. 10-11)

Quelques années plus tard, Dorais complète ce concept dans son ouvrage. Selon lui, il existe trois types d'identité collective : l'identité culturelle, l'identité ethnique et l'identité nationale (2004). D'abord, l'identité culturelle est un concept complexe qui émerge de l'interaction sociale et de la prise en compte des distinctions entre les individus et les groupes. Elle ne se limite pas à des traits culturels fixes, tels que les modes de vie ou les visions du monde. Ce concept d'identité culturelle soulève également des questions sur son caractère objectif. L'auteur donne en exemple le fait de réduire l'identité des Inuits à des caractéristiques telles que « vivre dans un igloo » ou « manger de la viande crue » peut mener à des stéréotypes qui ne reflètent pas la réalité dynamique de cette culture. De plus, certains courants de pensée critiquent les tentatives de définir l'identité d'un peuple en s'appuyant uniquement sur des éléments extérieurs ou perçus comme en déclin, comme c'est souvent le cas dans les discussions sur les peuples arctiques. Malgré tout, ces communautés incorporent toujours des aspects novateurs dans leur conception de l'univers, ce qui leur permettra de préserver leur identité autochtone et de s'adapter au monde moderne.

L'identité ethnique et l'identité culturelle sont distinctes sur le plan conceptuel, bien qu'il y ait souvent un lien étroit entre elles (Dorais, 2004). Nous pouvons définir l'identité ethnique (ou ethnicité) comme étant :

la conscience qu'un groupe (conçu comme partageant une même origine géographique, des caractéristiques phénotypiques, une langue ou un mode de vie communs - ou un mélange de tout cela) a de sa position économique, politique et culturelle par rapport aux autres groupes de même type faisant partie du même état. (Dorais et Searles, 2001, p. 11)

Selon Dorais (2004), l'identité ethnique, à l'instar des autres formes d'identité, se construit au fil des interactions sociales. Elle évolue donc en fonction des dynamiques fluctuantes qui marquent ces échanges.

L'identité ethnique est étroitement liée à l'identité nationale, cette dernière étant définie comme la conscience d'appartenir à un peuple soumis à l'autorité de l'État, avec le droit et le devoir de contrôler et de défendre un territoire délimité contre toute ingérence extérieure (Dorais, 2004). Dans les États-Nations qui comptent plusieurs cultures et/ou langues, il est courant que la majorité de la population s'identifie à une identité nationale commune, comme l'identité canadienne au Canada (Dorais, 2004). Les groupes minoritaires, quant à eux, ont tendance à être caractérisés, et à se définir eux-mêmes, selon leurs origines ethniques (par exemple, les peuples autochtones, les Québécois ou encore les personnes d'origine chinoise) (Dorais, 2004, p. 9). Ces groupes revendentiquent le droit à l'autonomie sur un territoire spécifique (comme celui des Premières Nations ou du Québec) et affirment de plus en plus une identité nationale qui leur est propre (Dorais, 2004).

2.2.1.1.3 L'identité communautaire

En nous appuyant sur les idées de sociologues du passé ayant combiné les données de la psychologie et de la dynamique de groupe, nous explorons l'identité communautaire, une composante essentielle des diverses dimensions de l'identité (culturelle, sociale et personnelle) (Mucchielli, 2013).

Selon Durkheim (1922), chaque être humain est traversé par deux aspects distincts : l'être collectif et l'être individuel. Selon l'auteur, l'être collectif représente

[un] système d'idées, de sentiments et d'habitudes qui expriment en nous, non pas notre personnalité, mais le groupe ou les groupes dont nous faisons partie. Telles sont les croyances religieuses, les croyances et pratiques morales, les traditions nationales ou professionnelles et les opinions collectives de toutes sortes... (Durkheim, 1922, p. 41)

Quant à l'être individuel, Durkheim (1922) le définit comme tout ce qui relève du domaine personnel, incluant les traits de caractère ou de tempérament, l'hérédité, ainsi que les souvenirs et expériences façonnant l'histoire propre à chaque personne. Mucchielli (2013) va plus loin que ces théories en abordant la notion d'identité communautaire. Selon lui, celle-ci repose sur un engagement émotionnel envers une entité collective et constitue un pilier fondamental de toute identité. Elle se développe principalement par le biais du sentiment d'appartenance, de valeur et de confiance (Mucchielli, 2013).

2.2.1.1.4 L'identité subjective

Mucchielli (2013) développe le concept de l'identité subjective dans son ouvrage *L'identité* :

l'identité subjective serait la conscience que chaque sujet (individu ou groupe) a de ses différentes identités. Ce serait la conscience de ses possibilités de participation, la conscience de ses appartenances culturelles et groupales, la conscience de son identité sociale, la conscience de ce qu'il voudrait être (identité idéale) et la conscience des caractéristiques individuelles qui fondraient ses identités propres. (Mucchielli, 2013, p. 79)

Ce concept met en évidence son caractère dynamique et multidimensionnel, où l'individu ou le groupe façonne son identité en fonction de connaissances diverses.

2.2.1.1.5 L'identité attribuée et prescrite

Dans le même ouvrage, Mucchielli (2013) explore le concept d'identité attribuée. Contrairement à l'identité subjective, qui émane de l'individu lui-même, l'identité attribuée est définie par des facteurs externes (Mucchielli, 2013). Elle contribue à la formation de l'identité globale, qu'elle soit individuelle ou collective, en intégrant les perceptions et les définitions imposées par autrui. Elle rassemble un ensemble d'images et de caractéristiques facilitant l'identification par autrui (Mucchielli, 2013).

L'identité réelle se construit sous l'influence des différentes identités attribuées par l'environnement (Mucchielli, 2013). L'impact des exigences du milieu et des autres se manifeste de manière plus marquée dans deux contextes : l'éducation et la colonisation (Mucchielli, 2013). Ces situations sont étroitement liées aux questions de dépendance et de domination (Memmi, 1982). Les identités imposées par le groupe dominant deviennent des normes, auxquelles le groupe dominé ne peut échapper en raison de sa position de vulnérabilité (Mucchielli, 2013). À travers ce processus, l'identité assignée ou prescrite se forme, influençant profondément les dynamiques de solidarité et d'appartenance. Cette dynamique d'identité prescrite, particulièrement marquée dans les contextes coloniaux, trouve une illustration concrète dans la manière dont le langage devient un outil de domination et d'assimilation culturelle, comme le souligne Fanon dans son livre *Peau noire, masques blancs*

Tout peuple colonisé – c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale – se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse. (1971, p. 37 – 38)

Fanon (1971) affirme que les peuples colonisés sont souvent forcés de se conformer à la culture et à la langue du colonisateur. Il suggère que plus un individu colonisé intègre les valeurs culturelles du colonisateur, plus il se détache de ses racines, ce qui engendre un profond sentiment d'infériorité.

Le sentiment d'infériorité, comme le décrit Fanon, va au-delà du niveau individuel. Il s'inscrit dans un processus collectif où la menace qui pèse sur les repères identitaires déclenche des dynamiques de regroupement, de résistance et de revalorisation communautaire. En effet, les individus éprouvent naturellement une connexion privilégiée envers leurs semblables, qu'ils soient liés par des relations familiales, culturelles, linguistiques, économiques, géographiques, politiques, religieuses (Dorais et Searles, 2001). Lorsque des groupes perçoivent une menace de dépossession de leurs repères par un autre groupe, leurs membres développent – ou se voient imposer – des représentations identitaires visant à légitimer cette spoliation (Memmi, 1982). En réaction, ils peuvent également revendiquer des identités fondées sur la justice, ce qui renforce leur sentiment d'appartenance à l'identité collective, favorise leur cohésion et leur permet d'accroître leur reconnaissance (Dorais et Searles, 2001).

2.2.1.2 Les transformations de l'identité

2.2.1.2.1 La crise d'identité

Dans son ouvrage *L'identité* (2013), Mucchielli aborde également la notion de crise de l'identité. Une crise identitaire émerge lorsqu'une personne ou un groupe ne parvient plus à percevoir une continuité temporelle dans sa manière de se percevoir. Le sentiment d'identité est basé sur un processus de maturation qui permet une prise de conscience progressive de soi, que ce soit au niveau individuel ou collectif. Cependant, lorsque l'environnement sensoriel, spatial et physique qui structure cette identité vient à manquer, des perturbations apparaissent. Les expériences de privation sensorielle vécues par l'individu, ainsi que « la perte d'informations sur les territoires, les membres, leurs activités... » au sein des communautés, démontrent à quel point l'absence de repères altère le sentiment d'exister (Mucchielli, 2013, p. 24). Tant que les transformations sont intégrées dans une perception de permanence, l'identité demeure stable. En revanche, lorsque les différences sont vécues comme des ruptures et non comme une évolution cohérente, une crise d'identité éclate.

2.2.1.2.2 L'aliénation de l'identité

Lorsqu'une identité est déjà constituée et qu'un système extérieur intervient pour tenter de la modifier, un processus d'aliénation identitaire s'installe (Mucchielli, 2013). L'auteur indique que « les aliénations identitaires vont des lavages de cerveau aux acculturations forcées en passant par les définitions totalitaires d'identités négatives et les amputations dépersonnalisantes » (p. 107). Dans le troisième chapitre de son ouvrage *Identité*, Mucchielli analyse trois types d'aliénation identitaire : (i) aliénation et nature humaine; (ii) aliénation et acculturation forcée; (iii) aliénation et dépersonnalisation.

Parmi ces trois formes d'aliénation identitaire, Mucchielli commence par examiner le lien entre l'aliénation et la nature humaine. D'après Mucchielli (2013), dans de nombreuses situations, l'aliénation est évoquée lorsque le milieu éducatif ou acculturatif primaire ne permet pas une affirmation identitaire conforme aux conditions normales. Cela est illustré par l'étude de Bettelheim sur les kibbutzim, où « l'éducation [...] est caractérisée : par la coupure des relations affectives avec les adultes (enfants retirés à la mère, visites des parents réglementées, sanction de l'attachement aux éducateurs...) ; par le poids donné au groupe de pairs (toute l'éducation en groupe de pairs, vie collective, décisions collectives...) [...] » (Mucchielli, 2013, p. 107). Cette configuration éducative entraîne une déficience dans la capacité d'établir des liens émotionnels ainsi qu'une diminution de l'autonomie décisionnelle (Mucchielli, 2013). Cependant, l'évaluation de ce système comme étant aliénant dépend du modèle culturel utilisé comme référence (Mucchielli, 2013).

Mucchielli (2013) souligne également que les discours sur la « crise d'identité » dans les sociétés occidentales reposent souvent sur l'idée d'une identité humaine idéale, telle que proposée par Maslow. Cet idéal met en évidence des qualités telles que « 1/ capacité de perception de la réalité ; 2/ acceptation de soi, des autres et de la nature ; 3/ spontanéité ; 4/ détachement et vie personnelle [...] » (p. 110). D'autres modèles idéaux s'inspirent également des sociétés traditionnelles, où l'on présume que l'être humain ne connaît pas de crise identitaire grâce à une structure sociale stable et à un fort sentiment d'appartenance au groupe (Mucchielli, 2013). À l'inverse, dans les sociétés modernes, l'identité personnelle tend à être façonnée par des critères de possessions matérielles, ce qui accentue le sentiment d'aliénation (Mucchielli, 2013).

La deuxième forme d'aliénation évoquée par Mucchielli est liée à l'acculturation forcée. Comme le souligne Mucchielli (2013), elle se manifeste particulièrement dans les contextes de la colonisation. Il s'agit d'une

[...] situation d'acculturation obligée créée par un groupe dominant sur un autre groupe. C'est typiquement la situation de colonisation. La colonisation, dans sa forme dure, impose ses propres modèles identitaires à la société dominée. Le groupe culturel dominant exerce de nombreuses pressions (physiques, économiques, psychologiques...) pour forcer le groupe colonisé à adopter une identité différente. (p. 111 – 112)

Cela consiste à inciter les individus à s'identifier d'une nouvelle manière en modifiant leurs comportements et leurs traits de personnalité, et à réformer la structure sociale et les références culturelles du groupe dominé (Mucchielli, 2013). Selon cette perspective, l'une des stratégies de pression psychologique repose sur l'utilisation de l'identité négative : l'identité du groupe colonisé est définie en

opposition à celle du groupe dominant, étant dévalorisée tandis que celle du groupe dominant est présentée comme un modèle à suivre, avec des gratifications accordées à chaque effort de conformité (Mucchielli, 2013). Cette acculturation forcée entraîne souvent une identité fragmentée.

Mucchielli observe les mêmes mécanismes d'aliénation dans le processus de transplantations culturelles : « un individu, un groupe, une société se retrouvent plongés dans une société, un cadre de vie et une culture différents des siens propres. Ce sujet sera un “migrant culturel” » (Mucchielli, 2013, p. 113). Il suggère d'expliquer les relations entre le cadre de vie et le système culturel pour mieux comprendre le phénomène d'aliénation causée par une transplantation culturelle. Selon l'idée proposée, chaque cadre de vie impose sa propre logique par ses contraintes, notamment pendant l'enfance, où cette logique s'enracine dans le psychisme et façonne les noyaux identitaires (Mucchielli, 2013). Une partie de ces noyaux peut être analysée comme un ensemble de prémisses reflétant le cadre de vie. Tant que l'individu demeure dans son environnement d'origine, il s'adapte naturellement aux contraintes culturelles et sociales qui le définissent (Mucchielli, 2013). Toutefois, Mucchielli souligne qu'un changement de contexte ou une évolution du milieu existant peut entraîner l'émergence de tensions et de réactions de défense identitaire. Cela est dû au décalage entre le système cognitif initial et la nouvelle logique avec laquelle l'individu doit composer (Mucchielli, 2013).

Mucchielli (2013) soutient que le drame des migrants culturels ne se résume pas au traumatisme causé par le changement culturel, mais résulte également des mécanismes d'exclusion dont ils font l'objet. Rejetés par la société d'accueil, qui les considère comme des étrangers, et par leur société d'origine, qui les perçoit comme des individus différents, ils perdent leurs repères identitaires (Mucchielli, 2013). Leur sentiment d'appartenance, de cohérence et de confiance laisse place à un profond sentiment d'aliénation et d'abandon, ce qui peut parfois conduire à des réactions agressives et violentes (Mucchielli, 2013). Ces comportements sont interprétés comme une tentative de réaffirmer leur identité (Mucchielli, 2013).

La dernière aliénation concerne la dépersonnalisation. D'après Mucchielli (2013), « plus souvent que dans le regard d'autrui, les vrais processus d'aliénation et de dépersonnalisation se trouvent dans des techniques spécifiques inventées et mises en œuvre dans le but de changer les individus et les groupes : techniques de lavage de cerveau, enfermements et rééducations diverses » (p. 115). Précisément, Goffman (1961) illustre la « rééducation » en évoquant diverses techniques de mortification et de dépersonnalisation, telles que « isolement, dépouillement, dégradation de l'image de soi, contamination physique, contamination morale, embigadement, perte de l'autonomie, intégration dans un système de servitudes et de gratifications... » (cité par Mucchielli , 2013, p. 115 – 116). Les recherches sur les systèmes cognitifs et culturels, comme celles de Pavlov, ont révélé que la modification des informations provenant

de l'environnement, et donc du cadre de référence, entraîne une réorganisation de la pensée (Mucchielli, 2013). Par conséquent, les méthodes de rééducation influencent tous les aspects environnementaux, qu'ils soient perceptifs, humains, temporels ou affectifs. Pour cette raison, la rééducation intervient sur l'ensemble de ces dimensions (Mucchielli, 2013).

2.2.1.2.3 La surcharge d'identités collectives

Le phénomène de la surcharge d'identités collectives est abordé dans le neuvième chapitre : *Qui suis-je sans nous ?* du livre *Introduction à la communication* de Perreault et Laplante (2014). Perreault et Guèvremont (2014) soulignent que la surcharge d'identités collectives peut devenir un facteur qui bouleverse la clarté de l'identité culturelle, laquelle ne peut émerger que si une culture propose à ses membres des repères suffisamment clairs pour la construire. Cependant, lorsque plusieurs standards alternatifs coexistent dans une société, au lieu de faciliter les choix individuels, ils peuvent perturber et désorienter le développement de l'identité collective (Perreault et Guèvremont, 2014). Cela fait écho aux découvertes d'Iyengar et Lepper en 2000, qui mettent en évidence le fait qu'un grand nombre de choix peut conduire à la démotivation (Perreault et Guèvremont, 2014). Dans la même veine, Taylor (2002) souligne que les individus sont souvent submergés par une quantité excessive d'informations sur un même sujet, comme le démontre la segmentation de l'identité (cité par Perreault et Guèvremont, 2014). Par conséquent, une surcharge d'identités collectives peut amener un individu, devant trop d'options, à se confondre sur son identité culturelle, et, par extension, sur son identité personnelle (Perreault et Guèvremont, 2014).

2.2.1.2.4 Retrouver ses racines comme un retour à l'appartenance

La thématique des racines est liée à celle de l'identité depuis longtemps (De Rudder, 1998). Étant donné que retrouver ses racines revient souvent à réactiver le sentiment d'appartenance en renouant avec un ancrage identitaire essentiel structurant l'individu dans sa relation au monde et aux autres, nous examinerons ce sentiment d'appartenance en nous appuyant sur les analyses de Mucchielli (2013).

Sur le plan individuel, le sentiment d'appartenance trouve son origine dans la relation primaire entre le nourrisson et sa mère (Mucchielli, 2013). En effet, au début, l'enfant ne se distingue pas d'elle et partage avec elle une connexion symbiotique, ressentant ses émotions et s'accordant à son état affectif (Mucchielli, 2013). Sur le plan collectif, ce sentiment trouve ses racines dans la vie communautaire des sociétés, où le groupe prédomine sur l'individu, qui n'existe que grâce à la collectivité qui façonne ses idées et ses actions (Mucchielli, 2013).

Mucchielli (2013) montre que le sentiment d'appartenance se construit à travers l'intégration des valeurs sociales et des influences culturelles, qui favorisent la compréhension et la communication au sein d'un même groupe :

Ce sentiment d'appartenance est en partie le résultat de processus d'intégration et d'assimilation des valeurs sociales, car tout être humain vit dans un milieu social qui l'imprègne de son ambiance, de ses normes et de ses modèles. Ces imprégnations culturelles identiques pour les individus d'un même groupe fondent la possibilité de compréhension et de communication avec autrui. (p. 67)

Les individus d'une même société partagent des imprégnations culturelles communes, particulièrement lors de moments de forte cohésion collective, où l'unité du groupe se manifeste à travers des sentiments, des jugements et des comportements partagés (Mucchielli, 2013). Dans son livre *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures* (2004), Huntington souligne que, dans cette perspective, le choc des cultures est perçu comme un facteur déstabilisant pour l'identité (cité par Mucchielli, 2013).

Les médias jouent un rôle important dans le processus continu de construction de l'identité. En tant que surfaces de projection, de construction et d'espaces de négociation, ils participent activement à la création et à la transformation des identités (Wille et al., 2015). En effet, « les médias et les images filmiques se présentent donc comme des vecteurs essentiels de transmission de valeurs, idées et représentations sociales, participant à la création d'identités » (Moreau, 2015, p. 34). Cette dynamique est particulièrement cruciale pour les cultures issues de minorités ethniques, qui cherchent à utiliser les médias pour préserver et valoriser leur identité. Toutefois, les médias dominants ont souvent tendance à ignorer ces minorités ou à les représenter uniquement à travers les problèmes sociaux qu'elles poseraient à la majorité (Riggins, 1992, cité par Levo-Henriksson, 2007).

2.2.2 Le racisme

Le concept de racisme fait, lui aussi, l'objet de nombreuses analyses par divers chercheurs. Dans son ouvrage *Racisme et malaise dans l'humanité: plaidoyer pour un monde sans violence*, Sékpona-Médjago (2016) le définit comme une attitude fondamentalement subjective, visant à établir des comparaisons entre les différents groupes humains structurés. En d'autres termes, le racisme consiste en une attitude de rejet et de discrimination envers des personnes considérées comme appartenant à une race ou une culture différente (Sékpona-Médjago, 2016). Selon l'auteur, le racisme est décrit comme un rejet de l'autre, fondé sur la croyance en la supériorité de sa propre race, considérée comme étant dotée d'un génome plus avancé. Cette idéologie entraîne une hiérarchisation et une classification des différents groupes

humains, ce qui crée une distinction entre les groupes perçus comme étant supérieurs ou inférieurs (Sékpona-Médjago, 2016).

