

# **INHEEMSE HEROPLEIVING EN DEKOLONISATIE IN CANADA**

**HERBEVESTIGING VAN INHEEMSE TRADITIES EN DIRECTE  
LANDGERICHTE ACTIE IN DE 'IDLE NO MORE' BEWEGING**

Aantal woorden: 35 419

**Juliette Billiet**

Studentennummer: 01409698

Promotor: Prof. dr. Berber Bevernage

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad master in de geschiedenis

Academiejaar: 2017 - 2018

## **Voorwoord**

Graag wil ik mijn promotor prof. dr. Berber Bevernage bedanken voor de uitstekende begeleiding. Ook gaat mijn dank uit naar Thomas D. Jacobs en Eline Mestdagh voor de steeds boeiende gesprekken en wijze raad. Vervolgens wens ik ook mijn vrienden en in het bijzonder mijn zus te bedanken voor hun luisterend oor en nooit aflatende steun.

## **Verklaring i.v.m. auteursrecht**

De auteur en de promotor(en) geven de toelating deze studie als geheel voor consultatie beschikbaar te stellen voor persoonlijk gebruik. Elk ander gebruik valt onder de beperkingen van het auteursrecht, in het bijzonder met betrekking tot de verplichting de bron uitdrukkelijk te vermelden bij het aanhalen van gegevens uit deze studie.

## Inhoudsopgave

1. Inleiding	5
2. Inheemse problematieken en activisme	11
2.1. Het kolonisatieproces	11
2.2. De settler-koloniale structuur van Canada	15
2.3. Socio-economische, culturele en politieke situatie van de inheemse bevolking	19
2.4. Inheems activisme voor Idle No More	22
3. Strategieën tot inclusie van en verzoening met de inheemse bevolking	28
3.1. Multiculturalisme en politics of recognition	30
3.2. Economische ontwikkeling	37
3.3. Politics of reconciliation	41
4. Strategieën voor dekolonisatie en inheemse heropleving	47
4.1. 'Resurgent politics of recognition'	47
4.2. Directe actie en landgerichte praktijken	53
4.3. Ressentiment	59
4.4. Solidariteitsnetwerken	60
5. Aanleiding en verloop van de Idle No More beweging	68
6. Idle No More en de strategieën van dekolonisatie en inheemse heropleving	75
7.1. De rondedans revolutie als vorm van zelfbewust traditionalisme	75
7.2. Onafhankelijke media als vorm van inheemse zelf-affirmatie	78
7.3. Teach-ins en inheemse heropleving	80
7.4. De 'Journey of the Nishiyuu'	83
7.5. Landgerichte actie en 'third-space sovereignty'	85
7.6. Directe actie	88
7.7. Milieugerichte actie en duurzame alternatieven	91
7.8. Idle No More als prefiguratie politiek	94
7.9. Solidariteit	98
7. Conclusie	101
8. Bibliografie	104

## 1. Inleiding

In november 2012 ontstond in Canada een grass-roots verzetsbeweging van inheemse volkeren die zich onder de naam 'Idle No More' over het hele land en daarbuiten zou verspreiden. De beweging was begonnen als een verzetsactie van vier inheemse vrouwen uit Saskatchewan die protesteerden tegen een nieuwe wetgeving die in oktober van dat jaar geïntroduceerd werd door de Canadese regering. Bill C-45 zou maatregelen inhouden die de landen en wateren van inheemse volkeren in gevaar dreigden te brengen en was bovendien onderhandeld zonder enige consultatie van de inheemse volkeren zelf.<sup>1</sup> De vier vrouwen hadden een teach-in georganiseerd om inheemse gemeenschappen hierover in te lichten en hen aan te sporen het land en de wateren te beschermen. Naarmate meer en meer groepen hen hierin volgden, zouden de teach-ins echter onderdeel worden van een veel grotere en diverse beweging die ook veel diepgaandere problematieken en bezorgdheden van de inheemse bevolking met betrekking tot de dekolonisatie van de Canadese samenleving aankaarte.<sup>2</sup>