Le racisme peut être alors perçu comme une théorie qui justifie la stratification, la hiérarchisation et la standardisation des « races », dans le but de parvenir à une « race supérieure », supposée légitime pour dominer les autres (Sékpona-Médjago, 2016). Il est devenu un argument pratique pour divers groupes cherchant à justifier leur possession accrue de ressources, de pouvoir et de statut par rapport aux autres (Backhouse, 2010). D'après Taguieff, le racisme renvoie à « toute discrimination, haine ou violence à l'égard d'une personne, ou d'un groupe de personnes en raison de leur origine ou de leur appartenance ou non appartenance à une ethnie, une race ou une religion » (1987, p. 57). En partant de cette idée, nous constatons que le racisme contribue au maintien des inégalités sociales. Ainsi, en complément de la définition de Taguieff, Memmi (1982) précise que « le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier ses priviléges ou son agression ». (p. 158)

Chebel d'Appollonia avance l'idée selon laquelle le racisme est constitué des quatre éléments suivants, à la fois persistants et évolutifs :

le préjugé de couleur (illustré par la ségrégation dans le sud des États-Unis sous les lois Jim Crow, le régime de l'apartheid en Afrique du Sud et les préjugés anti-Noirs contemporains) ; l'antisémitisme (du nazisme aux variantes antisionistes actuelles) ; le racisme colonial (puis postcolonial et néocolonial) ; et, enfin, les stéréotypes ethniques et/ou culturels qui tendent à justifier le repli identitaire actuellement à l'œuvre dans la plupart des sociétés multiculturelles ou multiethniques. (2011, p. 6)

L'auteur note également dans son livre *Les frontières du racisme : Identités, ethnicité, citoyenneté* que cette classification ne parvient pas à rendre pleinement compte de la complexité du racisme ni de la diversité de ses manifestations. Il explique que, bien que le racisme en tant qu'idéologie soit apparu dans la culture occidentale, ses structures fondamentales se sont diffusées à l'échelle mondiale, notamment sous la forme d'un nationalisme xénophobe cherchant à sacraliser une identité collective et à mobiliser des ressources pour sa protection. Ainsi, de nombreux problèmes contemporains, tels que les guerres ethniques et religieuses, les conflits sociopolitiques, l'extrémisme ou encore le terrorisme, trouvent en partie leur origine dans le racisme et ses effets destructeurs (Sékpona-Médjago, 2016).

Cannon (1995) se penche sur l'essence du racisme canadien, qui se manifeste de manière plus courtoise et bienveillante :

Le racisme canadien, dans l'ensemble, est plus distingué que ses pendants américains et européens... Parce que le racisme au Canada est plus raffiné, les gens ont tendance à l'écartier, à en faire fi ou à le pardonner. Mais cela ouvre la voie à des formes plus dangereuses et violentes de racisme, lesquelles sont présentes au Canada aussi. (cité par Mooten, 2021, p. 19-20)

Bien que le Canada soit l'un des pays les plus diversifiés au monde sur le plan démographique, le racisme demeure présent (Fleras, 2017). Le racisme a certainement eu un impact sur les communautés qui ont été confrontées à un déséquilibre des pouvoirs et à des inégalités (Mooten, 2021). Toutefois, les Premières Nations, les Inuit ainsi que les communautés noires et chinoises au Canada n'ont jamais accepté l'idée qu'elles étaient intrinsèquement inférieures (Mooten, 2021) et de nombreuses personnes de ces communautés ont résisté aux idéologies racistes et se sont battues contre les politiques discriminatoires. En s'opposant, elles ont donné à leurs communautés l'énergie et les ressources nécessaires pour qu'elles puissent faire face à l'injustice et survivre dans des conditions extrêmement difficiles (Mooten, 2021).

2.2.2.1 L'attitude raciste

En plus de la notion de racisme évoquée précédemment, Memmi met également en évidence les éléments constitutifs de l'attitude raciste dans son ouvrage *Le Racisme : description, définition, traitement* (1982). D'après lui, la logique raciste met de l'avant des distinctions, qu'elles soient fondées ou fictives, entre l'individu raciste et sa cible :

La démarche raciste se présente d'abord comme l'insistance sur une différence entre l'accusateur et sa victime [...] L'affirmation de la différence prend une signification particulière dans le contexte raciste : en insistant sur la différence, le raciste veut augmenter ou créer l'exclusion, la séparation de la victime hors de la collectivité ou de l'humanité. (Memmi, 1982, p. 160)

Une question se pose : est-ce que ces différences sont réelles ? On peut dire que le raciste invente des différences là où il n'y en a pas et les interprète à son avantage.

Le deuxième élément important que Memmi (1982) a indiqué, c'est de « valoriser ces différences, au profit du raciste, et au détriment de sa victime » (p. 159). Il est possible d'affirmer que la mise de l'avant de la différence constitue un élément central du processus raciste (Memmi, 1982). Cet élément vise à démontrer l'infériorité de la victime et la supériorité de celui qui discrimine, que ce soit de manière explicite ou implicite (Memmi, 1982).

Memmi (1982) souligne également que l'un des éléments fondamentaux consiste à chercher à absolutiser ces différences, en les généralisant et en affirmant leur caractère définitif. Il affirme que la démarche raciste se caractérise par un processus de généralisation et de totalisation. Progressivement,

l'ensemble de la personnalité de la victime est décrit et tous les membres de son groupe social sont accusés (Memmi, 1982). Cela conduit à « une substantification de la différence » et « une espace de colonisé absolu » (Memmi, 1982, p. 165). En résumé, il s'agit d'un processus de déshumanisation où la victime du racisme est perçue à travers des caractéristiques surprenantes telles que l'étrangeté, l'anomalie et le mystère (Memmi, 1982).

Le dernier élément que Memmi (1982) a mentionné, c'est la légitimation d'une agression ou d'un privilège, qu'il soit effectif ou potentiel. Selon lui, le racisme vient de la situation des victimes. Autrement dit, certains justifient la souffrance des femmes en affirmant qu'elles la méritent, ou encore l'esclavage des Noirs en le présentant comme une conséquence d'une malédiction (Memmi, 1982). Cette perception collective, ancrée dans les valeurs du milieu social, tend à exonérer les individus de toute responsabilité, rendant ainsi ces injustices acceptables et normalisées par l'ensemble de la société (Memmi, 1982).

2.2.2.2 Les types de racisme

2.2.2.2.1 Le racisme systémique

Il existe plusieurs formes de racisme. Lorsqu'il est exercé en utilisant différents aspects de la société et de la structure sociale, il devient systémique (Georges, 2024). Le racisme systémique se compose donc des « systèmes à l'échelle macro, des forces sociales, des institutions, des idéologies et des processus qui interagissent les uns avec les autres pour générer et renforcer les iniquités auxquelles sont confrontées les communautés racisées » (Tuyisenge et Goldenberg, 2021, p. 650, trad. libre). Le concept de racisme systémique met en évidence le fait que les inégalités raciales persistent principalement en raison de facteurs structurels et systémiques, plutôt qu'en raison des actions ou de l'inaction des personnes racisées (Mooten, 2021). En d'autres termes, ce concept montre que les inégalités et l'exclusion ne sont pas le résultat d'actions intentionnelles, mais plutôt les conséquences indirectes du système des institutions et des organisations.

De plus, le racisme systémique se manifeste lorsque, malgré l'apparente neutralité des règles, les institutions excluent involontairement et continuellement les personnes issues des groupes racialisés (Nnorom, 2021; cité par McDevitt, 2021). En effet, ces règles reflètent les normes et les expériences du groupe dominant (Nnorom, 2021; cité par McDevitt, 2021). En d'autres termes, les personnes racisées sont ignorées lorsque les institutions établissent leurs normes de fonctionnement.

Quant à Véronique De Rudder et François Vourc'h, ils définissent le racisme systémique de la manière suivante :

Celui-ci est le résultat ou, plus précisément, le point de rencontre entre des formes interactionnelles et des formes structurelles de racisme. Les premières sont constituées des « microinéquités » répétitives et corrosives, mais inattaquables juridiquement, les secondes par les règles et procédures de traitement, l'une et l'autre forme étant incorporée aux règles éthiques et socioculturelles du fonctionnement ordinaire des institutions, des organisations et, plus globalement, de la société tout entière. (2006, p. 179)

Les inégalités raciales sont maintenues de manière invisible et systémique. Rose (2018) ajoute que le racisme systémique ne se manifeste pas de manière isolée (cité par Mooten, 2021). Il s'agit plutôt d'un ensemble de politiques, de pratiques et de comportements institutionnels qui sont normalisés et légitimés (Rose, 2018; cité par Mooten, 2021). L'application régulière de ces éléments entraîne des résultats négatifs cumulatifs et persistants pour les groupes racialisés et les Autochtones (Rose, 2018; cité par Mooten, 2021). Le racisme systémique est camouflé de manière subtile, ce qui rend son identification particulièrement difficile. Il émerge de l'interaction entre les niveaux individuel, institutionnel et structurel, fonctionnant comme un système de racisme (Mooten, 2021).

Mooten (2021) a clairement exposé ces trois niveaux dans son ouvrage *Racisme, discrimination et travailleurs migrants au Canada : éléments de preuve tirés des études sur le sujet*. Le premier niveau du racisme systémique est le racisme individuel, qui s'exprime dans les interactions entre les personnes. Celui-ci repose sur une idéologie influençant les attitudes négatives d'une personne et se manifeste par des paroles ou des actes, qu'ils soient conscients ou inconscients, directs ou indirects. Selon Lefevre-Radelli (2021), ce type de racisme est « lié aux préjugés socialement ancrés qui affectent les perceptions et les décisions » (p. 90).

Le deuxième niveau correspond au racisme institutionnel, qui se trouve au sein des institutions et des systèmes de pouvoir. Il se manifeste au sein des organisations et institutions lorsque leurs règles, politiques et règlements, fondés sur des normes internes, entraînent des traitements inéquitables envers certains groupes raciaux (Mooten, 2021). Pala appuie cette perspective en mettant en avant que le racisme institutionnel se manifeste lorsque « les institutions ou les acteurs au sein de celles-ci développent des pratiques dont l'effet est d'exclure ou d'inférioriser » des communautés ethniques ou nationales (2007, p. 28). Ce faisant, il participe au maintien d'un système de contrôle social bénéficiant aux groupes dominants (Mooten, 2021).

Le niveau final du racisme systémique est le racisme sociétal (ou structurel), qui apparaît à travers les interconnexions entre les institutions et au sein de l'ensemble de la société. Ce concept renvoie aux idéologies qui sous-tendent les structures sociales et qui, à travers les règles, les politiques et les lois,

créent des inégalités raciales en classifiant et en hiérarchisant les membres de la société selon leur race (Mooten, 2021).

2.2.2.2.2 Le racisme ordinaire

Le racisme ordinaire se manifeste à travers des attitudes et des comportements apparemment inoffensifs, mais qui contribuent à banaliser l'inégalité. Comme l'a souligné Hannah Arendt, c'est précisément cette banalité qui rend le mal tolérable (1995; cité par Salton, 2013). Cette banalité peut s'expliquer par une certaine méfiance à l'égard de l'étranger, de la diversité, ou encore par des paroles et des gestes apparemment innocents, mais qui renforcent insidieusement des logiques discriminatoires, rendant le racisme moins visible, mais d'autant plus dangereux.

Borreil (2011) explique que le racisme ordinaire repose sur une perception de l'autre construite à partir de soi. Cette vision a tendance à exagérer les différences de l'autre ou à le considérer comme une sorte d'être différent, ce qui entrave la reconnaissance de son statut d'individu unique et ordinaire, faisant partie du même tout. Autrement dit, l'autre est assimilé à une « espèce » qui est à la fois incluse et exclue du groupe dominant.

Chuang (2020) met en lumière l'influence des microagressions racistes dans ce phénomène. Ces actes sont souvent sous-estimés, qualifiés de banales taquineries ou même interprétés comme des compliments. Cependant, ils s'enracinent dans le langage courant et contribuent ainsi au renforcement des stéréotypes et des inégalités raciales.

2.2.2.3 Les manifestations du racisme

Le racisme existe sous différentes formes. Certaines recherches ont identifié quatre composantes principales : les préjugés raciaux, la discrimination, la ségrégation et la violence (O'Bomsawin, 2011; Wiewiorka, 1991; Labelle, 2005).

2.2.2.3.1 Les préjugés

La notion de préjugé est définie comme une antipathie fondée sur des généralisations erronées et rigides. Elle peut être ressentie ou exprimée ouvertement et s'adresse à un groupe entier ou à un individu en raison de son appartenance à ce groupe (Allport, 1954). Par conséquent, le préjugé est une opinion préconçue qui est formée avant toute interaction avec le groupe perçu comme différent. D'après Blumer (1958), le préjugé s'appuie sur plusieurs principes fondamentaux, dont un sentiment de supériorité, la croyance que les groupes perçus comme inférieurs sont fondamentalement distincts et étrangers, la

volonté d'exclusivité dans l'accès à certains priviléges et avantages, ainsi que la peur que ces groupes aspirent aux prérogatives du groupe dominant. Essed et ses collègues affirment que le préjugé vise un ou plusieurs groupes perçus comme distincts (2024). Ces auteurs mettent en évidence le fait que la perception de la différence entraîne des jugements défavorables, qui, lorsqu'ils sont comparés aux normes du groupe dominant, contribuent à justifier et à perpétuer les inégalités ethniques et raciales :

Les différences supposées sont évaluées négativement par rapport aux normes, valeurs, traditions ou aspirations de l'ingroupe et, par la suite, attribuées aux caractéristiques ethniques ou raciales de l'outgroupe. Ces évaluations négatives sont des généralisations qui sont fondées sur des représentations biaisées et inadéquates, éléments constitutifs d'une idéologie qui légitime et renforce les systèmes d'inégalités ethniques et raciales existants. (Essed *et al.*, 2024, p. 101)

Les préjugés se manifestent sous différentes formes et ne se limitent pas uniquement à des jugements négatifs. Comme le souligne Labelle (2005, p. 57), il s'agit d'« une attitude généralement négative, voire hostile, mais qui peut également revêtir une forme positive envers une catégorie entière de personnes ».

En outre, Van Dijk (dans Wiewiora, 1991) observe que le préjugé permet aux individus du groupe dominant d'adopter des stratégies de persuasion et de valorisation de leur image. En exprimant des opinions négatives à l'égard des autres, ils renforcent leur propre image, mobilisent des arguments et facilitent la communication avec les membres de leur groupe (Wiewiora, 1991). À ce moment-là, le préjugé devient un moyen de communication. Wiewiora ajoute également que les préjugés « peuvent préexister à toute éventuelle expérience concrète partagée avec l'Autre, à toute connaissance vécue, et ne se transcrivent pas nécessairement en acte » (Wiewiora, 1998, p. 55).

Au Canada, les Autochtones sont des groupes qui subissent souvent des préjugés. Le ministre des Affaires autochtones rapporte l'existence de préjugés envers les Autochtones :

Les manifestations du racisme envers les Autochtones sont multiformes et fréquemment fallacieuses. Elles proviennent d'impressions erronées. Saviez-vous que près de deux Québécois sur trois pensent que les Autochtones ont un niveau de vie aussi bon, voire meilleur, que le Canadien moyen ? [...]. Une autre perception inexacte concerne les priviléges des Autochtones. Des phrases bien enracinées telles que « Ils ne paient pas de taxes, ni d'impôts, ils obtiennent tout gratuitement » font partie de notre mémoire collective. (Pelletier, 2003; citée par Labelle, 2010, p. 65)

Selon les données recueillies par le ministère des Affaires autochtones et du Nord, les préjugés envers les peuples autochtones sont profondément ancrés dans la société (Labelle, 2010).

2.2.2.3.2 La discrimination

La discrimination constitue la deuxième forme sous laquelle le racisme se manifeste. La discrimination désigne « un comportement négatif – et non justifiable – dirigé contre les individus membres d'un exogroupe envers lequel nous entretenons des préjugés » (Dovidio et Gaertner, 1986; cités par Légal et Délouvée, 2021, p. 59). La discrimination peut ainsi être perçue comme la mise en actes des préjugés et des stéréotypes à travers des comportements et des décisions concrètes (Légal et Délouvée, 2021). Elle apparaît sous des formes multiples et à des degrés variés, « allant du comportement non verbal (regard biaisé, maintien de distance, évitement), à la mise à l'écart ou à l'exclusion, en passant par les insultes, voire les atteintes physiques à la personne » (Légal et Délouvée, 2021, p. 59-60). Selon Chebel d'Appollonia, la formation de « la peur de l'Autre, consubstantielle au racisme, nourrit les préjugés et pratiques discriminatoires (profilage racial, contrôles d'identité « au faciès », etc.) » (2011, p. 41).

Il importe de distinguer la notion de discrimination de celle des préjugés. Légal et Délouvée (2021) expliquent dans leur ouvrage *Stéréotypes, préjugés et discriminations* que la relation entre les préjugés et la discrimination n'est pas systématique et dépend de divers facteurs, notamment le contexte et les circonstances. Selon eux, bien que la discrimination soit fondée sur l'existence de préjugés, ces derniers ne se manifestent pas nécessairement par des actes discriminatoires. Légal et Délouvée (2021) souligne que la relation entre les attitudes et les comportements est influencée par la force des convictions personnelles, la facilité d'accès aux préjugés, ainsi que par le contexte et les circonstances. Par conséquent, une personne ayant des préjugés bien ancrés peut néanmoins adopter un comportement moins discriminatoire en raison des normes sociales, de la présence d'autres individus ou de la volonté d'éviter des poursuites judiciaires. Paradoxalement, une personne ayant peu de préjugés peut adopter un comportement discriminatoire dans certaines situations.

La discrimination engendre de nombreuses répercussions. D'après Légal et Délouvée (2021), vivre des expériences discriminatoires, qu'elles soient réelles ou perçues, affecte profondément une personne, en particulier sur le plan émotionnel et dans la construction de son identité

Les préjugés et la discrimination constituent une atteinte de l'identité sociale qui, ainsi dévalorisée, peut aboutir à une diminution de l'estime de soi. Ceci est en particulier le cas lorsque la caractéristique à l'origine des préjugés et de la discrimination est invisible (homosexualité, dépression, pauvreté) plutôt que visible (couleur de peau, obésité, le fait d'être âgé) et lorsqu'il y a une perception répétée (stable et chronique) de l'existence d'une discrimination. (p. 71)

L'attribution de l'échec à des facteurs externes, tels que la discrimination, joue un rôle crucial dans la façon dont une personne gère ses expériences négatives et maintient son bien-être émotionnel. Comme

l'a souligné Grant (1987), lorsqu'un individu attribue un échec personnel à la discrimination plutôt qu'à ses propres capacités, cela renforce son identification au groupe et l'aide à préserver son estime de soi. Cependant, cette perception peut également générer du stress (Grant, 1987). À long terme, l'exposition répétée à des expériences de stigmatisation et de discrimination peut entraîner une anxiété accrue lors des interactions sociales, ainsi qu'un sentiment de méfiance et d'hostilité envers le groupe dominant (Légal et Délouvée, 2021).

2.2.2.3.3 La ségrégation

Il faut souligner que le racisme se manifeste parfois sous la forme de ségrégation. Selon Labelle (2005), la ségrégation maintient les groupes racisés à l'écart en leur assignant des espaces spécifiques, dont ils ne peuvent sortir que sous certaines conditions plus ou moins restrictives. Ces endroits incluent des lieux comme les hyperghettos ou les réserves autochtones, souvent marqués par la pauvreté, le chômage, la misère, la criminalité et l'exclusion (Labelle, 2005).

Elizabeth Anderson approfondit la notion de ségrégation dans son ouvrage *The Imperative of Integration* (2010). L'auteur soutient que la ségrégation ne se limite pas aux dispositifs juridiques imposant aux individus une place spécifique dans l'espace social en fonction de leur race, mais qu'elle décrit plutôt la division réelle entre les divers groupes raciaux, quelles que soient les raisons sous-jacentes. Cette situation entraîne un ensemble de disparités économiques et culturelles manifestes, qui renforcent les stéréotypes. Évoquant les effets de la ségrégation, Anderson souligne qu'elle accentue l'impact de la discrimination. En effet, elle étend aux autres membres du groupe les préjugés, qu'ils soient matériels ou immatériels, subis par certains d'entre eux. De plus, la ségrégation permet au groupe dominant de monopoliser les ressources rares sans recourir à une discrimination directe, c'est-à-dire sans traiter différemment des individus dont la seule distinction repose sur leur race (Anderson, 2010).

La conquête du Canada a conduit à la dépossession des peuples autochtones, à l'instauration de politiques de ségrégation (comme la Loi sur les Indiens au niveau fédéral), ainsi qu'à des déplacements forcés et des tentatives d'assimilation (Labelle, 2010). Dans le cadre de la consultation publique *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination* du gouvernement du Québec, le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) indique que le racisme, en particulier la ségrégation envers les Autochtones, se manifeste comme suit :

Et bien que l'objectif de la politique soit d'aborder une vision globale du racisme, il faut garder à l'esprit que la réalité historique des Autochtones fait d'eux un groupe distinct qui doit être considéré comme tel et non pas comme une minorité visible ou une communauté culturelle [...].

En effet, il faut savoir que plus du tiers des Autochtones au Québec connaissent deux réalités : la vie dans les communautés et celle dans les centres urbains, où ils vivent quotidiennement du racisme et de la discrimination [...]. Le projet de consultation du gouvernement s'inscrit dans une démarche visant l'intégration des minorités, et nous saluons cette volonté, mais il amorce cette démarche en poursuivant une forme de ségrégation dont les Autochtones sont victimes depuis longtemps et dont les Autochtones en milieux urbains souffrent particulièrement. (RCAAQ, 2006, p. 1-2)

2.2.2.3.4 La violence

La violence représente la dernière dimension constitutive du racisme. Selon Labelle (2005), la violence à caractère raciste se manifeste aussi bien sur le plan physique que symbolique, notamment lorsque les minorités racisées sont représentées de manière caricaturale, que ce soit de façon positive ou négative, dans certaines publicités, les médias ou les manuels scolaires. Wiewiorka (1991) cite les arguments de Gordon Willard Allport concernant les neuf étapes ouvrant la voie à la violence raciste comme suit :

une longue période où le groupe victime est l'objet de préjugements qui le caractérisent racialement; une autre, où l'habitude s'enracine de s'en plaindre, de le blâmer, de le soupçonner; une discrimination croissante; la montée d'insatisfactions; la force croissante de l'irrationalisme, l'exaspération proche de l'état d'explosion; la séduction opérée par des mouvements qui s'organisent, ou par des manifestations moins structurées, des foules; le courage et le soutien qu'en tirent les individus constatant qu'ils appartiennent à un groupe dont les standards justifient l'action; l'occurrence d'un événement, ou son invention, au moyen notamment de la rumeur; la facilitation sociale qu'apportent les premières initiatives. (1991, p. 127)

Michaud (2012) adopte une perspective plus vaste sur la violence dans son ouvrage intitulé *La violence*. D'après lui, elle peut se manifester de manière subtile et difficile à détecter :

[...] comme le suggère la notion de « harcèlement moral » ou celle de « violence psychologique ». Il faut aussi tenir compte des « états de violence » où interviennent de multiples acteurs et une organisation administrative de la violence (la machine judiciaire ou policière, le monde concentrationnaire, l'*« organisation »*). (Michaud, 2012, p. 7)

De plus, Michaud (2012) souligne que, grâce aux avancées technologiques, la violence tend à être exercée de manière indirecte, en s'appuyant sur des moyens de plus en plus « propres », ce qui réduit le contact direct par la multiplication des intermédiaires et des dispositifs techniques.

En ce qui a trait à la dimension temporelle de la violence, Michaud (2012) note qu'elle peut apparaître de manière soudaine, progressive ou même imperceptible. Ainsi, il n'est parfois pas facile de déterminer les formes de violence qui se produisent.

En ce qui concerne les conséquences de la violence, selon Michaud, elles sont multiples et peuvent être physiques, psychologiques ou matérielles (2012). Elles vont des blessures légères ou graves aux dommages psychologiques, souvent difficiles à identifier mais bien réels, en passant par la perte de biens et les atteintes aux identités culturelles (Michaud, 2012).

En plus, selon l'étude menée par Blee en 2005, la violence raciale génère de la peur au sein des communautés des victimes et renforce un sentiment de supériorité chez certains groupes

A number of scholars have commented on the ways in which such violence sends a message to others (audiences) who are viewed, or view themselves, as racially similar to the victim... The fungibility of targets of racial violence creates fear in the victim(s)' racial community, even those socially or geographically distant from the immediate victim. Such communication of fear may be an accidental byproduct of violence, as in some kinds of institutionalized harm... Racial violence also sends messages to audiences who see themselves as similar to the perpetrator. As with victims, these messages may be received differently. After an incident of racial violence, some whites may receive a message of their potential empowerment vis-à-vis racial minorities. Others may receive a message about their relative invulnerability to violence. (Blee, 2005, p. 608)

D'après Michaud (2012), au fil du temps, la violence est finalement perçue comme une forme de domination et d'oppression. Par contre, son étude nécessite la prise en compte de certains critères et normes, que ce soit sur le plan institutionnel, juridique, social ou même individuel, en fonction de la sensibilité, de la vulnérabilité physique ou de la fragilité psychologique des personnes concernées (Michaud, 2012). Il note que l'importance de ces normes se manifeste également dans l'idée de chaos, de déchaînement et de transgression, qui rend la violence difficile à définir.

Michaud souligne que la violence est assimilée à une rupture de l'ordre, caractérisée par son imprévisibilité, son absence de structure et un dérèglement absolu (2012). Il est suggéré qu'elle représente « un écart absolu par rapport aux normes et aux règles qui régissent les situations » (Michaud, 2012, p. 8 - 9). La violence, en tant que transgression des règles et des normes, incarne une menace d'imprévisibilité en introduisant le chaos dans un monde habituellement stable et ordonné (Michaud, 2012). D'après l'auteur, cette dimension imprévisible est actuellement centrale dans la définition de l'insécurité, souvent associée à la violence. Le sentiment d'insécurité reflète ainsi la conviction, qu'elle soit justifiée ou non, que tout peut arriver et que plus rien n'est certain dans la vie quotidienne (Michaud, 2012).

Au Canada, les Autochtones sont souvent victimes de violence. En effet, Labelle (2010) révèle que les Autochtones sont la cible de profilage racial et, dans certains cas, de violence policière. De plus, les femmes autochtones reçoivent une protection insuffisante de la part des autorités (Labelle, 2010). Diène (2004)

rapporte que les accords sur les revendications territoriales entre Autochtones et allochtones restent au centre de défis juridiques et de conflits violents (citéé par Labelle, 2010).

2.2.2.4 Le racisme dans les médias

Selon Van Dijk (1991), le racisme, ainsi que les discriminations liées à l'ethnicité de manière plus générale, se reproduisent en partie à travers divers types de discours comme « les conversations quotidiennes, le discours familial, les manuels, les discours officiels des autorités, et différents types de discours des médias comme les informations, les films, les émissions de télévision et la publicité » (p. 1). Van Dijk (1991) souligne que les préjugés ethniques sont souvent formulés et transmis de manière stratégique, c'est-à-dire de façon implicite et indirecte, à travers le discours, notamment au sein du groupe majoritaire dominant. Il met aussi en évidence le rôle du discours dans la diffusion des raisons profondément ancrées pour justifier la discrimination envers les groupes minoritaires.

Les Autochtones figurent parmi les groupes les plus touchés par le racisme véhiculé par les médias. En 2006, le Conseil en éducation des Premières Nations (CEPN) dénonce le rôle néfaste des médias dans la reproduction des préjugés raciaux envers les Autochtones, en mettant en lumière leur influence sur les perceptions collectives ainsi que leurs effets négatifs sur la construction identitaire et l'avenir des jeunes autochtones, comme en témoigne l'extrait suivant :

Il suffit d'écouter quelques tribunes radiophoniques pour se rendre compte que le racisme et la discrimination appris à l'école trouvent bien des renforcements ailleurs. Les couvertures médiatiques prennent des proportions exponentielles lorsque les Autochtones, lassés de parler dans les oreilles de sourds, décident d'adopter des moyens autrement plus convaincants pour se faire entendre. Ces mêmes Autochtones vivent des conditions de vie dignes de la pire des républiques bananières sans bénéficier de la moindre attention des médias, à moins qu'il y ait une crise majeure [...]. Il est déplorable que les médias, dont le rôle dans une société démocratique consiste à informer, éduquer et sensibiliser, contribuent aussi à forger des préjugés. Les gens qui lisent les journaux ou écoutent les tribunes téléphoniques tiennent généralement pour acquis que ce qui est dit par les intervenants correspond à la réalité. Le plus grave, c'est que ces médias cherchent à augmenter leur audimat sur le dos des Autochtones en laissant diffuser des préjugés et des stéréotypes à leur encontre, et cela, en toute impunité. Toutes les occasions sont bonnes pour aliéner les Premières Nations dans l'imagerie populaire : les blagues de mauvais goût sur les Autochtones, les « opinions de l'homme de la rue » diffusées en boucle, les tribunes radiophoniques où tous les frustrés profitent pour se défouler sur plus faible que soi, les « il paraît que les Autochtones... » qui sont par la suite pris pour parole d'évangile — tout y passe. Comment nos jeunes, auxquels la société projette continuellement une image d'eux-mêmes si négative, si dévastatrice, peuvent-ils être fiers de leur identité, développer leur potentiel et avancer dans la vie ? (CEPN, 2006, p. 5)

De plus, l'étude de Bieber-Roberts, Brown et Fuller (1995) conclut que « les médias contribuent à influencer, façonner et créer une faible estime de soi ainsi que de faibles aspirations chez les Autochtones » (p. 20, cité par Levo-Henriksson, 2007, trad. libre). En effet, une faible estime de soi peut engendrer divers problèmes. Eduardo Duran et Bonnie Duran (1995), qui se sont penchés sur les troubles psychologiques touchant les Autochtones, soulignent que les processus de haine de soi, qu'ils soient intérieurisés ou extérieurisés, peuvent avoir des conséquences graves. La haine de soi intérieurisée se manifeste notamment par des comportements suicidaires et l'abus d'alcool, tandis que la haine de soi extérieurisée se traduit plutôt par des actes de violence.

Selon Levo-Henriksson (2007), du point de vue autochtone, les médias contribuent à la montée de la violence dans les communautés en diffusant de manière répétée des représentations stéréotypées et empreintes de désespoir. En insistant sur les événements négatifs impliquant les peuples autochtones, les médias grand public se conforment à leurs critères traditionnels de sélection de l'information, mais cette approche porte gravement atteinte aux communautés ethnoculturelles minoritaires (Levo-Henriksson, 2007).

2.2.3 Les Autochtones dans les œuvres audiovisuelles : représentations et stéréotypes

2.2.3.1 Les représentations des Autochtones dans les œuvres audiovisuelles

Dès les premières années du cinéma muet, les Autochtones sont souvent dépeints comme des figures folkloriques, alimentant ainsi le récit du sauvage en voie de disparition (comme dans *The Vanishing Indian* de George Brackett Seitz en 1925) (Bertrand, 2024). Cette idée préconçue contribue à l'effacement intentionnel de la présence autochtone contemporaine dans les représentations cinématographiques (Côté Vaillant, 2023). Ces productions filmiques présentaient fréquemment les cultures autochtones comme homogènes et menacées de disparition, en mettant presque exclusivement l'accent sur des manifestations culturelles spectaculaires telles que les chants, les danses ou les activités de chasse (Bertrand, 2024).

Les stéréotypes associés aux Autochtones demeurent profondément ancrés dans les productions audiovisuelles canadiennes. Cornellier conceptualise cette distorsion sous la forme de la « chose indienne », un objet discursif figé par le regard colonial « en réduisant l'indianité au guerrier, au noble sauvage, l'essentialisant sous forme de représentation monolithique qui, au fond, ne représente rien » (cité par Cimon-Lambert, 2017, p. 176). Paquette (2006) observe de son côté que les trois courts métrages d'Edison, au début du XXe siècle, réduisaient les Inuits à des figures enfantines ou primitives et qu'ils « ont

contribué à forger les stéréotypes concernant le peuple inuit encore présents dans les représentations actuelles » (p. 8).

De nombreuses recherches soulignent que les premiers films canadiens diffusent un discours largement assimilationniste. Karine Bertrand observe que les films réalisés entre les années 1930 et 1960 présentent les Autochtones comme des individus aisément assimilables à la culture dominante blanche (Bertrand, 2024). Par exemple, dans son ouvrage *En pays neufs* paru en 1937, Maurice Proulx met en évidence l'influence de la civilisation blanche sur les peuples autochtones, en se concentrant particulièrement sur leur conversion au catholicisme et leur adoption d'outils modernes, tels qu'une machine à coudre (Bertrand, 2009). Il cherche à démontrer comment ces éléments ont contribué à l'assimilation graduelle des Autochtones à la culture dominante. De même, un des films destinés aux pensionnats, comme *People of the Potlatch* (Boulton, 1944), montre également les résultats positifs de l'assimilation et de l'intégration des enfants aux valeurs canadiennes dominantes, à travers des « images d'enfants heureux faisant des sauts et de la gymnastique » (Claxon et Winton, 2023, p. 149, trad. libre). La voix-off du narrateur de ce film affirme que, même si ces enfants mènent une vie nomade pendant une partie de l'année, les écoles du gouvernement canadien leur offriront l'avantage d'apprendre à travailler et à jouer ensemble (Claxon et Winton, 2023). En effet, ces œuvres véhiculent une idéologie assimilationniste à travers le prisme de la religion et de la mission civilisatrice (Bertrand, 2009; Claxon et Winton, 2023).

La représentation des Autochtones est façonnée par des regards extérieurs - le plus souvent blancs. Bertrand introduit la notion de « médiateur blanc », qui désigne des figures (anthropologue, explorateur, cinéaste) parlant au nom des Autochtones malgré leur méconnaissance de ce peuple. Elle note que « ces missionnaires de l'image se feront les porte-voix de civilisations à première vue contraintes au silence » (Bertrand, 2015, p. 52). En outre, les Autochtones doivent se conformer aux images que l'État canadien leur impose : « Pour être accueilli comme un "égal", [...] cet Indien dit "réel" doit devenir Indien du discours. Il doit se vêtir d'une indianité permettant à la nation de détourner les yeux ou de décider de ne pas voir ni entendre l'agir et les voix dissidentes de ces Autochtones tirant vers eux, et souvent hors de la nation, cette "chose indienne". » (Cornellier, 2015, p. 89 - 90).

Certains films commencent à donner la parole aux voix critiques autochtones. *Pow Wow at Duck Lake* (David Hughes, 1967) est souvent considéré comme l'un des premiers documentaires à adopter une perspective militante autochtone (Claxon et Winton, 2023). La nouveauté réside dans le fait que le film cède entièrement la parole aux personnes autochtones, sans recourir à une narration paternaliste ou ethnographique en voix off (Claxon et Winton, 2023). Ce changement marque le début d'une dynamique

nouvelle où les voix autochtones ne se contentent plus d'être entendues, mais prennent aussi pleinement le contrôle de leur propre narration à travers des films réalisés par des cinéastes issus de leurs communautés. Dans cette dynamique, Bertrand (2015) souligne que les cinéastes et intellectuels autochtones participent activement à renouveler l'imaginaire de la survivance, en réaffirmant leur rôle central dans la réappropriation culturelle et la maîtrise de leur propre narration. C'est également dans cette perspective que Paquette (2006) considère *Atanarjuat* (2001) de Zacharias Kunuk comme un tournant historique, car il « remet en jeu les représentations existantes sur le Nord en devenant le symbole de l'émergence du cinéma inuit » (p. 4). Cette phase de réappropriation inaugure également l'apparition de films sur les écoles résidentielles réalisés et initiés par des cinéastes autochtones eux-mêmes. Plutôt que de créer des œuvres principalement destinées à un public colonial, pour objectif d'éduquer en favorisant la tolérance et l'espoir d'un pardon ouvrant la voie à une nouvelle ère de coexistence éclairée, ces films, réalisés par des réalisateurs autochtones, s'appuient sur une relation directe et sincère avec leurs communautés, leurs familles et leurs proches - des personnes ayant vécu, enduré et été marquées durablement par l'expérience des pensionnats (Claxon et Winton, 2023). Par ailleurs, l'un des éléments distinctifs essentiels de ces films réside dans leur compréhension de l'importance de la terre, à la fois comme source de guérison et comme modalité thérapeutique (Claxon et Winton, 2023).

2.2.3.2 Les stéréotypes autochtones dans les médias

2.2.3.2.1 Le stéréotype

Le stéréotype est une représentation partagée. Boyer (2019) le définit comme « une modalité de représentation que la notoriété, la fréquence, la simplicité ont imposée comme évidence à l'ensemble d'une communauté » (p. 70). Putnam (1990) élargit cette compréhension en soulignant que le stéréotype est plus qu'une simple image : « les stéréotypes ne sont pas simplement des "images" ; ce sont, au moins en partie, des croyances énoncées en mots » (p. 65). Amossy (1991), quant à elle, le décrit comme « le prêt-à-porter de l'esprit » (p. 9), une métaphore qui met en lumière le caractère simplificateur et pratique du stéréotype. Il fournit un cadre d'interprétation rapide du monde, mais dissimule sa complexité.

Bien que le stéréotype soit d'abord appréhendé comme une forme de représentation socialement partagée, son analyse révèle également sa fonction dans les rapports de pouvoir, en tant qu'outil de domination. Selon Moreau (2015), ce sont les minorités qui sont fortement touchées par les stéréotypes : « Les minorités, considérées minoritaires non quantitativement mais au niveau de leur représentation et de leur intervention dans les espaces de pouvoir, sont les plus touchées et contraintes par des images

préformées et diffusées par les groupes dominants de l'espace social » (p. 39). Tout comme Moreau, Macé (2007) voit le stéréotype ancré dans les rapports de pouvoir :

Si on définit les stéréotypes comme l'expression naturalisée d'une asymétrie des rapports de pouvoir – celui de nommer, de montrer, de réduire, d'assigner- la question n'est pas tant leur existence ou leur persistance que la manière dont ils sont reconfigurés. C'est pourquoi il me semble que la notion classique de stéréotype (positif ou négatif) doit être complétée par celles de contre-stéréotype et d'antistéréotype pour rendre compte des déplacements contemporains de ce qui est rendu visible et de ce qui est laissé invisible (p. 73).

Machillot (2012) conçoit les stéréotypes comme des « objets de pouvoirs » (p. 92). Ils peuvent « servir à expliquer et justifier des opinions, des attitudes, des comportements, mais aussi des systèmes et des hiérarchies sociales. Il légitime enfin tout autant qu'il dénote » (Machillot, 2012, p. 92). Autrement dit, le stéréotype joue un rôle dans la naturalisation des inégalités : il en explique l'existence, en banalise la présence et contribue à les rendre socialement acceptables. En plus, les stéréotypes ne se réduisent pas à de simples représentations mentales des groupes sociaux, ils traduisent également les rapports de pouvoir hiérarchisés entre ces groupes :

The promulgation of superiority-inferiority images in a society is merely one means used by a dominant group to maintain its position. Even when it officially seeks to remove the social distances among various groups and to promote harmony among them, it faces the hard fact that these reflect actual inequalities and physical distances. (Sherif et Sherif, 1969, p. 277 – 278)

Dans ce cas, l'image associée aux groupes dominés est construite en fonction des intérêts du groupe dominant, afin de justifier leur subordination (Amossy et Herschberg Pierrot, 2021).

Les stéréotypes ont également des répercussions sur le plan psychologique. Selon une étude menée par Steele et Aronson en 1995, les stéréotypes associés au groupe d'un individu peuvent nuire à sa performance, en raison des jugements négatifs qu'ils suscitent (citées par Amossy et Herschberg Pierrot, 2021). Amossy et Herschberg Pierrot (2021) soutiennent que la persistance des stéréotypes favorise l'enclenchement d'un cercle vicieux difficile à rompre : « c'est l'existence même du stéréotype négatif qui affaiblit les capacités de ceux auxquels il s'applique, entraînant ainsi dans une sorte de cercle vicieux une confirmation du préjugé qui pèse sur eux (c'est le phénomène de la prophétie auto-réalisatrice) » (p. 44). De fait, les membres des groupes minoritaires restent piégés dans une spirale de stéréotypes qu'ils ont du mal à défaire.

Même s'ils sont souvent perçus comme des « idées préconçues », les stéréotypes ne sont pas toujours entièrement faux (Amossy, 1991, p.9). Selon Amossy et Herschberg Pierrot (2021), « ils peuvent avoir un ancrage dans la réalité et reposer sur une base factuelle observable. C'est néanmoins l'explication de ces données qui fait problème » (p. 48). Ces deux auteurs soulignent que les stéréotypes font croire que certains traits sont propres à un groupe, alors qu'ils sont souvent liés à leur statut social ou aux rôles sociaux qu'on leur attribue. Ainsi, ils prennent l'exemple des comportements féminins, souvent perçus comme le reflet des rôles sociaux qui leur sont assignés. Les attentes de la société influencent la manière dont les femmes agissent, ce qui les fait apparaître comme dévouées et attentionnées aux autres, tandis que les hommes sont perçus comme plus autoritaires. Ces différences ne seraient donc pas naturelles, mais plutôt le résultat d'une répartition sociale des rôles entre les sexes. Christine Détrez, en établissant un parallèle avec les stéréotypes de classe et de race, soutient que les stéréotypes ne constituent pas « une simplification à partir d'une réalité existante », mais relèvent plutôt d'« une construction fictive, élaborée à partir de représentations et de croyances erronées » (Détrez, 2015, p. 79).

Au Canada, les Autochtones subissent de manière significative les effets des stéréotypes qui leur sont associés. En 1992, Randy Fred, cité par Claxton et Winton (2023, p. 6), constate que « les peuples autochtones vivent dans un univers d'images qui ne leur appartiennent pas » [traduction libre], ce qui illustre la manière dont la culture dominante au Canada persiste, sans remords, à entretenir la déshumanisation et la déformation de l'image autochtone. Comme le souligne Labelle (2022), le maintien de stéréotypes coloniaux et racistes constitue un obstacle majeur à la réalisation des objectifs de réconciliation auxquels le Canada s'est engagé.