De verschillende acties van de Idle No More beweging werden in de Canadese media, vooral naar het einde toe, veelal afgedaan als gewelddadige of onverantwoorde vormen van verzet.<sup>3</sup> Onder de niet-inheemse bevolking van Canada is er dan ook nog een grote onwetendheid over over de problematieken waar inheemse volkeren mee kampen. Niettemin zette de Canadese samenleving zich de voorbije decennia in om de rechten en aanspraken van inheemse volkeren te accommoderen, de integratie van inheemse gemeenschappen in de Canadese economie te bevorderen en bijvoorbeeld een verzoeningsproces op te starten met (de nabestaanden van) de slachtoffers van het Residentieel Schoolsysteem.<sup>4</sup> Gezien het liberale, democratische en multiculturele karakter van de Canadese samenleving kan een verzetsbeweging als die van Idle No More en de oproep tot dekolonisatie dan op het eerste zicht ook vreemd lijken.<sup>5</sup> Om de beweegredenen en de verzetsacties van de inheemse Idle No More activisten beter te begrijpen, wil ik nagaan welke de problematieken van inheemse volkeren precies zijn, waarom de

---

<sup>1</sup> Terry Wotherspoon en John Hansen, "The 'Idle No More' movement: paradoxes of First Nations inclusion in the Canadian context," *Social Inclusion* 1, nr. 1 (2013): 23. Zie ook Fyre Jean Graveline, "Idle No More: enough is enough!" *Canadian Social Work Review/ Revue Canadienne de Service Social* 29, nr. 2 (2012): 293.

<sup>2</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," in *The winter we danced*, eds. (Winnipeg: ARP Books, 2014), 389-91.

<sup>3</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 32.

<sup>4</sup> Lorenzo Veracini, "Settler colonialism and decolonization," *Borderlands* 6, nr. 2 (2007): 2-4, geraadpleegd 8.11.2017, <http://borderlands.net.au/index.html>.

<sup>5</sup> Adam J. Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism: settler colonialism and the hybrid colonial state," *The American Indian Quarterly* 33, nr. 3 (2009): 347.

strategieën van de Canadese overheid om die problematieken tegemoet te komen ontoereikend worden geacht en op welke manier inheemse theoretici hierop antwoord proberen te bieden.

De Idle No More beweging is niet de eerste grootschalige verzetsbeweging die Canada gekend heeft en de problematieken die zij probeert aan te kaarten hebben dan ook een lange historische basis. Adam J. Barker beschrijft de beweging als een 'movement moment', omdat ze uiteindelijk slechts een moment belichaamt binnen een langere traditie van inheems verzet.<sup>6</sup> De concrete aanleidingen van die inheemse verzetsacties waren steeds anders, maar de bredere problematieken gaan steeds terug op een lange koloniale geschiedenis van onrechtmatige land-innames, assimilatie-strategieën en niet nagekomen beloften, waarvan de inheemse bevolking nog steeds de politieke, socio-economische en psychologisch-culturele gevolgen dragen.<sup>7</sup> De (oorzaken van de) problematieken van inheemse volkeren situeren zich echter niet uitsluitend in het verleden. Vele inheemse activisten en theoretici wijzen net op het hedendaagse karakter van vele koloniale structuren.<sup>8</sup> Bill C-45 bijvoorbeeld, is een bewijs van hoe de Canadese regering blijft inzetten op de onteigening van inheemse gemeenschappen en de rechten van inheemse gemeenschappen miskent. Meer nog, volgens Glen Coulthard is deze houding juist het funderend principe van de settler-koloniale structuur van Canada.<sup>9</sup> Zo schrijft ook Jeff Corntassel: "Despite Prime Minister Harper's assertions, that 'we' in Canada 'have no history of colonialism', contemporary colonialism continues to disrupt Indigenous relationships with their homelands, cultures and communities".<sup>10</sup> Om meer inzicht te krijgen in de kritieken en strategieën van inheemse dekolonisatie-activisten, geef ik in een eerste hoofdstuk een kort overzicht van de historische relaties tussen Canada en de inheemse bevolking, hoe die passen binnen de settler-koloniale structuur van Canada, welke problematieken inheemse groepen vandaag hierdoor nog steeds ervaren en hoe zij historisch gezien hiertegen actie ondernomen hebben.