2.2.3.2.2 Les types du stéréotype

Dans le champ des études sur les médias et les représentations ethnoraciales, Éric Macé définit le stéréotype comme « l'expression naturalisée d'une asymétrie des rapports de pouvoir – celui de nommer, de montrer, de réduire, d'assigner [...] » (2007, p. 6). En abordant sa typologie heuristique des stéréotypes, Éric Macé souligne que la notion classique de stéréotype, qu'il soit positif ou négatif, ne suffit plus à elle seule à rendre compte des dynamiques actuelles de la représentation. Selon lui, il est nécessaire d'y ajouter les notions de contre-stéréotype et d'antistéréotype afin de mieux comprendre les déplacements contemporains entre ce qui est mis en lumière et ce qui reste dans l'ombre. Ainsi, dans cette partie, nous allons clarifier les différents types de stéréotypes selon la typologie proposée par Éric Macé, distinguant notamment le stéréotype positif & négatif, le stéréotype ethnoracial, le non-stéréotype ethnoracial, le contre-stéréotype ethnoracial ainsi que l'anti-stéréotype ethnoracial.

Un stéréotype est une représentation simplifiée et souvent généralisante d'un groupe social, qui peut être positive ou négative. D'après Macé, certains stéréotypes sont positifs, ils renvoient à une nature subalterne mais gratifiante du rapport des non-Blancs aux Blancs : on en trouve de nombreux exemples dans le divertissement, le sport, l'exotisme, les campagnes humanitaires (2007, p. 6). À l'inverse, d'autres stéréotypes sont explicitement négatifs. Comme le souligne Éric Macé, ils renvoient souvent les non-Blancs à des caractéristiques dévalorisantes telles que « la duplicité, la fourberie, la jalousie, le naturel, l'incivilisé » (2007, p. 6). Selon Macé (2007), le stéréotype négatif s'accompagne fréquemment de connotations péjoratives et consiste à attribuer systématiquement une dimension ethnique aux individus non-blancs. Cette construction contribue à renforcer une norme implicite selon laquelle les Blancs seraient exempts d'ethnicité, incarnant ainsi la normalité ou encore l'universalité (Macé, 2007).

Après avoir distingué les stéréotypes selon leur valeur positive ou négative, il convient désormais d'aborder une autre dimension essentielle de la typologie proposée par Éric Macé : le stéréotype ethnoracial. Celui-ci s'inscrit excellemment dans « des opérations de racialisation et d'ethnicisation des individus" et constitue une modalité spécifique de représentation des minorités à l'écran » (Macé, 2007, p. 6). À ce propos, Macé (2007) met en évidence que les personnes non-blanches sont fréquemment associées à des représentations négatives, notamment en lien avec la violence ou la criminalité. En 2007, il observe également une surreprésentation des non-blancs dans certains genres télévisuels stéréotypés comme le sport ou la musique, ainsi qu'une sous-représentation marquée dans les publicités, les fictions ou encore les émissions de la vie quotidienne. Actuellement, la tendance évolue vers une plus grande présence de personnages non blancs, bien que les Autochtones demeurent encore sous-représentés.

En plus de la persistance des stéréotypes ethnoraciaux, Macé révèle une nouvelle forme de non-stéréotype ethnoracial. Ce dernier se manifeste souvent de manière discrète, se réduisant parfois à un simple acte de présence, notamment « lorsqu'un non-Blanc apparaît comme figurant muet, en arrière plan et sans qualité particulière, d'une fiction ou d'un public de plateau » (Macé, 2007, p. 6). Il relie cette forme d'apparition à la montée des injonctions en faveur de la diversité et à leur légitimation progressive (Macé, 2007). D'après Humblot (2006), cette dynamique conduit aujourd'hui à une multiplication des non-stéréotypes, résultat de la prise de conscience accrue des spécialistes quant à l'importance de la représentation équitable dans leurs productions (cité par Macé, 2007).

À côté du non-stéréotype ethnoracial, Macé (2007) met en évidence le contre-stéréotype, qui constitue l'inverse du stéréotype ethnoracial. Macé (2007) explique que, contrairement aux stéréotypes qui représentent souvent les personnes non blanches comme ayant des rôles subalternes, le contre-stéréotype met en lumière des figures non blanches provenant des classes moyennes et supérieures,

occupant des postes valorisés dans la société. L'auteur souligne que le contre-stéréotype permet d'enrichir les manières socialement acceptées de représenter les minorités non blanches, en offrant à la fois une vision universaliste et égalitaire qui se veut « colour blind », ainsi qu'un modèle positif et non stigmatisant pour les personnes concernées (Macé, 2007). Cependant, le contre-stéréotype présente lui aussi certaines limites. Tout d'abord, le contre-stéréotype repose sur un « déni d'ethnicité » (Macé, 2007, p. 7). Il nécessite que les personnes non blanches représentées soient perçues comme totalement assimilées à la norme blanche, au point de ne plus pouvoir faire référence à leur identité ethnique (Macé, 2007). Ensuite, le contre-stéréotype tend à nier l'existence des discriminations (Macé, 2007). Il donne l'impression que les discriminations ont disparu et que la société est devenue égalitaire. En véhiculant l'idée d'un monde « postraciste », il risque ainsi d'affaiblir les discours sur les inégalités et les discriminations encore bien réelles (Macé, 2007, p. 7). En d'autres termes, les individus représentant une figure contre-stéréotypique, bien qu'ils n'aient pas une apparence blanche, sont néanmoins perçus comme s'ils étaient blancs. Ce phénomène ne peut se produire que si tous les éléments liés à la discrimination, à l'identité non blanche et aux perspectives en dehors de la norme blanche sont estompés ou éliminés.

Selon Macé (2007), les contre-stéréotypes ethnoraciaux peuvent conduire à la formation de nouveaux types de stéréotypes, qualifiés de néostéréotypes ethnoraciaux : « De ce point de vue, ces nouveaux contre-stéréotypes peuvent être considérés comme des néostéréotypes : comme le soulignait déjà Stuart Hall, nous avons affaire ici à un affichage des différences « qui ne fait aucune différence » du point de vue de l'économie générale des discriminations ethnoraciales » (Hall, 2007; cité par Macé, 2007, p. 7).

Macé (2007) remarque également l'existence de formes d'antistéréotypes, qui se multiplient dans une logique opposée à l'hégémonie dominante. L'antistéréotype se distingue par sa capacité à rendre visibles les stéréotypes ethnoraciaux pour mieux les déconstruire. Il les met en scène de manière critique, par exemple à travers l'humour, la provocation ou un discours politique explicite (Macé, 2007). On en trouve notamment lorsque les personnes directement concernées par les stéréotypes choisissent de les contester en les exposant elles-mêmes (Macé, 2007). Macé donne une définition de l'antistéréotype comme suivant:

L'antistéréotype est défini par le fait qu'il constitue les stéréotypes comme la matière même de sa réflexivité, conduisant ainsi, en les rendant visibles, à déstabiliser les attendus essentialistes, culturalistes et hégémoniques de l'ethnoracialisation des minorités, mais aussi de la « normalité » blanche de la majorité, que ce soit sur le ton de l'humour, de l'interpellation plus directe ou à travers la complexité des récits fictionnels. (2007, p. 8)

2.2.3.2.3 Les stéréotypes autochtones dans les médias

Selon Levo-Henriksson (2007), la manière dont les médias construisent les représentations des Autochtones exerce une influence non seulement sur les perceptions du grand public, mais également sur les processus de formation de l'image de soi chez les Autochtones. Elle souligne que, de façon générale, ces derniers sont soit invisibilisés dans les médias, soit réduits à des stéréotypes. Wilson et Gutiérrez (1995) affirment que : « In the absence of alternative portrayals and broadened news coverage, one-sided portrayals and news articles could easily become the reality in the minds of the audience » (p. 44). Sherif et Sherif reprennent cette idée selon laquelle « Their images of themselves reflect some of the unfavorable evaluation placed upon them by others, amounting at times almost to self-hatred » (1969, p. 277). Selon Levo-Henriksson (2007), les films de western hollywoodiens constituent l'une des sources principales de la déformation des représentations et de la perpétuation des stéréotypes à l'égard des Autochtones. Hearne (2012) ajoute que « As some kind of alien, in presentation practices, Native Americans remain invisible yet carry stereotypes and mystifications at the same time » (p. 17).

Les médias, notamment les médias traditionnels, jouent un rôle déterminant dans la diffusion de représentations stéréotypées des minorités ethniques et des Autochtones à travers des classifications ethniques (Levo-Henriksson, 2007). Smith (2001) cite les propos de Lee Maracle, écrivaine et spécialiste des cultures et de l'histoire des Premières Nations, qui priviliege l'usage des termes « man » et « woman » plutôt que « Native man » ou « female Native » dans les récits médiatiques. Selon Maracle, ces derniers donnent l'impression que « we were a species of sub-human animal life » (Smith, 2001, p. 9). De plus, l'Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux (ACCÉSSS) souligne que les médias, en désignant les individus en fonction de leur race, contribuent à propager des préjugés et des stéréotypes, tout en recourant eux-mêmes aux termes de communautés raciales et de tensions raciales (citée par Labelle, 2010).

Les médias canadiens et québécois contribuent largement à la propagation de stéréotypes à l'égard des Autochtones. Le ministre des Affaires autochtones évoque l'existence de stéréotypes visant les Autochtones :

Les médias doivent également éviter de répandre une image folklorique des Autochtones, certes plus subtile mais aussi pernicieuse dans ses effets. [...]. [D]ans les reportages télévisés, où le poids du visuel est énorme, les images utilisées sont parfois stéréotypées et même, parfois, carrément hors sujet. De même, dans un journal, les titres, aussi accrocheurs qu'ils puissent être, participent quelquefois à renforcer clichés et préjugés. (Pelletier, 2003c, p. 4; citée par Labelle, 2010)

L'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) révèle des enjeux dans la couverture médiatique des questions autochtones au Canada, en particulier en ce qui concerne les femmes autochtones (Buller et al., 2019). Cette enquête dénonce une représentation déformée de leur réalité, marquée par une focalisation excessive sur leur implication dans des activités criminelles, tandis que les violences historiques qu'elles ont subies demeurent largement ignorées. Par ailleurs, elle souligne que les médias nuisent à la représentation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones en diffusant des stéréotypes négatifs :

Les médias ne dépeignent pas correctement les femmes et les filles inuites, métisses et des Premières nations, ni les personnes 2ELGBTQQIA en particulier. Par conséquent, ils entretiennent des stéréotypes négatifs à leur sujet. Ces stéréotypes perpétuent le racisme, le sexism, l'homophobie, la transphobie et la misogynie à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans la population canadienne en général. [...] L'image créée par les médias a déshumanisé les peuples autochtones, ce qui perpétue l'idée que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont de moindre valeur que les non-autochtones; qu'elles ne méritent pas des droits et des protections équivalents à ceux dont bénéficient les non-autochtones; et qu'elles sont des fardeaux pour la société canadienne. (Buller et al., 2019, 432)

En se référant aux différentes recherches, nous parvenons à établir une liste mettant en évidence la diversité des stéréotypes négatifs et positifs concernant les Autochtones :

- Stéréotypes positifs
 - L'Autochtone est un « vieux sage », comme dans *Little Big Man* (Media Smarts, s. d.); les Autochtones sont sages (Bousquet, 2012).
 - L'Autochtone est un « mystique noble» (Media Smarts, s. d.) ; les Autochtones ont une proximité avec la nature, avec une importante spiritualité (Bousquet, 2012) ; les Autochtones « pensent en cercle, ils ont une pensée holistique » (Bousquet, 2012, p. 209).
 - L'Autochtone est « une princesse », comme dans *Pocahontas* (Media Smarts, s. d.).
 - L'Autochtone est un « acolyte loyal (Tonto) » (Media Smarts, s. d.).
 - L'Autochtone est communautaire, il ne pense pas en termes individualistes (Bousquet, 2012).
 - L'Autochtone vit selon le « temps autochtone », avec une conception cyclique du temps, différente de celle des sociétés occidentales (Bousquet, 2012, p. 213).

- Stéréotypes négatifs

- L'Autochtone est « primitif, violent et sournois »; il est représenté comme un guerrier féroce, sauvage et inhumain (Media Smarts, s. d.).
- L'Autochtone est « passif et soumis » (Media Smarts, s. d.).
- L'Autochtone est une princesse sexualisée, séduite par des hommes blancs, présentée comme une jeune fille sexuellement disponible (Media Smarts, s. d.).
- L'Autochtone est mystique et omniscient (Media Smarts, s. d.).
- L'Autochtone est effacé par omission, souvent représenté uniquement dans le passé (Media Smarts, s. d.).
- L'Autochtone a besoin d'un sauveur blanc, il ne peut s'en sortir seul (Media Smarts, s. d.) ; les Autochtones « ont besoin d'être sauvés » (Bousquet, 2012, p. 222).
- L'Autochtone est alcoolique, incapable de tolérer l'alcool (Perreault, 2005 ; Bousquet, 2012).
- « Les autochtones qui œuvrent dans l'industrie du jeu » (Saillant et La Chance, 2012, p. 169) ; « En effet, soit on dépeint les Autochtones comme naïfs, vulnérables et incapables de faire des affaires, soit on les présente comme cupides et amoraux » (Saillant et La Chance, 2012, p. 173).
- L'Autochtone est manipulé par les récits historiques officiels, où les manuels répètent que « les Premières Nations ont accepté de se déplacer » (Media Smarts, s. d.).
- L'Autochtone est considéré comme peu fiable, notamment dans le monde du travail (Bousquet, 2012).
- L'Autochtone est perçu comme peu intelligent, « pas doué pour l'école », ayant des difficultés à apprendre (Bousquet, 2012, p. 218).
- L'Autochtone résistant est instrumentalisé, utilisé pour justifier des mythes de conquête et de droit divin (Media Smarts, s. d.).

2.2.4 Le traumatisme

2.2.4.1 Le traumatisme en général

Dans le *Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, Buller et ses collègues (2019) expliquent que le concept de traumatisme est généralement abordé sous un prisme médical et psychologique, ce qui tend à personnaliser et à médicaliser les manifestations de la douleur, de la souffrance ou d'autres réactions aux expériences traumatisques. Toutefois, il est nécessaire de dépasser cette approche individualisée et de se tourner vers l'analyse des événements traumatisants à l'échelle collective et historique. En 1999, Roth définit l'événement traumatique de la manière suivante :

Un événement dont l'intensité même rend impossible son intégration par nos structures cognitives. Il est par conséquent impossible de se remémorer cet événement par les processus normaux de la mémoire... Les phénomènes traumatisants semblent nous blesser d'une manière impossible à représenter. Une façon de s'en sortir consiste à abandonner le processus de la représentation. Mais cela semble peu vraisemblable ou même impossible parce qu'ignorer le traumatisme ne fait qu'accroître la possibilité de rendre la répétition des événements traumatisants automatique; les personnes incapables de se représenter un événement traumatisant se retrouvent en train d'effectuer un passage à l'acte ou de souffrir de souvenirs automatiques - les flashback - qui apparaissent de manière excessive, symptomatique. (citées par Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 61)

2.2.4.2 Les traumatismes autochtones

Les perspectives précédemment évoquées sont insuffisantes pour comprendre pleinement les traumatismes vécus par les Autochtones. D'après Buller et ses collègues (2019), elles ne reflètent pas fidèlement les conceptions autochtones du préjudice, de la guérison, du deuil et du bien-être. De plus, elles négligent en grande partie d'examiner les causes profondes de la souffrance, enracinées dans les systèmes eux-mêmes (Buller et al., 2019).

Certains chercheurs ont réexaminé la notion du traumatisme pour reconnaître le colonialisme comme une source fondamentale de cette expérience (Buller et al., 2019). Heart a mobilisé la notion de « traumatisme historique » afin de désigner la « blessure affective et psychologique répétée au cours de la vie et transmise d'une génération à l'autre à la suite d'un traumatisme collectif majeur » (cité par Buller et al., 2019, p. 125). Elle a également élaboré le concept de réaction au traumatisme historique (RTH).

La théorie de la RTH explique que les peuples ayant vécu un traumatisme collectif, comme les Autochtones, développent des réponses psychologiques et comportementales similaires au syndrome du survivant observé chez les rescapés de l'Holocauste (Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004). Ces réactions trouvent leur origine dans un génocide culturel. Les symptômes incluent « depression and self-destructive behavior, substance abuse, identification with the ancestral pain, fixation to trauma, somatic symptoms, anxiety, guilt, and chronic bereavement » (Heart, 1999, p. 111). En plus, Heart (1999) souligne que les symptômes des troubles sociaux liés au traumatisme historique varient selon le genre :

Lorsque le génocide a commencé, les hommes ont perdu leurs rôles traditionnels et ont éprouvé le sentiment d'avoir échoué en tant que protecteurs et pourvoyeurs. La RTH avance la théorie selon laquelle ce sentiment de perte aurait été transmis de génération en génération, et aurait infligé à de nombreuses générations d'Amérindiens un profond sentiment de douleur, de colère et d'impuissance. Ces sentiments destructeurs se manifestent par des gestes de violence à l'endroit de leurs êtres chers, la toxicomanie, le suicide, et une incapacité à communiquer ses sentiments et ses expériences. Beaucoup d'hommes autochtones ont adopté les modes de fonctionnement de l'opresseur : l'autorité par le contrôle, l'intimidation, la manipulation, le

manque de respect pour l'égalité et le dévouement des femmes, l'abandon de leur famille et de leurs responsabilités et un manque d'honnêteté. Pour les femmes autochtones, le rôle traditionnel d'éducatrice, de guérisseuse, de dispensatrice de réconfort, de chef de famille et de soutien de la famille et de la nation s'est perdu. Aux prises avec le rôle de victimes de violence et d'abandon, les femmes se sont tournées vers la toxicomanie, le suicide et le désespoir. En s'efforçant de jouer seules le rôle de pourvoyeuses et de protectrices de leurs enfants (tout en faisant face aux événements traumatisant survenus dans leur existence, comme des expériences passées d'abus sexuel, physique et moral), les femmes autochtones se sont retrouvées dans la pauvreté, et bien souvent, incapables de faire face à tous les agents stresseurs liés à la situation de mère monoparentale. (Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 63)

Le traumatisme ne s'arrête pas à l'individu ; il se transmet d'une génération à l'autre, donnant lieu à ce que l'on appelle le traumatisme multigénérationnel et intergénérationnel. Selon les termes employés par la Fondation autochtone de guérison, ces phénomènes sont décrits comme suit :

Le traumatisme intergénérationnel ou multigénérationnel survient lorsque les effets du traumatisme ne sont pas résolus à l'intérieur d'une génération. Lorsque l'on ne tient pas compte du traumatisme et qu'il n'existe aucun moyen de s'en occuper, le traumatisme en question est transmis d'une génération à la suivante. Ce que nous apprenons à voir comme « normal », lorsque nous sommes enfants, nous le transmettons plus tard à nos propres enfants. Ainsi, les enfants qui apprennent que les sévices physiques et sexuels sont des choses « normales », et qui n'ont jamais pu exprimer les sentiments qui y sont rattachés, peuvent infliger des sévices physiques et sexuels à leurs propres enfants. Les comportements malsains auxquels les personnes ont recours pour se protéger peuvent être transmis aux enfants, sans même que l'on se rende compte de ce qui se passe. (Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 2 - 3)

La plupart de ces traumatismes trouvent leurs racines dans la violence coloniale (Buller et al., 2019). Selon l'étude de Buller et son équipe, ils découlent de « la perte de territoire, des réinstallations forcées, des pensionnats indiens et de la rafle des années 1960 » (2019, p. 125). Ces éléments ont entraîné une hausse de la violence, une pauvreté structurelle, ainsi qu'une présence disproportionnée des femmes autochtones dans les systèmes pénitentiaire et de protection de l'enfance (Buller et al., 2019).

Les pensionnats destinés aux populations autochtones ont engendré de profondes conséquences, marquées notamment par des traumatismes intergénérationnels. Cette réalité est largement documentée dans l'étude menée par Buller et ses collègues (2019). Plus précisément, il apparaît que la disparition ou l'assassinat d'une femme autochtone expose ses enfants à un risque accru d'être placés en famille d'accueil, ce qui amplifie les traumatismes. De plus, de nombreux enfants, après avoir quitté les pensionnats, réintègrent leur communauté sans véritable connaissance de leur culture d'origine et sans accès aux ressources détenues par le groupe dominant. Pour nombre d'Autochtones, la perte de leur culture constitue en elle-même une forme de traumatisme transmis de génération en génération. Par

ailleurs, la cohabitation au sein des mêmes communautés entre les agresseurs et leurs victimes contribue à la reproduction des cycles de violence. La perpétuation des traumatismes vécus par les Autochtones se poursuit encore aujourd'hui.

CHAPITRE 3

LES REPRÉSENTATIONS DES AUTOCHTONES DANS *LITTLE BIRD*

Ce chapitre propose d'étudier les représentations des personnages dans la série télévisée *Little Bird* à la lumière des concepts présentés au chapitre précédent. L'analyse s'articule en trois temps correspondant aux étapes clés du récit. D'abord, avant l'enlèvement, la série met en scène une identité enracinée dans la vie communautaire et les pratiques culturelles, tout en révélant les premières marques d'un racisme systémique qui précède le traumatisme de la séparation. Ensuite, après l'enlèvement, l'histoire explore les processus d'assimilation forcée et la crise identitaire qui en découle, soulignant d'autres formes de racisme institutionnel et social. Finalement, dans sa quête de soi, Esther/Bezhig, le personnage principal, entame un processus de reconstruction identitaire, en retissant les liens familiaux et en désenfouissant les souvenirs du passé et les traumatismes transgénérationnels. Cette dernière partie met en lumière la diversité des parcours et des traumatismes vécus, tout en exposant les effets durables du racisme colonial.

3.1 Avant l'enlèvement

3.1.1 L'identité

Le premier épisode de la série *Little Bird* s'ouvre sur les scènes de la vie quotidienne d'une famille appartenant au peuple Anishnabe du Canada, vivant dans la réserve de Long Pine, en Saskatchewan. Alors enfant, le personnage principal, Bezhig, mène une vie heureuse aux côtés de ses parents et de ses frères et sœurs. À travers cet épisode, l'identité culturelle de la famille de Bezhig se dévoile au fil de pratiques quotidiennes profondément ancrées dans leur mode de vie traditionnel.

D'abord, au début de la série, une scène montre toute la famille partageant un même lit, les trois enfants les plus jeunes étant allongés entre leurs parents. Bien que cette scène ne contienne pas de dialogue, la mise en scène en plan large, les gestes d'affection et la disposition des corps suggèrent clairement un espace familial marqué par la proximité et la protection.

Le sommeil partagé, courant dans les milieux autochtones, constitue une réponse culturelle au besoin d'attachement et de sécurité des jeunes enfants. Il s'agit d'une manière de renouer avec les modes de vie traditionnels, où toute la famille partageait un même espace de sommeil (Guay, 2015). Pour eux, cette proximité favorise le bien-être collectif, renforce les liens familiaux et contribue à l'harmonie du foyer.



Figure 2 : Toute la famille de Bezhig partage un lit à coucher (1', E01).

L'identité culturelle autochtone se révèle à travers de nombreux gestes du quotidien, porteurs d'un savoir ancestral profondément enraciné dans leur mode de vie. Dès les premières minutes du premier épisode (3'40-4', E01), la mère demande à Bezhig d'aller chercher le lait conservé dans la terre pour ses frères et sœurs. Cette méthode traditionnelle de conservation des aliments illustre le lien étroit entre les pratiques domestiques et la nature. Un peu plus tard (9'47, E01), la mère prépare du bannique pour toute la famille au réveil. Selon L'Encyclopédie canadienne, le bannique¹⁰ est un pain typique des cultures autochtones, souvent transmis comme savoir culinaire et culturel.

Ensuite, elle demande à Bezhig et Niizh d'aller chercher du cèdre pour faire baisser la fièvre de sa petite sœur, Dora (10'44, E01). L'usage de plantes médicinales comme le cèdre¹¹ reflète un savoir thérapeutique traditionnel, toujours vivant dans de nombreuses communautés autochtones.

Enfin, la série met également en lumière la place des aînés, un élément fondamental de l'identité culturelle autochtone. Concrètement, la tante est représentée comme une figure attentionnée et bienveillante, notamment à travers la scène où elle s'inquiète pour Dora lorsqu'elle est malade et propose à la mère de rester pour l'aider (9'30-10'15, E01). Par ailleurs, la présence du grand-père incarne le rôle de

¹⁰ <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/bannique>

¹¹ <https://www.creehealth.org/fr/health-tips/traditional-medicine-cedar>

gardien du savoir, notamment à travers sa participation à la sortie de chasse avec Leo, illustrant ainsi la transmission des pratiques traditionnelles par l'accompagnement (13'17, E01).

L'ensemble de ces exemples tirés de la série, et dont les scènes ouvrent la série pour nous plonger dans la communauté, montre de manière tangible les multiples formes que peut prendre l'identité autochtone dans la vie quotidienne. Cette réalité rejoint la perspective théorique développée par Louis-Jacques Dorais (2004), pour qui l'identité culturelle ne se limite pas à un ensemble de traits fixes ; elle résulte d'un processus dynamique d'interaction et de distinction. Dans la série, cette approche se reflète dans les gestes quotidiens et symboliques : préparer de la bannique, soigner la fièvre avec du cèdre, conserver le lait dans la terre ou encore partir à la chasse pour se nourrir. Ces actions ancrent la famille dans une culture vivante, toujours en dialogue avec son environnement. De surcroît, Dorais et Searles (2001) rappellent que l'identité, en tant que construction sociale, repose également sur la langue, l'alimentation, l'habillement et le lien à la terre. Cette relation avec la nature est omniprésente dans la série, que ce soit dans les scènes de chasse ou l'utilisation des plantes médicinales.

En ce qui concerne l'identité personnelle, elle se révèle dès les premières scènes du premier épisode de *Little Bird*, à travers les gestes quotidiens de Bezhig et son rapport immédiat au monde qui l'entoure. Selon la définition proposée par Louis-Jacques Dorais (2004), l'identité est un rapport que l'individu établit avec son environnement, humain ou non humain. Cette conception relationnelle de l'identité permet d'éclairer les premières séquences de la série, où Bezhig interagit à la fois avec les membres de sa famille et avec la nature.

Plus précisément, la scène où Bezhig se réveille et se dirige vers les toilettes extérieures; cependant, avant de quitter la pièce, elle prend soin de dégager une mèche de cheveux du visage de sa mère et de replacer la couverture sur sa sœur Dora, couchée à ses côtés. Ces attentions témoignent d'une sensibilité relationnelle marquée, dans laquelle l'identité personnelle de l'enfant se construit au contact direct des membres de sa famille. Selon Louis-Jacques Dorais (2004), « l'identité, c'est un rapport » (p. 2), qui se construit dans l'interaction avec les autres et avec l'environnement. Dans cette perspective, les gestes de Bezhig révèlent une identité relationnelle, fondée sur la responsabilité, l'attachement et la solidarité familiale.



Figure 3 : Bezhig écarte avec délicatesse une mèche tombée sur le visage de sa mère et remet la couverture sur sa petite sœur Dora (1'24-1'35, E01).

La scène suivante révèle une autre dimension de l'identité de Bezhig : son attachement profond et sa sensibilité au monde naturel qui l'entoure. Cette dimension s'exprime dans la scène où Bezhig, seule dans les toilettes extérieures en bois, observe les rayons du soleil filtrant à travers la porte. La lumière naturelle baigne la pièce d'une clarté douce et apaisante. Cette expérience révèle sa sensibilité profonde à la nature. Selon Dorais (2004), l'identité se construit non seulement à travers les interactions humaines, mais également dans la relation que l'individu entretient avec son environnement naturel. Dans ce contexte, l'attention portée par Bezhig à la lumière solaire témoigne de cette interaction fondamentale, où la nature devient un élément constitutif de son identité.



Figure 4 : Bezhig voit le soleil percer à travers les lattes de bois (2'-2'20, E01).

3.1.2 Le naissance du traumatisme

Dans *Little Bird*, les traumatismes causés par la rafle des années 1960 sont représentés de façon marquante à travers la peur constante de la mère que ses enfants puissent être enlevés. Au début de

l'épisode 1 (5'30-6'06), Bezhig, Niizh et Dora jouent devant la maison. Leur mère sort pour leur demander de lui apporter de l'eau. Lorsqu'elle entend un moteur au loin et aperçoit une voiture de police à l'horizon, elle court vers ses enfants et leur dit d'entrer tout de suite. Son visage exprime une peur intense. Un gros plan permet de voir clairement son expression, et sa respiration s'accélère, ce qui constitue un signe de crise de panique.



Figure 5 : La mère se met à respirer avec difficulté en apercevant la police passer devant la maison (6'5, E01).

Cette réaction met en lumière l'impact profond laissé par la rafle des années 1960, période pendant laquelle des milliers d'enfants autochtones ont été arrachés à leurs familles et placés dans des foyers non autochtones. La mère manifeste une méfiance durable envers les institutions, accompagnée d'une peur constante que ses enfants puissent être emmenés à tout moment.

La réaction de la mère correspond à ce que Buller et ses collègues (2019) décrivent comme une souffrance enracinée dans l'histoire coloniale. Selon eux, les traumatismes autochtones « découlent de la perte de territoire, des réinstallations forcées, des pensionnats indiens et de la rafle des années 1960 » (Buller et al., 2019, p. 125). Le comportement de la mère, marqué par l'angoisse, la vigilance extrême et une réaction instinctive de protection, illustre bien les mécanismes identifiés dans la théorie de la réaction au traumatisme historique (RTH). Cette théorie explique que les peuples ayant subi un traumatisme

collectif développent des symptômes tels que « fixation au traumatisme, symptômes somatiques, anxiété, culpabilité » (Heart, 1999, p. 111).

Le traumatisme de la mère se manifeste également dans la scène où la police et les travailleuses sociales raccompagnent Niizh et Bezhig chez eux, après que Niizh a lancé une pierre sur une voiture de police. Paniquée, la mère cache sa petite fille, Dora, dans la trappe sous le plancher. Elle lui dit : « Comme on a répété, d'accord ? Tu ne sors pas tant que je ne suis pas revenue. Tu ne parles pas, tu ne bouges pas, d'accord ? » (30'15-30'57, E01).



Figure 6 : La mère cache sa petite fille Dora dans une trappe sous le plancher (E01, 30'15)

Cette scène révèle à quel point elle est hantée par la peur que ses enfants soient enlevés. Elle leur a même appris quoi faire en cas de danger, comme si elle anticipait constamment le pire.

3.1.3 Le racisme systémique

Le racisme est représenté de manière explicite dès le premier épisode de la série *Little Bird*. D'abord, il se manifeste notamment à travers l'attitude brutale des policiers envers les enfants autochtones Bezhig et Niizh. À la suite d'un incident mineur - Niizh lance une pierre qui fissure le pare-brise d'une voiture de police - les agents appellent deux travailleuses sociales afin de raccompagner les enfants chez eux pour s'entretenir avec leur mère. Toutefois, au lieu de les traiter avec empathie ou bienveillance, les policiers

adoptent un comportement coercitif et agressif : ils les forcent à monter dans leur véhicule et l'un des agents leur crie : « Get in the goddamn car » (« Monte dans cette foutue voiture ¹² ») (29'37, E01).



Figure 7 : Les policiers forcent les enfants à monter dans la voiture (E01, 29'37) .

Cette scène met en évidence un exemple concret de racisme systémique. Comme le souligne Mooten (2021), le racisme systémique n'est pas toujours le fruit d'actes intentionnels, mais il est maintenu par des structures et politiques qui produisent des effets d'exclusion. L'attitude des policiers ne semble pas motivée par une haine explicite, mais plutôt par un biais profondément ancré dans la manière dont les institutions traitent les enfants autochtones – avec méfiance et sans égard pour leur dignité. Il est légitime de se demander si des enfants blancs auraient été interpellés de manière aussi violente dans une situation comparable.

Le racisme systémique continue de se manifester dans la scène se déroulant au domicile de Bezhig. Lorsque les policiers arrivent accompagnés de deux travailleuses sociales, l'un des agents demande à Jeannie, l'une des intervenantes blanches, s'il est nécessaire qu'ils entrent avec elles pour rencontrer la mère. Celle-ci répond : « Oui. On aime bien vous avoir avec nous dans ce genre de situations. On ne sait

¹² Traductions personnelles à partir des dialogues originaux en anglais extraits de la série *Little Bird* (2023).

pas à quoi s'attendre... Et on ne connaît pas la mère. Mieux vaut prévenir que guérir » (0'22-30'35, E01). Cette réponse trahit des préjugés implicites à l'égard de la mère autochtone, perçue d'emblée comme potentiellement dangereuse, alors même qu'aucune interaction préalable n'a eu lieu. Ce type de perception illustre le mécanisme décrit par Wiewiorka (1998), pour qui le préjugé est une opinion préconçue, qui peut exister indépendamment de toute expérience concrète ou interaction réelle avec l'Autre.

Les manifestations du racisme se poursuivent de manière flagrante lors de la scène de confrontation entre les agentes de la protection de l'enfance, la police et la mère de Bezhig. Lorsque cette dernière aperçoit sa fille retenue, elle l'enlace instinctivement et tente de s'enfuir avec elle. L'un des policiers la poursuit, la plaque violemment au sol et lui arrache l'enfant des bras. C'est à ce moment que la violence physique, qui visait jusqu'alors uniquement les enfants, est dirigée directement contre leur mère.

Pendant que cette scène se déroule, Jeannie, l'une des travailleuses sociales, fume tranquillement tout en bavardant avec sa collègue Adèle, observant la situation avec indifférence, voire une certaine complaisance. Adèle, quant à elle, semble visiblement tendue et mal à l'aise. Pour la rassurer, Jeannie lui dit d'un ton confiant : « N'aie crainte, ils vont les capturer. » Cette certitude montre que Jeannie est habituée à séparer les enfants autochtones de leur famille, ce qui laisse croire qu'elle a de l'expérience avec ce type d'intervention.



Figure 8 : La souffrance de la mère contraste avec l'indifférence froide de l'agente sociale (31'06-33'20, E01).

Ce contraste dans les réactions – l'indifférence et la satisfaction d'un côté, la peur et l'impuissance de l'autre – illustre les rapports de domination entre colonisateurs et colonisés. Nous assistons ici à une forme de contrôle exercée par le système colonial, où les représentantes de l'autorité étatique agissent avec

froideur et supériorité, tandis que la famille autochtone est réduite à l'impuissance, constamment suspectée.

Par la suite, Jeannie s'adresse à la mère pour justifier sa présence : elle est là, dit-elle, pour évaluer si cette dernière est une « *fit mother* ». Cette formulation révèle l'imposition d'un cadre normatif occidental et colonial sur la parentalité autochtone, dans lequel les mères sont présumées inaptes jusqu'à preuve du contraire.

Un autre exemple saisissant du racisme systémique dans *Little Bird* se manifeste lors de la scène où Jeannie – alors travailleuse sociale – interroge la mère biologique de Bezhig. Cet échange ne ressemble en rien à une entrevue bienveillante ou à une évaluation sociale ; il prend plutôt la forme d'un interrogatoire rigide. La mère est seule, assise au centre du salon, soumise à une série de questions qui s'enchaînent froidement : possède-t-elle un réfrigérateur, un téléphone, de l'eau potable ? Peut-elle nourrir ses enfants ? Derrière ces questions en apparence neutres se cachent des jugements implicites, nourris par des préjugés coloniaux sur l'incapacité des familles autochtones à prendre soin de leurs enfants. Jeannie n'essaie pas de comprendre la réalité de cette famille ni les raisons systémiques de leur précarité ni les choix de vie qui sont les leurs. Elle observe, constate et juge. Lorsqu'elle conclut que le foyer est dépourvu d'électricité, de plomberie, de téléphone et de réfrigérateur, la décision tombe : les enfants seront appréhendés ce jour-là. Et lorsque Dora est retrouvée cachée dans une petite trappe dans le sol, les agents l'emmènent sans un mot à la mère.



Figure 9 : La mère est assise au milieu de la pièce lors de l'interrogatoire mené par l'agente de la protection de l'enfance (33'30-38'12, E01).

Cette scène illustre plusieurs dimensions clés du racisme systémique. D'abord, elle met en lumière l'effet concret des préjugés qui, selon Allport (1954), reposent sur des généralisations erronées appliquées à l'ensemble d'un groupe. Les questions posées à la mère s'inscrivent dans des critères définis selon les standards de la société dominante. Elles ignorent le contexte socioéconomique imposé historiquement aux peuples autochtones, notamment par le colonialisme et la dépossession territoriale, qui a poussé des communautés à vivre dans des réserves où l'eau potable et l'électricité sont souvent inaccessibles. Ces préjugés, lorsqu'ils guident des décisions concrètes – comme l'enlèvement d'enfants – se traduisent par de la discrimination, c'est-à-dire un traitement différencié et injuste fondé sur l'appartenance raciale.

Ce que vit la mère dans cette scène correspond précisément à ce que Pala (2007, p. 28) appelle une « pratique d'exclusion ou d'infériorisation » issue du fonctionnement institutionnel ordinaire. Le racisme systémique de l'État est ainsi dissimulé sous l'apparente neutralité des interventions sociales, mais il aboutit à un acte profondément destructeur : la séparation forcée entre une mère et ses enfants.

Enfin, cette scène incarne la logique historique de dépossession qui traverse la politique de la Rafle des années soixante. Ce n'est pas un simple drame personnel : c'est une reproduction fidèle d'un système qui poursuit des politiques et des lois légitimant l'exclusion des peuples autochtones au nom du « progrès » ou de la « protection ».

Les Autochtones sont fréquemment la cible de discriminations systémiques, notamment à travers le profilage racial, et, dans certains cas, ils sont aussi confrontés à la violence policière (Labelle, 2010). Dans *Little Bird*, cette réalité est illustrée de manière frappante lors de la séparation de Bezhig, Niizh et Dora de leur mère. Après avoir arraché les enfants à celle-ci, les policiers lui passent les menottes et l'enferment dans la maison afin d'éviter qu'elle ne s'enfuie et qu'ils aient à la poursuivre (10'11-11'15, E02).



Figure 10 : La mère a été menottée par la police pendant de longues heures (E02, 10'11-11'15).

L'une des scènes les plus marquantes de la série survient lorsque le père rentre chez lui et découvre que ses enfants ont été enlevés et que sa femme est restée menottée pendant de longues heures. Bouleversé et en colère, il tente de s'expliquer avec les policiers (11'16-13'10, E02). Pourtant, malgré sa demande explicite de ne pas être touché, ceux-ci commencent à le rouer de coups. Ils le frappent sans relâche jusqu'à ce qu'il perde connaissance, baignant dans son sang. Les policiers n'avaient aucune raison légitime d'avoir recours à la violence, mais ils ont tout de même battu le père de manière brutale, simplement parce qu'il était autochtone.



Figure 11 : Le père a été violemment agressé par les policiers au point de perdre connaissance (12'40-E02).

Au sujet de la discrimination, la série met en lumière les traitements inéquitables infligés aux Autochtones par diverses institutions, notamment les services sociaux, les pensionnats et le système judiciaire. Cette discrimination systémique se traduit par des décisions et des comportements qui marginalisent les individus autochtones tout en invisibilisant leur parole et leurs droits.

Un premier exemple survient lorsque la mère se rend dans un pensionnat, le lendemain de l'enlèvement de ses enfants (19'25-20'03, E02). Suppliante, elle tente désespérément de les récupérer. Cependant, l'agente qui l'accueille lui oppose une attitude de mépris et de menace : « Si vous forcez le passage, tout ce qui va se passer, c'est que je vais appeler la police, et vous n'aurez toujours pas vos enfants. Arrêtez, sinon tout ce que vous obtiendrez, c'est la prison. » Cette réponse montre clairement une dynamique de pouvoir asymétrique où la détresse autochtone est traitée avec hostilité plutôt qu'avec compassion. La mère, réduite à l'impuissance, est contrainte de suivre la suggestion de l'agente : se rendre aux services de protection de l'enfance.

À cet endroit, le contraste entre l'émotion sincère de la mère et le comportement froid et distant de la réceptionniste accentue l'inhumanité du traitement réservé aux parents autochtones. Elle y retrouve également les deux agentes sociales responsables de la séparation familiale (22'28-25'18, E02), qui l'informent, d'un ton froid, que ses enfants sont dorénavant sous la tutelle du gouvernement et qu'elle ne pourra pas les voir avant plusieurs mois.



Figure 12 : La mère était traitée comme si elle était invisible lors du procès.

La scène la plus marquante de cette discrimination institutionnelle se déroule lors du procès où se joue l'avenir des enfants (0'22-3'32, E03). Bien que directement concernée, la mère est exclue de toute possibilité de prise de parole. Elle avait pourtant préparé à l'avance une déclaration écrite dans l'espoir d'être entendue, mais celle-ci est ignorée par l'ensemble des participants à l'audience. Ce silence imposé révèle une volonté de délégitimer sa voix au sein du processus judiciaire. La recommandation du procureur de la Couronne conclut à la nécessité de rendre permanente la tutelle de l'État sur les enfants, en affirmant qu'ils ont été placés en famille d'accueil avec succès, qu'ils deviennent des enfants de la Couronne de manière permanente et qu'ils auront une chance de s'intégrer à la société canadienne, tout en ajoutant que les trois enfants ont suscité un vif intérêt de la part d'excellents foyers qui cherchent à adopter. Ces justifications, ancrées dans une idéologie assimilationniste, occultent totalement la souffrance de la mère et la violence de la séparation familiale.