In een tweede hoofdstuk ga ik vervolgens na waarom inheemse dekolonisatie theoretici zich kanten tegenover de strategieën van de Canadese overheid om de problematieken van inheemse volkeren tegemoet te komen. Algemeen genomen stellen deze theoretici dat de

---

<sup>6</sup> Adam J. Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty: reflections on Idle No More, Indigenous activism, and Canadian settler colonialism," *Globalizations* 12, nr. 1 (2015): 44.

<sup>7</sup> Mark Aquash, "First Nations in Canada: decolonization and self-determination," *In Education* 19, nr. 2 (2013): 125.

<sup>8</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 29.

<sup>9</sup> Glen Coulthard, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014): 10-11.

<sup>10</sup> Jeff Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): 88.

initiatieven van de Canadese regering om inheemse claims te erkennen, de integratie van hun economieën te bevorderen en een verzoeningsproces tot stand te brengen, een vorm van 'politics of distraction' zijn die de aandacht wegleiden van meer fundamentele dekolonisatiestrategieën en aldus de settler-koloniale structuur van Canada in stand houden.<sup>11</sup> Deze kritieken richten zich op de 'politics of recognition' en het model van de multiculturele samenleving; de strategie van economische ontwikkeling; en de 'politics of reconciliation'. Volgens Coulthard bijvoorbeeld, zijn de politics of recognition ontoereikend omdat de erkenning van inheemse culturele, politieke of socio-economische claims, steeds in het belang van de settler-staat zal gebeuren. Meer nog, inheemse volkeren zullen volgens hem na verloop van tijd hun claims aanpassen aan die belangen. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer ze economische ontwikkeling als de weg naar inheemse zelfdeterminatie gaan zien.<sup>12</sup> Ook deze strategie wordt afgewezen, ondermeer omdat die steunt op kapitalistische exploitatie, iets wat fundamenteel onverzoenbaar is met inheemse principes van duurzaamheid en respectvolle relaties met de natuur.<sup>13</sup> Een derde, meer recente strategie van de Canadese overheid is die van verzoening. Een kritiek die vaak op verzoeningsprocessen gegeven wordt, is dat die het onrecht in het verleden plaatsen, en op die manier de aandacht van het hedendaagse onrecht afwenden. De Canadese overheid hoeft op die manier ook meer fundamentele veranderingen, zoals de teruggave van land en de toekenning van inheemse autonomie, niet te ondergaan.<sup>14</sup>

De kritieken op bovenstaande strategieën vertrekken doorgaans niet vanuit bepaalde aspecten die ontbreken of aangepast zouden kunnen worden, maar wel vanuit het idee dat die op een meer fundamentele manier niet deugen. De vraag is dan welke alternatieven deze critici voor dergelijke politics of distraction voorstellen. Hier ga ik in een derde hoofdstuk op in. Een strategie die in zekere zin een tegengewicht moet bieden voor de politics of recognition, stelt dat inheemse groepen hun aandacht moeten richten op inheemse tradities en culturele praktijken in plaats van de oplossingen voor hun problemen bij de settler-staat te zoeken. Coulthard verwijst in dit geval naar een 'resurgent politics of recognition'.<sup>15</sup> Een tweede strategie richt zich op het ontwrachten van de koloniale structuren, en de politieke economie die daaraan ten grondslag ligt,

---

<sup>11</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 91.

<sup>12</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 37-40.

<sup>13</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 96.

<sup>14</sup> Zie onder andere Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 93-94; Coulthard, *Red skin, white masks*, 106-110; Leanne Simpson, *Dancing on our turtle's back*, (Winnipeg: ARP Books, 2011), 22. Taiaiake Alfred, *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom* (Peterborough: Broadview Press, 2005), 152.