3.2 Après l'enlèvement

3.2.1 De l'identité autochtone à l'identité juive

L'identité de Bezhig est forcée de se conformer aux normes imposées par le colonisateur, illustrant comment l'identité d'une personne peut être façonnée par des facteurs externes, en particulier dans un

contexte colonial. Après avoir été séparés de sa mère, Bezhig et ses frères et sœurs sont envoyés dans un pensionnat. Là-bas, elle et les autres enfants autochtones sont obligés de porter des uniformes et des nœuds pour poser sur des photos destinées à plaire aux familles adoptives potentielles. Un plan rapproché sur leurs épaules montre que Bezhig et Niizh sont forcés d'afficher des sourires figés devant l'objectif, alors qu'au fond, tout ce qu'ils désirent, c'est rentrer chez eux. Les enfants autochtones sont ainsi réduits à l'état de marchandises, mises en scène pour correspondre aux attentes des familles blanches.

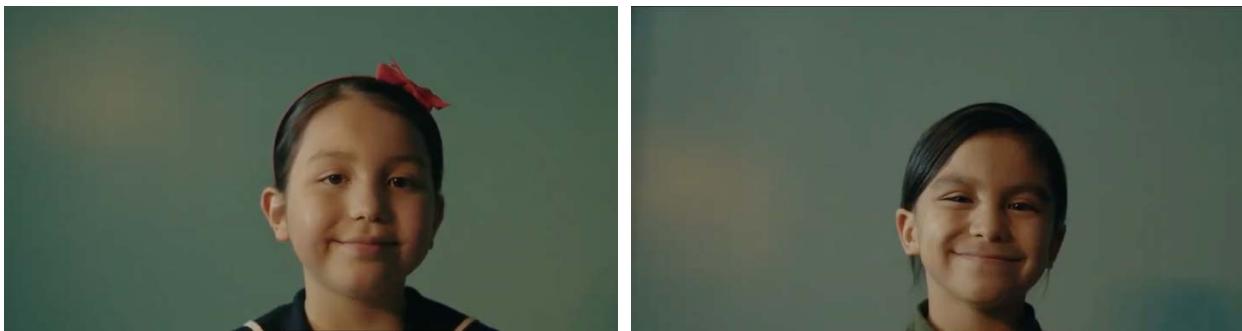


Figure 13 : Bezhig et Niizh sont forcés de poser avec un air heureux pour plaire aux familles adoptives (32'10-34'30, E01).

Dans cette logique, ils ne sont plus perçus comme des êtres humains porteurs d'une culture, d'une langue et d'une histoire propre, mais comme des sujets à « normaliser », remodelés selon les standards du dominant. Le pensionnat devient un lieu d'effacement identitaire, où l'on tente de remplacer toute trace culturelle par une image artificielle de bonheur conforme aux critères coloniaux. Cette scène illustre clairement le processus selon lequel l'identité n'est plus construite de l'intérieur, mais forcée de l'extérieur - ce qui rejoint parfaitement la notion d'identité prescrite développée par Mucchielli (2013).

Particulièrement, l'identité prescrite de Bezhig se manifeste de manière visible après son adoption. Elle est accueillie par un couple d'avocats juifs qui la ramène du pensionnat. Élevée selon leurs valeurs, Bezhig est progressivement amenée à adopter les codes et les attentes de son nouveau milieu. Elle reçoit un nouveau nom : Esther Rosenblum. Elle poursuit des études en droit, dans la continuité de la profession de ses parents adoptifs, et se fiance avec un médecin blanc issu de la même communauté juive montréalaise.

Selon Mucchielli (2013), une identité imposée se développe souvent dans des situations de domination, telles que l'éducation coloniale. En effet, le groupe dominant impose ses propres normes au groupe dominé, qui se retrouve alors en position de vulnérabilité et n'a pas d'autre choix que de s'y conformer. Cela se reflète nettement dans l'intégration de Bezhig au sein de sa famille adoptive juive : à l'âge adulte,

son apparence a changé – ses longs cheveux d'enfant ont été coupés courts – et elle respecte les rites religieux juifs. Nous la voyons réciter des prières en hébreu avant les repas ou lors de sa cérémonie de fiançailles. Elle porte également en pendentif une étoile de David, un symbole central du judaïsme. Elle se comporte comme une Juive « typique », s'intégrant parfaitement dans sa nouvelle communauté.



Figure 14 : Esther prie en hébreu lors de sa cérémonie de fiançailles (24'24-24'44, E01).

Fanon (1952) souligne que plus une personne colonisée adopte les valeurs culturelles du colonisateur plus elle s'éloigne de ses racines. Le processus d'assimilation entraîne une perte d'originalité culturelle et une intérieurisation du rejet de soi. Dans le cas de Bezhig, cette assimilation est non seulement visible dans ses comportements, mais aussi dans les symboles culturels qu'elle s'approprie ou, plutôt, qui se sont imposés à elle. Son cas devient ainsi un bon exemple de l'identité prescrite.

3.2.2 La crise identitaire

Mucchielli (2013) décrit la crise identitaire comme l'impossibilité, pour une personne ou un groupe, de percevoir une continuité dans sa propre image. Cette rupture est parfaitement illustrée dans la série, notamment à travers le personnage d'Esther, qui souffre profondément. Lors de ses fiançailles – un moment clé où elle devrait être heureuse – elle semble mal à l'aise : des souvenirs liés à son identité et à ses origines tourbillonnent dans son esprit. Entourée d'autres Juifs, elle prend d'autant plus conscience

qu'il y a, en elle, quelque chose de profondément différent. De surcroît, lorsqu'elle entend les remarques racistes banales de sa future belle-mère, sa crise identitaire s'intensifie encore. Par exemple, dans une scène marquée par une conversation discrète dans la cuisine (27'04, E01), Esther surprend sa future belle-mère qui fait remarquer qu'elle se comporte comme une Juive normale, tout en s'interrogeant sur les raisons de son adoption.

Cette tension identitaire vécue par Esther entre son appartenance apparente et sa différence ressentie trouve un écho saisissant dans la pensée de Fanon (1952), qui affirme que faire abstraction de sa noirceur – ou de toute altérité visible – revient à nier une réalité inscrite dans le regard des autres, au risque de « fausser radicalement son rapport à autrui, sans avoir à réfugier dans la plus dérisoire abstraction sa propre présence à lui-même, sans condamner toute son existence au porte-à-faux, au refoulement, à la fuite » (p. 19).

Le déclencheur d'une crise identitaire majeure se révèle lorsque Esther quitte la fête de ses fiançailles, accompagnée de sa mère adoptive Golda, après avoir surpris une conversation imprégnée de propos racistes à son égard, tenue par sa future belle-famille. Une fois rentrée à la maison, elle monte directement dans sa chambre, sans prononcer un mot. Dans un geste de colère et de détresse, elle balaie les livres posés sur son lit avant de s'y effondrer. Des images de la réserve autochtone et des pissenlits envahissent alors son esprit, évoquant un lien intime avec son passé et la nature.

La scène suivante nous plonge dans un souvenir traumatisque lié au pensionnat : au moment du coucher, la petite Bezhig tente de consoler sa sœur Dora en pleurs, mais une intervenante l'interrompt brusquement et lui ordonne de retourner se coucher. Allongée dans son lit, Bezhig sanglote, impuissante face aux appels déchirants de sa sœur qui la supplie de l'aider (41'15-42'05, E01).

En parallèle, nous voyons Esther, couchée dans son lit, submergée par cette mémoire traumatisque. Une musique dramatique au violoncelle accompagne la scène, tandis que la voix de Dora résonne depuis le passé : « Bezhig, aide-moi ! »



Figure 15 : Esther, allongée sur son lit, est envahie par le souvenir au pensionnat (42'05-42'50, E01).

Le montage alterné et les plans rapprochés sur les épaules des deux jeunes filles nous font comprendre qu'Esther est bien cette enfant du pensionnat. Ces scènes nous suggèrent qu'elle ne l'a jamais véritablement quitté : son passé continue de poursuivre son présent.

Mucchielli (2013) souligne que la disparition des repères sensoriels, spatiaux et physiques qui structurent l'identité peut entraîner des perturbations profondes du sentiment d'exister. C'est exactement ce que vit Bezhig. Elle ne parvient plus à se souvenir clairement de son enfance, de sa famille d'origine, ni des moments qu'elle a passés avec elle. De plus, elle vit désormais dans une famille adoptive à Montréal, une grande ville où tout est différent de la réserve où elle est née. Ce problème, qui est à la fois géographique, culturel et affectif, accentue sa confusion et alimente sa crise identitaire.

3.2.3 L'aliénation de l'identité origine

Le parcours de Bezhig dans la série illustre de manière concrète le processus de dépersonnalisation, tel qu'analysé par Mucchielli (2013). Celui-ci affirme que les mécanismes les plus profonds d'aliénation ne résident pas uniquement dans le regard d'autrui, mais dans l'application de techniques spécifiques visant à transformer les individus ou les groupes. Bezhig est victime de cela quand on l'arrache à sa famille, qu'on la renomme « Esther », qu'on lui coupe les cheveux, qu'elle pratique désormais une autre religion (le judaïsme) et qu'on la prive de sa langue maternelle. Toutes ces pratiques contribuent à effacer son identité originelle pour en créer une nouvelle, façonnée par la culture dominante.

Cette métamorphose entraîne une rupture complète avec sa personnalité initiale. Elle a perdu tous ses points de référence, tels que la connaissance de leur langue maternelle, les longs cheveux qui définissaient autrefois son apparence et même le souvenir de son frère jumeau. Ces changements profonds indiquent que son identité a été profondément modifiée.

3.2.4 La banalité du racisme

Le racisme ordinaire se manifeste de manière particulièrement explicite à travers les discussions dans la famille du futur époux d'Esther. Une scène significative se déroule lors de sa fête de fiançailles organisée à Montréal, dix-huit ans après son enlèvement par les services sociaux. La future belle-mère d'Esther, Lea, lui adresse alors un compliment en apparence bienveillant : « J'adore ta robe. Avec ton teint basané, ça te va à ravir » (11'52, E01). Plus tard, Lea ajoute, en la présentant à une autre invitée, qu'« elle est si exotique ».

Lea continue de manifester son racisme banalisé envers Esther à travers une conversation discrète dans la cuisine (27'04, E01). Elle affirme qu'Esther « fait comme si elle était une Juive ordinaire » et considère

que « son origine est un problème », s'interrogeant sur les raisons de son adoption et exprimant des doutes quant à sa capacité à devenir mère un jour. Une invitée présente renchérit : « Tu as eu de celles qui s'en sortent bien. Elle est avocate. Un de mes cousins a adopté un [Autochtone], et maintenant il est délinquant, il se drogue ».

Si ces commentaires semblent anodins, ils relèvent en réalité de ce que Chuang (2020) désigne comme des microagressions racistes : des remarques quotidiennes, souvent interprétées comme des marques d'intérêt ou des flatteries, mais qui perpétuent des stéréotypes raciaux. Lea adresse à Esther des propos racistes sous couvert de compliments, en la ramenant à son altérité physique à travers des termes comme « basané » ou « exotique ».

Malgré les rappels et la colère de David, l'époux d'Esther, sa famille continue d'exprimer un racisme ordinaire (37'13-39'58, E04). Lors d'un souper chez David, le conjoint de la belle-sœur s'adresse à Esther : « Tu vas probablement être approchée par toutes les grandes firmes [d'avocats]. Ils font tous un peu de discrimination positive ces temps-ci. » Il poursuit : « On a engagé deux nouveaux Afro-Canadiens dans notre firme, on verra comment ils se débrouillent », avant de conclure : « C'est fascinant. » Le beau-père interroge ensuite : « Esther, iras-tu en droit autochtone ? » ; et Lea ajoute : « Tu pourrais être tellement utile pour les Autochtones. Tu as grandi dans une bonne famille juive et tu es l'une de celles qui s'en sortent bien. Tu es brillante et ton peuple serait chanceux de t'avoir. » Elle pensait que c'était un compliment. La belle-mère fait valoir que les propos racistes qu'elle a tenus dans la cuisine lors de la fête de fiançailles ne relevaient que de doutes légitimes.

Ces remarques exemplifient bien la banalité du racisme. En effet, ce sont précisément ces énoncés et ces comportements apparemment inoffensifs qui participent, de manière implicite, à la normalisation des logiques raciales.

En plus, Esther est acceptée au sein du groupe dominant, en ce cas là c'est une famille juive blanche, en raison de son excellence et de ses compétences, perçues comme supérieures à celles des autres Autochtones. Toutefois, cette reconnaissance s'accompagne d'un racisme latent qui se relève de manière continue. Ainsi, elle se trouve dans une position d'inclusion-exclusion, conformément à l'analyse de Borreil (2011), pour qui l'Autre est réduit à une espèce à la fois intégrée au groupe dominant et simultanément tenue à l'écart.

3.3 Lors de la quête

3.3.1 L'identité

3.3.1.1 La crise identitaire et l'aliénation de l'identité

Le parcours d'Esther dans *Little Bird* ne se limite pas à une quête de vérité familiale ; il s'agit aussi d'un cheminement profondément identitaire, au cours duquel elle prend progressivement conscience de l'aliénation culturelle qu'elle a subie. Cette aliénation se manifeste de façon poignante dans une scène où Esther, quittant son hôtel à Regina, est interpellée par les sons traditionnels du tambour et des chants autochtones (9'39-10'49, E03). Attirée par cette musique qui semble à la fois familière et étrangère, elle croise une jeune fille autochtone en train de tresser les cheveux d'un petit garçon. Esther leur dit : « J'adore votre costume ». La réponse de la jeune fille est immédiate : « Ce n'est pas un costume ! ». Cette réplique confronte brutalement Esther à l'inconscience de sa propre distance culturelle. Son visage s'assombrit, révélant gêne et malaise.

La scène se poursuit avec l'arrivée de Cliff, un homme autochtone, qui s'adresse d'abord à elle en ojibwé. Esther reste silencieuse car elle est incapable de comprendre. Cliff passe alors à l'anglais et engage la conversation : « Je commençais à croire que nous étions les seuls Autochtones dans cet hôtel. Êtes-vous ici pour le pow-wow ? ». La réponse hésitante d'Esther – « Moi ? Non. Enfin, j'aurais adoré, mais... » – trahit un profond sentiment de décalage culturel. Lorsqu'il lui demande d'où elle vient, elle répond : « Je ne suis pas vraiment sûre ». Cette incertitude souligne l'ampleur de sa perte identitaire : elle ne sait plus d'où elle vient, ni à quel groupe elle appartient.



Figure 16 : L'échange entre Esther et les membres de la communauté ojibwée (10'23, E03).

L'échange devient encore plus révélateur lorsqu'elle évoque son prénom d'origine : « Esther. Mais aussi... Bezhig ? ». Cliff lui répond : « Bezhig ? Ah, Bezhig ? Cela signifie "numéro un" en ojibwé ». Esther découvre alors non seulement l'origine linguistique de son prénom, mais aussi le fait qu'elle n'en connaît ni la signification, ni même la bonne prononciation. La question qu'elle pose ensuite – « Ojibwé ? Ils viennent d'où ? » – confirme son aliénation culturelle complète. Elle montre qu'elle est coupée de ses racines culturelles au point de ne même pas connaître le peuple dont elle est issue.

La scène d'interaction entre Esther et les membres de la communauté ojibwée dans *Little Bird* met en évidence le processus d'aliénation identitaire tel que théorisé par Mucchielli (2013). Issue d'un milieu autochtone, mais arrachée à sa culture d'origine pour être placée dans un environnement familial de tradition juive, Esther devient une « migrante culturelle » (Mucchielli, 2013, p. 113). Elle porte un prénom qui s'inscrit dans une culture dont elle ignore tout, et elle ne connaît ni l'histoire ni le territoire de son peuple. Même la langue de sa communauté lui est étrangère. Comme le souligne Karine Bertrand (2016), le fait de ne maîtriser que la langue du colonisateur sur une longue période ne fait que renforcer son éloignement de la culture autochtone à laquelle elle appartient.

La deuxième rencontre dans le bureau de la travailleuse sociale Adèle met encore davantage en lumière la dérive identitaire d'Esther (5'03–10'49, E05). Elle revient voir Adèle dans l'espoir d'obtenir des nouvelles de son frère jumeau. Au cours de cet échange, elle lui confie ne se reconnaître ni dans sa famille adoptive – avec laquelle elle n'éprouve plus le désir de communiquer – ni dans sa famille biologique, qu'elle connaît

à peine. Elle est perdue, sans ancrage. Comme l'explique Mucchielli (2013), lorsque les transformations vécues sont perçues comme des ruptures plutôt que comme des évolutions cohérentes, une crise identitaire s'installe. La crise vécue par Bezhig est caractérisée par sa difficulté à intégrer son identité complexe, ce qui entraîne des symptômes psychologiques, tels que l'insomnie, les crises d'angoisse et une fatigue émotionnelle intense.

3.3.1.2 La redécouverte de l'identité

Les souvenirs fragmentés de l'enfance qui ressurgissent à l'occasion des fiançailles d'Esther, combinés à sa crise identitaire, déclenchent un besoin impérieux de retour aux racines. Ce retour vers ses origines s'apparente à une démarche de réappropriation culturelle, essentielle à la construction de soi. Comme l'affirme De Rudder (1998), les racines constituent un repère fondamental dans la définition de l'identité. Cette quête prend la forme d'un voyage à la recherche de ses frères et sœurs biologiques, mais aussi d'un cheminement intérieur, marqué par une reconnexion progressive à son héritage autochtone.

Tout au long de ce processus, la série ponctue la narration de plans larges sur la nature, accompagnés d'une ambiance sonore acoustique et méditative. Comme l'explique la scénariste Jennifer Podemski¹³, ces séquences visent à souligner l'appel symbolique de la terre : c'est elle qui rappelle Bezhig à elle-même. Ce lien renouvelé avec sa culture se traduit également par des gestes concrets de réappropriation. Au moment des funérailles de son frère Niizh, Bezhig reçoit un sac de plantes médicinales de la part de Leo, qui lui révèle qu'il s'agit de la première médecine créée par le Créateur. Il lui explique le rituel : « On la met dans notre main droite. On l'offre au feu et nos prières montent au ciel ». Elle suit alors ce rituel, puis le transmet à sa mère adoptive. Ainsi, non seulement elle acquiert un savoir autochtone, mais elle se l'approprie pleinement, contribuant ainsi à renforcer son lien avec ses racines culturelles.

¹³ <https://ictnews.org/news/little-bird-television-series-explores-sixties-scoop/>



Figure 17 : Bezhig initie sa mère adoptive au rituel de prière autochtone utilisant des plantes médicinales (8'50, E06).

Cette évolution traduit une transformation profonde. Selon Mucchielli (2013), le sentiment d'appartenance se développe dans les premières relations affectives et au sein de la communauté, qui façonne la conscience de chacun. Dans le cas de Bezhig, les identités multiples – Esther, la Juive adoptée, et Bezhig, l'Autochtone dépossédée – finissent par coexister en harmonie. Une scène illustre cette réconciliation intérieure : lors de la cérémonie funéraire de son frère Niizh, les traditions juive et autochtone coexistent (37'30-38'43, E06). Elle porte un ruban noir déchiré, selon le rite juif du deuil, et prie en hébreu aux côtés de sa mère adoptive, tout en respectant des rituels autochtones.



Figure 18 : Lors des funérailles de Niizh, Bezhig prie en hébreu aux côtés de sa mère adoptive

La scène finale consacre cette transformation (42'28-44'16, E06). Bezhig est réunie avec sa mère biologique. Une vague de souvenirs heureux de son enfance, passée aux côtés de ses parents et de ses frères et sœurs, remonte en elle avec force. Elle ne porte plus le collier orné de l'étoile de David qu'elle arborait depuis le début de la série. En revanche, vêtue d'une robe traditionnelle autochtone, elle incarne visuellement cette réaffirmation de son identité retrouvée. Ce geste symbolique témoigne non seulement de la redécouverte de son identité d'origine, mais également de son appropriation pleine et entière. Il traduit une réconciliation intérieure et un enracinement renouvelé dans son héritage culturel.



Figure 19 : Bezhig, vêtue d'une robe traditionnelle autochtone, retrouve sa mère biologique (42'31, E06).

3.3.2 Les traumatismes

En mettant en parallèle les trajectoires des membres de la fratrie, séparés et placés dans des familles distinctes, la série met en lumière la profondeur du traumatisme engendré par l'adoption forcée. La diversité de leurs parcours post-traumatiques met en lumière les multiples façons dont le traumatisme de la séparation peut être ressenti et intégré.

Le personnage de Dora en est un exemple particulièrement frappant : adoptée par une famille blanche et renommée Dora Mueller, elle est victime de maltraitances psychologiques et d'abus sexuels perpétrés par le fils de sa famille d'accueil. La peur qui l'habite est palpable, et la mise en scène vient souligner cette angoisse profonde : des plans rapprochés sur ses épaules et son visage traduisent visuellement son impuissance (32'30-35'30, E03). Consciente de sa position fragile en tant qu'enfant adoptée, elle semble incapable de dénoncer les violences qu'elle subit. Lorsque la mère adoptive découvre les abus, loin de la protéger, elle réagit violemment en l'accusant, puis la chasse de la maison. Cette double trahison – par l'agresseur et par la figure maternelle censée la protéger – s'inscrit durablement dans la mémoire de Dora, qui reste hantée par ces événements. Ainsi, lorsque Esther lui parle de la famille qui l'a adoptée, Dora réagit avec une vive colère et s'éloigne brusquement. Son parcours reflète celui de nombreux Autochtones

qui, après avoir été arrachés à leur famille biologique, se retrouvent à errer dans la rue, marginalisés et en rupture avec eux-mêmes, parfois pendant des années, avant, peut-être, de parvenir à se reconstruire.



Figure 20 : Dora est victime d'abus sexuels imposés par le fils de sa famille d'accueil (33'55, E03).

Le traumatisme de Dora ne se limite pas à la violence subie dans sa famille d'accueil. La séparation initiale d'avec sa famille d'origine continue de la hanter, même à l'âge adulte. Une scène marquante en témoigne : juste après avoir accouché à l'hôpital, un travailleur social lui pose une série de questions visant à évaluer sa capacité à garder son enfant. Nous percevons alors, dans le regard et l'attitude de Dora, une peur profonde – celle de voir se reproduire l'histoire de son propre déracinement. Cette scène nous confronte à la réalité vécue par de nombreux survivants de la rafle, qui vivent dans la crainte permanente de se voir, à leur tour, retirer leurs enfants, perpétuant ainsi le cycle de la dépossession familiale et culturelle.

Quant à Leo, le grand frère d'Esther, il est le seul membre de la famille à avoir été élevé par leur grand-père maternel. Bien qu'il n'ait pas été directement arraché à sa famille par les services sociaux, comme ses frères et sœurs, la séparation familiale a néanmoins laissé en lui des traumatismes profonds. Au moment de la descente des policiers et des travailleuses sociales, Leo se trouvait à la chasse avec son père, ce qui lui a permis d'échapper à l'arrestation et au placement. Cependant, ce sursis apparent s'accompagne d'un drame d'une grande violence : il assiste à la mort de son père, gravement blessé à la

suite de violences policières. Sa mère, accablée par la douleur de la perte de ses enfants, le confie alors à son propre père.

Nous pourrions croire que, n'ayant pas été enlevé et ayant grandi au sein de sa communauté, Leo aurait été préservé des conséquences psychologiques du traumatisme. Il n'en est rien. Le fait d'avoir été témoin impuissant de la Rafle et abandonné par sa mère constitue une blessure profonde qui nourrit en lui une colère persistante. Cette douleur, mêlée à une mémoire vive des événements tragiques, alimente une méfiance tenace à l'égard des institutions coloniales. La scène au cours de laquelle il discute avec Bezhig, sa femme, sa tante et son grand-père, tout en écoutant par hasard un bulletin d'information diffusé par l'Aboriginal Radio Network sur les enlèvements d'enfants autochtones encore en cours, en est une illustration frappante (24'32-24'40, E04). Leo réagit avec amertume : « Ils continuent à prendre les enfants. Alors je garde la tête baissée, je reste silencieux. Je ne veux pas qu'ils rôdent dans les parages ». Cette réplique témoigne de l'empreinte indélébile du passé colonial sur son psychisme.

Ce traumatisme se manifeste également lorsque Bezhig découvre des informations sur son frère jumeau, Niizh, et demande à Leo de l'accompagner pour aller à sa rencontre. Leo hésite, par peur de s'éloigner trop longtemps de chez lui. Il craint que les services de protection de l'enfance ne profitent de son absence pour venir retirer ses enfants. Ce comportement met en lumière l'intériorisation d'un traumatisme ancien, toujours présent dans sa vie d'adulte. L'angoisse que l'histoire se répète le pousse à rester en alerte constante, prêt à défendre sa famille contre une menace institutionnelle que nous percevons, à travers lui, comme toujours active.

À l'instar de Dora et Leo, le cas de Niizh révèle encore une autre dimension du traumatisme. Niizh, le frère jumeau de Bezhig, a été adopté par une famille américaine. À travers des informations fournies par la travailleuse sociale Adèle, Esther parvient à retrouver la trace de son frère et découvre les conditions dans lesquelles il a grandi. Bien que cette famille adoptive l'ait accueilli, Niizh n'y a jamais véritablement été traité comme un membre à part entière. Il était perçu davantage comme une main-d'œuvre bon marché qu'un enfant à aimer et à protéger. Une scène marquante de la série (14'39, E05), filmée en plan général, dévoile la pauvreté des conditions de vie dans lesquelles il a été contraint de grandir – isolé dans une ferme délabrée, qui ne semble en rien destinée à être habitée.



Figure 21 : Les conditions d'hébergement de Niizh dans sa famille adoptive (14'39, E05).

Lorsqu'il retrouve Esther, Niizh confie que malgré cette vie difficile, la ferme représentait une expérience moins pénible que d'autres foyers d'accueil par lesquels il est passé. Il évoque notamment le souvenir d'une femme qui le frappait lorsqu'il n'avait que six ans. Ce témoignage souligne la violence systémique à laquelle de nombreux enfants autochtones arrachés à leur famille ont été exposés, ainsi que l'indifférence face à ces mauvais traitements au sein même des structures censées les protéger.

Les séquelles psychologiques de ces expériences continuent de marquer Niizh à l'âge adulte. Bien qu'il tente de se reconstruire à travers l'art – la musique – cette voie de résilience s'accompagne d'un mode de vie instable, marqué par la consommation de drogues, l'alcool et les excès associés à la vie de musicien en tournée. Ces comportements témoignent des effets durables des traumatismes subis durant l'enfance. Niizh incarne ainsi les conséquences profondes de la séparation forcée d'avec sa famille et des abus répétés. Son parcours illustre les difficultés que rencontrent de nombreux survivants de la rafle à trouver un équilibre entre mémoire traumatique et tentative de reconstruction.

En ce qui concerne Esther, bien qu'elle ait été élevée dans une famille d'accueil chaleureuse et aisée, cela ne l'a pas protégée du développement d'un mal-être profond. En effet, elle a grandi dans la culture juive, ce qui l'a éloignée très tôt de sa langue maternelle, de sa culture et de ses liens familiaux. Cette rupture avec ses origines constitue un traumatisme identitaire majeur. Pendant des années, elle a vécu avec la croyance que ses parents biologiques l'avaient abandonnée, se souvenant d'un court séjour dans

un centre d'accueil qu'elle interprétrait comme un orphelinat. Cette mémoire confuse et blessée, marquée par le sentiment d'avoir été « négligée », l'a poursuivie tout au long de sa jeunesse. Ce n'est qu'à l'âge adulte, en renouant avec son frère Leo, qu'elle comprend que les services de protection de l'enfance lui ont menti sur les raisons de son adoption. Cette révélation a agi comme une déchirure intérieure : non seulement elle avait été séparée de sa famille, mais on lui avait aussi caché la vérité sur son histoire personnelle.

Son retour dans sa communauté d'origine ainsi que sa volonté de reconstituer les liens familiaux détruits témoignent d'un besoin profond de réparation. Toutefois, cette quête s'avère douloureuse : en retrouvant ses frères et sœurs, elle se confronte constamment aux drames qu'ils ont vécus, comme l'abus, la pauvreté, l'errance et la marginalisation. Face à cette réalité, Esther prend conscience que son propre traumatisme ne se limite pas à son histoire individuelle, mais s'inscrit dans une mémoire collective plus large, marquée par la rafle des années 1960, les pensionnats autochtones et les stratégies d'assimilation.

Patti, la mère biologique de Bezhig, a vécu un traumatisme profond à la suite de la séparation forcée de ses enfants. D'après le témoignage de Leo et de sa femme, Patti aurait tenté à plusieurs reprises de récupérer ses enfants après la décision du tribunal. Ils racontent qu'elle se rendait souvent à Regina et errait dans la ville à la recherche de ses enfants, sans relâche.

Cette souffrance est exacerbée par un événement traumatisant de grande intensité. En effet, Patti a été témoin du décès tragique de son époux, victime de violences policières. Tout cela constitue un choc cumulatif dont Patti ne se remettra jamais vraiment. Après avoir échoué à retrouver ses enfants et perdu son mari, Patti a décidé de se retirer du monde. Elle a choisi l'exil et le silence, disparaissant sans laisser de trace. Elle a coupé tout contact avec sa communauté et vit maintenant recluse, travaillant comme femme de ménage dans une église.

Une scène en particulier met en lumière l'ampleur de son traumatisme : alors qu'elle écoute la radio, Patti apprend par hasard la mort de son fils, Niizh (10'57-12'29, E06). Submergée par l'émotion, elle chancelle, incapable de rester debout, puis éclate en sanglots lorsqu'elle reconnaît à la radio une chanson que Niizh interprète – la même qu'elle chantait à ses enfants lorsqu'ils étaient petits. Ce moment de bascule entre la mémoire maternelle et la douleur présente montre que le lien affectif est toujours présent, même après plusieurs années de séparation. Il met également en évidence l'intensité du chagrin qu'elle a continué de ressentir à propos de la perte de ses enfants.



Figure 22 : Patti sombre dans une immense douleur à l'annonce du décès de Niizh (12'18, E06).

Dans *Little Bird*, le traumatisme intergénérationnel apparaît comme un fil rouge traversant l'histoire familiale des personnages autochtones. Selon Wesley-Esquimaux et Smolewski (2004), de tels traumatismes, lorsqu'ils ne sont pas pris en charge, tendent à se transmettre de génération en génération sous forme de comportements tels que le silence, la culpabilité, la colère intérieurisée ou encore les ruptures affectives. Bien que chaque personnage vive son traumatisme de manière différente, ils partagent tous un point commun : celui de porter les lourdes conséquences du traumatisme historique lié, à la Rafle des années 1960.

3.3.3 Du contre-stéréotype à l'antistéréotype

Dans le premier épisode de *Little Bird*, lors de sa fête de fiançailles, Esther semble incarner une figure construite selon la logique du contre-stéréotype, telle que définie par Macé (2007). En tant que femme autochtone adoptée par une famille juive blanche et aisée, elle occupe une position valorisée dans la société : elle est devenue avocate, bien intégrée, et fiancée à un médecin juif blanc. Ce type de représentation peut, à première vue, sembler valorisant, puisqu'il va à l'encontre des stéréotypes classiques qui associent les Autochtones à la vulnérabilité et à l'incapacité à réussir sur le plan professionnel ou économique (Saillant et La Chance, 2012). Sa réussite professionnelle et son ascension sociale construisent l'image d'une femme autochtone complètement assimilée aux normes dominantes

blanches, ce qui correspond au modèle du contre-stéréotype : une figure racisée occupant une place importante dans la hiérarchie sociale. Cette forme de représentation s'inscrit dans un discours « colour blind » qui tend à effacer les marqueurs ethniques et les inégalités structurelles. Le fait que ses origines autochtones soient temporairement invisibilisées au profit d'un mode de vie et de relations sociales marquées par la blancheur peut être interprété comme une forme de « déni d'ethnicité » (Macé, 2007). C'est exactement ce qui se produit dans le cas d'Esther : sa mère adoptive refuse d'évoquer son adoption. Tant Esther que son entourage agissent comme si elle était la fille biologique de sa mère adoptive et par extension qu'elle fait partie de ce milieu. Son comportement et sa vie sociale correspondent en tout point aux attentes de la classe aisée blanche. En d'autres termes, son acceptation passe par l'abandon de son appartenance culturelle et de son histoire autochtone.

Cependant, au fil de la série, *Little Bird* déjoue progressivement cette première impression et opère un glissement vers l'antistéréotype, en déconstruisant les apparences initiales. Le récit dévoile progressivement les tensions entre la nouvelle identité d'Esther et les blessures invisibles liées au déni de son histoire autochtone. La série met en crise les attentes simplistes associées au contre-stéréotype : l'histoire ne se limite pas à présenter une Autochtone « réussie », elle questionne les mécanismes historiques et sociaux racistes ayant rendu possible cette réussite – au prix d'un déracinement identitaire. Le parcours de Bezhig devient ainsi un processus de remise en question de son assimilation, à travers la quête de ses origines et la redécouverte d'un passé familial douloureux lié à la Rafle des années soixante et aux pensionnats autochtones. Dans cette veine, *Little Bird* montre que derrière la réussite sociale se cache un profond mal-être et un sentiment d'arrachement culturel. En rendant visibles les tensions intimes liées au déracinement, à la perte de mémoire collective, à l'aliénation identitaire, ainsi qu'aux enjeux coloniaux et racistes, la série adopte une posture antistéréotypique. Le cas de Bezhig illustre ainsi un tournant majeur dans la représentation audiovisuelle des femmes autochtones : elles ne sont plus confinées à des rôles de victimes ou à des figures figées, mais sont désormais portées par des récits complexes, critiques et porteurs de résistance.

En somme, loin des représentations stéréotypées ou marginalisantes souvent véhiculées par des médias construits à travers le prisme de la colonisation blanche, la série télévisée *Little Bird* propose une approche nuancée, profondément humaine et ancrée dans la réalité des peuples autochtones. Plutôt que de figer les personnages issus des Premières Nations dans des rôles de victimes passives ou de figures folklorisées, la série les inscrit dans des trajectoires individuelles traversées par la mémoire blessée, mettant en lumière des processus de résilience, de réappropriation culturelle et de quête identitaire.

À travers la mise en récit des conséquences du traumatisme historique, notamment la rafle des années 1960, le système des pensionnats et la perte des liens familiaux – la série dénonce les systèmes d'assimilation systémique. Elle met en cause les institutions telles que la police, les services de protection de l'enfance et le système judiciaire, qui ont arraché des enfants à leurs familles sans consentement, perpétuant une souffrance transgénérationnelle. La série dévoile également l'intégration subtile de contre-stéréotypes et d'anti-stéréotypes qui sont sous couvert de valorisation des personnages autochtones, contribuant à masquer la persistance des mécanismes discriminatoires.

Ainsi, la représentation des Autochtones dans *Little Bird* se démarque des schémas habituels qui tendent à les enfermer dans des rôles victimaires. La série met plutôt en scène des personnages actifs, engagés dans une démarche de réappropriation et de reconstruire leur identité autochtone. En ce sens, *Little Bird* constitue une forme de résistance narrative qui participe à redéfinir les normes de représentation des peuples autochtones dans les productions audiovisuelles contemporaines.

CONCLUSION

Ce mémoire trouve son point de départ dans le témoignage de Richard Kistabish, un survivant autochtone ayant vécu une période extrêmement éprouvante dans un pensionnat, fruit des ententes conclues entre le gouvernement du Canada et l’Église catholique. Dans une entrevue accordée à Radio-Canada, Kistabish a mis en lumière les conséquences dévastatrices de ce système colonial, en insistant sur la nécessité de dévoiler publiquement ces vérités longtemps étouffées. Son récit bouleversant s’inscrit dans un mouvement plus large de prise de parole des survivants.

Ce sombre chapitre de l’histoire canadienne a été représenté à l’écran par certaines œuvres audiovisuelles, mais c’est surtout au sein des productions créées par des Autochtones que l’on observe une volonté claire de dénonciation et de guérison collective. Parmi ces initiatives, la série *Little Bird* se distingue tout particulièrement. Créée par des femmes autochtones, cette série s’ancre dans l’expérience douloureuse des victimes du système des pensionnats, plutôt que dans le regard du colonisateur.

Ce mémoire s’est attaché à analyser les multiples dimensions de la représentation des Autochtones dans *Little Bird*, en se penchant précisément sur la manière dont cette œuvre aborde les questions d’identité fragmentée et en reconstruction, de traumatisme historique intergénérationnel, de racisme systémique engrainé dans les institutions canadiennes, ainsi que de stéréotypes. Ces thématiques sont analysées de manière claire à travers trois périodes clés : avant l’enlèvement, après l’enlèvement et durant le parcours de redécouverte de l’identité.

En ce qui concerne la question de l’identité, la série met en valeur l’importance des liens familiaux et communautaires. Elle souligne également le lien étroit entre les Autochtones et la nature, perçue non seulement comme un espace vital, mais aussi comme une source de subsistance – à travers la chasse et de guérison – par l’utilisation des plantes médicinales. En plus, la série insiste sur les conséquences dévastatrices de la séparation forcée des enfants autochtones de leur famille, provoquée par le système des pensionnats. Ce déracinement systématique a entraîné une perte identitaire, affectant non seulement l’individu, mais aussi le lien avec la famille, la communauté et la nation (Assemblée des Premières Nations, 1998 ; cité par Valaskakis, 2005). Les enfants arrachés à leur culture ont été soumis à une assimilation forcée visant à les « blanchir », en effaçant toute trace de leur héritage culturel, linguistique et spirituel. Cette politique coloniale a laissé des séquelles durables : des individus comme Bezhig, des années plus tard, se retrouvent confrontés à une crise identitaire profonde, perdus entre deux mondes et en quête d’un sentiment d’appartenance devenu incertain.

Au sujet de la représentation du traumatisme, *Little Bird* parvient à figurer la mémoire coloniale non pas comme un simple souvenir du passé, mais comme une blessure transgénérationnelle encore vive. Cette mémoire est diffusée à l'écran à travers des souvenirs fragmentés, des silences pesants, mais aussi par des symptômes typiques du trouble de stress post-traumatique, tel que les flashbacks. Ce traumatisme n'affecte pas uniquement les individus ayant directement vécu dans des pensionnats, mais se transmet de génération en génération. La série met ainsi en lumière une peur profondément enracinée chez les membres des communautés autochtones : leurs enfants et leurs petits-enfants risquent à leur tour d'être arrachés à leur famille et à leur culture par les autorités gouvernementales. De ces faits, *Little Bird* donne à voir le poids du passé colonial comme une réalité encore vivante dans les corps, les mémoires et les rapports familiaux du présent.

Quant aux racisme systémique, *Little Bird* met en lumière la manière dont ce racisme s'exerce à la fois à travers les services publics et sociaux et au sein même des familles adoptives. D'une part, la série révèle que les enlèvements d'enfants autochtones résultaient souvent de jugements subjectifs portés par les travailleuses sociales, fondés sur des critères biaisés et empreints de préjugés coloniaux. Même lorsque les conditions de vie dans les réserves étaient acceptables, voire favorables, ces agents de l'institution trouvaient des raisons pour retirer les enfants de leur famille biologique, souvent sans leur consentement. Ces décisions témoignent d'un racisme institutionnel profondément enraciné dans le système d'aide sociale. Le racisme systémique se manifeste également sous des formes plus directes de violence, notamment à travers les abus des forces policières. En effet, comme le souligne Labelle (2010), les Autochtones sont plus nombreux parmi les victimes de violence au Canada, et cette série met en évidence ce phénomène. À cela s'ajoute un racisme administratif ou bureaucratique : les personnages autochtones qui tentent de retrouver leurs enfants se heurtent à une froideur institutionnelle, à un manque d'empathie, voire à des comportements ouvertement discriminatoires.

Du côté des familles adoptives, le racisme prend d'autres formes, souvent plus secrets mais tout aussi destructrices. Ils peuvent faire l'objet d'abus physiques ou sexuels, comme le montre le parcours de Niizh et Dora dans *Little Bird*, mais aussi de discriminations ethnoraciales quant à leurs origines. Leur culture d'origine est ignorée, niée ou dévalorisée, et leur identité est étouffée au profit d'une assimilation forcée à la culture blanche dominante. Ainsi, la série dénonce avec force un racisme systémique multidimensionnel : un racisme structurel, institutionnel et intime, toujours à l'œuvre aujourd'hui sous des formes diverses.

Sur le plan des stéréotypes, *Little Bird* se distingue des œuvres cinématographiques produites par des cinéastes blancs, qui ont souvent contribué à diffuser une image folklorique ou sauvage des Autochtones

(Pelletier, 2003c; citée par Labelle, 2010). La série évite ces représentations réductrices et simplistes et choisit au contraire d'explorer des contre-stéréotypes et des anti-stéréotypes. Le personnage d'Esther incarne à cet égard un anti-stéréotype significatif. En tant que femme autochtone adoptée par une famille juive blanche et aisée, elle occupe une position professionnelle et sociale valorisée, loin des images de marginalité ou de victimisation souvent associées aux Autochtones dans les médias. Elle semble représenter une réussite, un modèle d'intégration harmonieuse dans la société canadienne dominante. Derrière cette image de réussite, *Little Bird* problématisé la discrimination et la crise identitaire liées à l'intégration. Adopter les codes de la société dominante n'épargne ni les microagressions, ni le racisme ordinaire, ni l'aliénation culturelle.

La série *Little Bird* offre une représentation nuancée de la diversité des expériences autochtones en mettant en lumière des personnages issus de milieux socioéconomiques variés. D'une part, Bezhig, devenue Esther, est une avocate brillante, adoptée dans une famille juive blanche et aisée ; elle incarne une forme de réussite sociale dans un milieu bourgeois urbain. D'autre part, sa petite-sœur Dora travaille comme serveuse de bar, occupant un emploi précaire et symbolisant une réalité économique marginalisée. Par ailleurs, Niizh, quant à lui, mène une vie instable de musicien.

Ainsi, ce contraste marqué entre les trajectoires sociales des personnages illustre non seulement les conséquences individuelles de la rafle des années soixante et des politiques d'assimilation, mais aussi les inégalités structurelles persistantes qui traversent les communautés autochtones. De plus, cette segmentation de classe ajoute une complexité supplémentaire aux retrouvailles familiales, en soulignant que le traumatisme historique laissé par le colonisateur peut toucher n'importe quelle classe sociale. En ce sens, cette dimension permet d'élargir la réflexion sur les effets à long terme du colonialisme, en insistant sur le fait que les traumatismes ne se limitent pas aux sphères identitaire ou psychique, mais aussi à travers les inégalités concrètes de conditions de vie.

En regard de l'évolution audiovisuelle des films et des médias sur les pensionnats, depuis les documents porteurs d'idéologies coloniales jusqu'aux tournants discursifs majeurs dans la représentation médiatique des pensionnats (Longfellow, 2023), *Little Bird* peut être considéré comme une œuvre marquante. La série propose une nouvelle manière de représenter, centrée sur les expériences traumatiques des Autochtones, tout en rompant avec la perspective extérieure qui dominait auparavant dans les productions médiatiques.

Cependant, à la différence de certaines œuvres autochtones contemporaines qui explorent en profondeur des enjeux structurels tels que la terre et la souveraineté – que Longfellow (2023) identifie comme des dimensions essentielles du processus de guérison collective – *Little Bird* n'aborde pas directement ces thématiques. La série se concentre plutôt sur la profondeur émotionnelle et

psychologique de ses personnages, en mettant en lumière le traumatisme intergénérationnel et la crise identitaire engendrée par les politiques d'assimilation forcée.

Au lieu de reproduire l'image de la victime comme symbole passif de la souffrance, *Little Bird* met en scène une quête active de soi, de réappropriation de la mémoire et de reconnexion avec ses racines. La série crée un espace de résistance en proposant des représentations réalistes de la rafle des années soixante et en reconfigurant le regard porté sur les Autochtones : non pas à travers le prisme de la pitié, mais comme des personnes qui luttent et reconstruisent activement leur identité.

Par ailleurs, il est important de souligner que cette recherche comporte plusieurs limites. Tout d'abord, notre analyse de représentation s'inscrit dans un cadre interprétatif subjectif. L'approche qualitative adoptée dans ce mémoire repose sur une lecture située, nourrie par notre sensibilité personnelle. En ce sens, nos observations et nos interprétations sont influencées par notre posture de chercheure allochtone et par notre origine asiatique.

Étant donné que nous n'avons pas de lien direct avec les communautés autochtones, nous admettons que notre analyse peut manquer de capturer toute la complexité culturelle, symbolique et émotionnelle que des chercheurs et chercheuses autochtones pourraient déceler. Bien que notre point de vue soit guidé par l'écoute, le respect et la méthodologie rigoureuse, nous sommes une personne extérieure à l'expérience du colonialisme canadien et de la transmission intergénérationnelle du traumatisme des pensionnats.

Notre compréhension des réalités autochtones provient principalement de lectures, de reportages et de nos propres expériences. Nous avons eu l'occasion d'échanger avec quelques personnes autochtones du Québec, mais nous devons souligner qu'il s'agissait surtout de membres de la communauté abénaquise. Bien que cette expérience soit enrichissante, elle est limitée et ne peut représenter toute la diversité des points de vue et des expériences autochtones au Canada. En outre, certaines scènes de la série *Little Bird* que nous avons trouvées particulièrement marquantes peuvent ne pas avoir la même importance pour d'autres spectateurs, en particulier ceux et celles appartenant aux Premières Nations. Ce décalage possible nous rappelle que toute interprétation est influencée par la culture et la sensibilité de chaque individu, ce qui peut entraîner des variations dans la compréhension.

Pour de futures recherches, il serait particulièrement pertinent d'examiner la réception de *Little Bird* par les survivants de la rafle des années soixante ainsi que par les communautés autochtones aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

Allport, G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Addison-Wesley; WorldCat.

Amossy, R. (1991). *Les idées reçues : Sémiologie du stéréotype*. Nathan; WorldCat.

Amossy, R. et Herschberg Pierrot, A. (2021). La notion de stéréotype dans les sciences sociales. Dans *Stéréotypes et clichés* (4e éd.). Armand Colin; Cairn.info. <https://shs.cairn.info/stereotypes-et-cliches--9782200631727-page-37?lang=fr>

Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton University Press.

<https://doi.org/10.1515/9781400836826>

Arendt, H. (1968). *Men in dark times*. Houghton Mifflin Harcourt.

Bâ, O. B. (2011). *Critique des théories de l'évolution, de « races », et de racisme : Histoire des idées sur l'évolution, statut controversé des peuples noirs et indigènes*. Presses de l'Université du Québec; WorldCat.

Backhouse, C. (2010). *De la couleur des lois : Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*. Les Presses de l'Université d'Ottawa.

Baudry, R. et Juchs, J.-P. (2006). Définir l'identité. *Hypothèses*, 10(1), 155-167.

<https://doi.org/10.3917/hyp.061.0155>

Bertrand, K. (2009). *La représentation des Autochtones dans le cinéma documentaire québécois*. [mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa]. Bibliothèque et Archives Canada.

<https://ruor.uottawa.ca/items/3960d15d-2150-4fa8-89f2-8e1d44c90852>

Bertrand, K. (2015). La présence autochtone et la figure du médiateur blanc dans le cinéma des Premières Nations. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(1), 51-58. <https://doi.org/10.7202/1035164ar>

Bertrand, K. (2024). Auto-traduction, diglossie et revitalisation des langues autochtones dans les cinémas québécois et autochtones. *Alternative francophone*, 3(5), 26-43. <https://doi.org/10.29173/af29518>

Blee, K. M. (2005). Racial violence in the United States. *Ethnic and racial studies*, 28(4), 608.

Blumer, H. (1958). Race prejudice as a sense of group position. *Pacific sociological review*, 1(1), 3-7.

Borreil, J. (2011). Le verbe absent. *Vacarme*, N° 56(3), 75-78. <https://doi.org/10.3917/vaca.056.0075>

Bousquet, M.-P. (2012). De la pensée holistique à l'Indian Time : Dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens. *Nouvelles pratiques sociales*, 24(2), 204-226. <https://doi.org/10.7202/1016356ar>

Boyer, H. (2019). La place du stéréotype dans la pensée sociale et les médias. *Hermès*, n° 83(1), 68-73. <https://doi.org/10.3917/herm.083.0068>

Buller, M., Audette, M., Robinson, Q. et Eyolfson, B. (2019). *Réclamer notre pouvoir et notre place : Le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*. Enquête nationale sur les femmes et les filles Autochtones disparues et assassinées. <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>

Cervulle, M. et Quemener, N. (2018). *Cultural Studies. Théories et méthodes* (5^e éd.). Armand Colin; Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/arco.cervu.2018.01>

Chebel d'Appollonia, A. (2011). *Les frontières du racisme. Identités, ethnicité, citoyenneté.* (2^e éd.). Presses de Sciences Po; Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/scpo.chelb.2011.01>

Chuang, Y.-H. (2020). Racismes de France. Dans *Cahiers libres*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.slaou.2020.01.0199>

Cimon-Lambert, J. (2017). La « Chose indienne » : Cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada by Bruno Cornellier. *Nouvelles Études Francophones*, 32(1), 175-179. <https://doi.org/10.1353/nef.2017.0018>

Claxton, D. et Winton, E. (2023). *Indigenous media arts in Canada : Making, caring, sharing*. Wilfrid Laurier University Press; WorldCat.

<https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=30407271>

Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. McGill-Queen's Press-MQUP.

Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2016). *Les séquelles*. Publié pour la Commission de vérité et réconciliation du Canada par McGill-Queen's University Press.

Commission des libérations conditionnelles du Canada. (2022). *Vers la diversité, l'équité et l'inclusion : Rapport du Groupe de travail sur la diversité et le racisme systémique*. Commission des libérations conditionnelles du Canada; WorldCat. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=eebb74e2-dd70-45fd-b44a-0f74980445ff>

Conseil en éducation des Premières Nations (2006, octobre). *Vers une politique gouvernementale contre le racisme et la discrimination.*

Cornellier, B. (2015). *La « chose indienne » : Cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada*. Nota Bene.

Côté Vaillant, S. (2023). La rivière sans repos : Un regard féminin inuit. *Recherches féministes*, 35(1-2), 153-168. <https://doi.org/10.7202/1099916ar>

Cotter, A. (2022). *Expériences de discrimination chez les Noirs et les Autochtones au Canada*, 2019.

Statistique Canada ; WorldCat. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=c58cd0ca-2f5f-453c-af25-82bd336ea117>

Cyr, C. et Côté, J.-F. (2018). *La renaissance des cultures autochtones : Enjeux et défis de la reconnaissance*. Presses de l'Université Laval.

David, J. (2004). *Aboriginal language broadcasting in Canada : An overview and recommendations to the Task Force on Aboriginal Languages and Cultures*, 9.

Davoine-Tousignant, G. (s. d.). *Le stéréotype dans les monuments historiques : Le regard de Jeff Thomas et de Bill Reid sur la représentation et l'autoreprésentation autochtones dans l'espace public canadien*.

De Rudder, V. (1998). Identité, origine et étiquetage. *Journal des anthropologues*, 72, 31-47.

de Rudder, V. et Vourc'h, F. (2006). Les discriminations racistes dans le monde du travail. Dans *De la question sociale à la question raciale ?*. La Découverte; Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2006.02.0175>

Détrez, C. (2015). *Quel genre?* Éditions Thierry Magnier.

Dorais, L.-J. (2004). La construction de l'identité. *Discours et constructions identitaires*, 1-11.

Dorais, L.-J. et Searles, E. (Ned). (2001). Identités inuit. *Études/Inuit/Studies*, 25(1/2), 9-35. JSTOR.

<http://www.jstor.org/stable/42870605>

Duran, E. et Duran, B. (1995). *Native American postcolonial psychology*. Suny Press.

Durkheim, E. (1922). *Sociologie de l'éducation*. Paris: Puf.

Essed, P., Trawale, D. et Bass, P. (2024). *Comprendre le racisme quotidien*. Éditions Syllepse; WorldCat.

Fanon, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fleras, A. (2017). *Unequal relations : A critical introduction to race, ethnic, and aboriginal dynamics in Canada*. Pearson.

Gauthier, J. L. (2015). Embodying change : Cinematic representations of Indigenous women's bodies, a cross-cultural comparison. *International Journal of Media & Cultural Politics*, 11(3), 283-298.

Georges, G. (2024). *Nos portes ne sont pas toujours ouvertes : Analyse du travail social scolaire en lien avec le racisme systémique*. [mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa].

<https://ruor.uottawa.ca/server/api/core/bitstreams/adee13a0-a09b-4c45-8344-931e91dd4989/content>

Ginsburg, F. D., Abu-Lughod, L. et Larkin, B. (2002). *Media worlds : Anthropology on new terrain*. University of California Press.

Goliot-Lété, A., et Vanoye, F. (2020). *Précis d'analyse filmique* (5^e éd.). Armand Colin; Cairn.info.

<https://doi.org/10.3917/arco.golio.2020.01>

Grant, P. R. (1987). Review of Relative deprivation and social comparison : The Ontario Symposium,

Volume 4. *Canadian Psychology*, 28(4), 351-354. PsycARTICLES.

<https://doi.org/10.1037/h0084520>

Guay, C. (2015). Les familles autochtones : Des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques

éducatives singulières. *Revue Intervention*, 14, 12-27.

Hearne, J. (2012). *Smoke Signals : Native Cinema Rising*. University of Nebraska Press.

Heart, M. Y. H. B. (1999). *Oyate Ptayela: Rebuilding the Lakota Nation Through Addressing Historical*

Trauma Among Lakota Parents. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 2(1-2),

109-126. https://doi.org/10.1300/J137v02n01_08

Humblot, C. (2006). Que font donc les chaînes ? *MédiaMorphoses*, 17(1), 62-66.

<https://doi.org/10.3406/memor.2006.2086>

Knopf, K. (2010). « Sharing Our Stories with All Canadians » : Decolonizing Aboriginal Media and Aboriginal

Media Politics in Canada. *American Indian culture and research journal*, 34(1).

Labelle, M. (2005). *Un lexique du racisme : Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et*

aux phénomènes connexes. WorldCat.

Labelle, M. (2010). *Racisme et antiracisme au Québec : Discours et déclinaisons*. Presses universitaires du

Québec.

Labelle, S. (2022). *Médias québécois et femmes autochtones : Analyse de la couverture journalistique de la crise de Val-d'Or* [Mémoire de maîtrise, Université de Montréal].
<https://umontreal.scholaris.ca/items/bb6cdac4-5159-4f65-bd01-3cd1da9f098b>

Lefevre-Radelli, L. (2021). Prendre en compte les effets du racisme systémique pour assurer une meilleure sécurisation culturelle des étudiants autochtones. *Revue de la persévérance et de la réussite scolaires chez les Premiers Peuples, volume 4*, 90.

Lécossais, S. (2022). « Faire » des cultural studies avec les séries télévisées françaises. Une relecture de Stuart Hall. *POLI – Politiques des Cultural Studies*, 15

Légal, J.-B. et Delouvée, S. (2021). Discrimination et autres effets des stéréotypes et des préjugés. Dans *Stéréotypes, préjugés et discriminations*. (3e éd.). Dunod; Cairn.info.
<https://shs.cairn.info/stereotypes-prejuges-et-discriminations--9782100775477-page-59?lang=fr>

Leuthold, S. (1998). *Indigenous aesthetics : Native art, media, and identity*. University of Texas Press; WorldCat. <http://books.google.com/books?id=u9JOAAAAMAAJ>

Levo-Henriksson, R. (2007). *Media and ethnic identity : Hopi views on media, identity, and communication*. Routledge; WorldCat.

Longfellow, B. (2023). Not Reconciled: The Complex Legacy of Films on Canadian “Indian” Residential Schools. Dans D. Claxton, E. Winton (dir.), *Indigenous media arts in Canada : Making, caring, sharing* (p. 144-172). Wilfrid Laurier University Press; WorldCat.
<https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=30407271>

Macé, É. (2007). Des « minorités visibles » aux néostéréotypes : Les enjeux des régimes de monstration télévisuelle des différences ethnoraciales. *Journal des anthropologues, Hors-série*, 69-87.
<https://doi.org/10.4000/jda.2967>

Machillot, D. (2012). Pour une anthropologie des stéréotypes : Quelques propositions théoriques. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 73-101. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100004>

McDevitt, N. (2021, 2 février). Systemic racism impacting the health of Canada's Black population : Dr. Onye Nnorom delivers keynote address at Opening Ceremony of Black History Month. *McGill Reporter*. <https://reporter.mcgill.ca/systemic-racism-impacting-the-health-of-canadas-black-population/>

Memmi, A. (1982). *Le Racisme : Description, definition, traitement*. Gallimard.

Media Smarts. (s. d.). *Common portrayals of Indigenous people*. <https://mediasmarts.ca/digital-media-literacy/media-issues/diversity-media/indigenous-people/common-portrayals-indigenous-people>

Michaud, Y. (2012). *La violence* (7e éd.). Presses universitaires de France; WorldCat.

Mooten, N (2021). *Racisme, discrimination et travailleurs migrants au Canada : Éléments de preuve tirés des études sur le sujet*. WorldCat. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=9dfde0c3-2bee-4cb3-a400-a975cd1edafc>

Morchain, P. (2012). *Tous racistes ? : Petit précis des déterminants psychosociaux du racisme et de la discrimination*. L'Harmattan; WorldCat. <http://www.harmatheque.com/ebook/tous-racistes---petit-precis-des-determinants-psychosociaux-du-racisme-et-de-la-discrimination-36849>

Moreau B. (2015). *Sexo e as Negas, une représentation actuelle de la femme noire à la télévision brésilienne* [Mémoire de séminaire]. Université de Lyon.

Mucchielli, A. (2013). *L'identité* (9^e éd.). Presses Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.mucch.2013.01>

O'Bomsawin, K. (2011). *Le racisme à l'égard des Autochtones en milieu urbain au Québec : Expériences, enjeux et défis* [mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal]. Achipel.
<http://www.archipel.uqam.ca/9491/>

Pala, V. S. (2007). La politique du logement social est-elle raciste ? Le cas marseillais. *Faire-Savoirs: Sciences de l'Homme et de la Société en Provence-Alpes-Côte d'Azur*, 6, 25-36.

Paquette, M. (2006). *L'émergence du cinéma inuit la représentation du Nord et des Inuits dans le film Atanarjuat, the fast runner de Zacharias Kunuk* [mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal]. WorldCat. <http://www.archipel.uqam.ca/2088/>

Parent, A. M. (2022). «So many different types of sexual assault». Violences sexuelles et consentement dans les séries télévisées. *Tangence*, 128, 163-181.

Perreault, M. (2005). Alcool et Amérindiens : Au-delà des stéréotypes. *Drogues, santé et société*, 4(1), 5.
<https://doi.org/10.7202/011327ar>

Perreault, S. et Guèvremont, J. (2014). Qui suis-je sans nous ?. Dans S. Perreault & Y. Laplante (dir), *Introduction à la communication sociale*. Les Éditions SMG, 173-187.

Putnam, H. (1990). *Représentation et réalité*. Gallimard.

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. (2006, septembre). *Briser les murs du silence et de l'indifférence* [Mémoire déposé à la Commission de la culture dans le cadre de la consultation publique « Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination »].

Saillant, F. et La Chance, M. (2012). *Récits collectifs et nouvelles écritures visuelles*. Presses de l'Université Laval.

Salton, H. T. (2013). The Little Prince, Race and the Five Planets of Racism. *Journal of Politics and Law*, 6 (2), 145-162.

Sékpona-Médjago, T. T. (2016). *Racisme et malaise dans l'humanité : Plaidoyer pour un monde sans violence*. L'Harmattan.

Sherif, M. et Sherif, C. W. (1969). *Social psychology*. Harper & Row; WorldCat.

Skea, W. H. (1993). The Canadian newspaper industry's portrayal of the Oka crisis. *Native Studies Review*, 9(1), 15-27.

Smith, L. T. (2001). *Decolonizing methodologies : research and indigenous peoples*. Zed books.

Taguieff, P.-A. (1987). La force du préjugé. *Essai sur le racisme et ses doubles*, 2, 57.

Tiana Razafindratsimba, D., Manai, B., Perocco, F., Rachedi, L. et Vatz-Laaroussi, M. (2021). *Visages du racisme contemporain. Les défis d'une approche interculturelle*. Espaces interculturels.

Tuyisenge, G. et Goldenberg, S. M. (2021). COVID-19, structural racism, and migrant health in Canada. *The Lancet*, 397(10275), 650-652.

Valaskakis, G. G. (2005). Les pensionnats indiens. Souvenir et réconciliation. *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, 101-125.

van Dijk, T. A. (1991). Discours de l'élite et racisme. *Cahiers de praxématique*, 17, 49-71.

<https://doi.org/10.4000/praxematique.3125>

Wesley-Esquimaux, C. C. et Smolewski, M. (2004). *Traumatisme historique et guérison autochtone*.

Fondation autochtone de guérison; WorldCat.

Wiewiora, M. (1998). *Le racisme, une introduction*. La Découverte; Cairn.info.

<https://doi.org/10.3917/dec.wievi.1998.01>

Wiewiora, M. (1991). *L'espace du racisme*. Seuil.

Wille, C., Reckinger, R., Kmec, S. et Hesse, M. (2015). *Spaces and identities in border regions : Politics—Media—Subjects*. Transcript Verlag; WorldCat.

<https://www.oapen.org/download?type=document&docid=1004719>

Wilson, C. C. et Gutiérrez, F. F. (1995). *Race, multiculturalism, and the media : From mass to class communication* (2nd ed). Sage publications.

Filmographie

Boulton, L. (réalisatrice). (1944). *People of the Potlatch* [film documentaire]. Office national du film du Canada.

Hughes, D. (producteur). (1967). *Pow Wow at Duck Lake* [film documentaire]. Office national du film du Canada.

Kunuk, Z. (réalisateur). (2001). *Atanarjuat: The Fast Runner* [film cinématographique]. Isuma Igloolik Productions.

Hopkins, Z. L. (réalisatrice), & Tailfeathers, E.-M. (réalisatrice). (2023). *Little Bird* [Série télévisée]. Crave, APTN lumi et Rezolution Pictures.

Proulx, M. (réalisateur). (1937). *En pays neufs* [film documentaire]. Ministère de la Colonisation et de l'Agriculture de la province de Québec.

Seitz, G. B. (réalisateur). (1925). *The Vanishing Indian* [film cinématographique]. Paramount Pictures.