<sup>15</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 23-24.

via directe, landgerichte acties. Volgens Barker werd de strijd van inheemse groepen in Noord-Amerika voor het merendeel van de twintigste eeuw via dergelijke acties gevoerd. Ze proberen de settler-koloniale ruimte te doorbreken door het terug claimen van een plaats of site.<sup>16</sup> Als derde (en daarmee samenhangend) wijst Coulthard op de mogelijkheid van inheemse volkeren om negatieve gevoelens van wrok en ressentiment op zo'n manier in te zetten, dat ze een bron vormen voor dergelijke vormen van direct verzet.<sup>17</sup> Aangezien de directe landgerichte acties vaak lokaal van aard zijn, wijst Coulthard ten slotte ook op de nood aan het bouwen van solidariteitsnetwerken. Als laatste ga ik in dit hoofdstuk dan ook na in welke mate en hoe inheemse of niet-inheemse groepen kunnen deelnemen aan dit verzet.<sup>18</sup>

In een laatste hoofdstuk ga ik ten slotte na in welke mate Idle No More deze strategieën belichaamde. Ik geef een kort overzicht van hoe de beweging tot stand kwam en evolueerde, om daarna enkele concrete momenten en eigenschappen van de bewegingen te toetsen aan de theorieën van inheemse activisten. Nu is het niet zo dat theoretici en activisten elkaar rechtstreeks inspireerden, maar enige (al dan niet onbewuste) wisselwerking valt ook niet uit te sluiten aangezien de meeste theoretici die ik bespreek ook actief deelnamen aan de beweging, bijvoorbeeld in teach-ins en onderwijsmomenten. Zonder te willen poneren dat enige acties op de ene of de andere manier *bedoeld* zijn, ga ik na of er enige overeenkomsten te vinden zijn tussen de vooropgestelde modellen en de concrete acties.

Vooraf vanaf de jaren 1960 en 1970 werd door inheemse theoretici een theoretische basis opgebouwd over de mogelijke wegen tot dekolonisatie, inheemse heropleving ('Indigenous resurgence') of inheemse zelfdeterminatie.<sup>19</sup> Recent zijn het vooral academici als Glen Coulthard, Jeff Corntassel en Taiaiake Alfred die dergelijke strategieën getheoretiseerd hebben. Naast academische werken, bestaat deze theoretische basis echter ook uit meer populaire werken en kortere teksten, van inheemse leiders of activisten. In het tijdschrift *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* dat naar aanleiding van Idle No More werd opgericht schrijven Aman Sium en Eric Ritskes dan ook dat dekolonisatie al langer getheoretiseerd (en beoefend) wordt in inheemse gemeenschappen. Ze spreken over inheemse gemeenschappen als 'plaatsen van dekolonisatie-theorie'.<sup>20</sup> Hoewel ik mij hoofdzakelijk op academische theoretici heb gefocust, heb

---

<sup>16</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 45.

<sup>17</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 112-115.

<sup>18</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 173.

<sup>19</sup> Ken S. Coates, *A global history of indigenous peoples: struggle and survival* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), 244.

<sup>20</sup> Aman Sium en Eric Ritskes, "Speaking truth to power: Indigenous storytelling as an act of living resistance," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2, nr. 1 (2013): II.



ik deze kloof tussen theoretici en activisten dus enigszins proberen te overbruggen, door de theorieën van dekolonisatie en inheemse heropleving, aan de praktijk van Idle No More te toetsen en ook de visie van de Idle No More activisten zelf aan bod te laten komen.

‘Dekolonisatie’ en ‘inheemse heropleving’ zijn heel brede termen, net als de term ‘inheemse bevolking’. Die inheemse bevolking bestaat uit heel veel verschillende groepen, die elk andere ervaringen hebben met het kolonialisme en op een andere manier in de Canadese samenleving staan. De bedoeling is dan ook geenszins om een volledig beeld te geven van hoe de inheemse bevolking *algemeen* tegenover politics of recognition, economische participatie en politics of reconciliation staan; wel wat de tegenstanders hierover te zeggen hebben. De theoretici die ik bespreek vormen dus geenszins een representatie van de standpunten van de hele inheemse bevolking, ik richt mij specifiek op die theoretici die zich tegen het Canadese beleid richten. Het is ook niet mijn bedoeling een oordeel te vellen over de besproken strategieën, ik wil enkel nagaan waarom die volgens inheemse theoretici niet goed zijn en welke alternatieven die theoretici daarvoor in de plaats bieden. In dat opzicht vertrek ik dus vanuit een *inheems* standpunt. Ook de momenten die ik uitkoos vormen geenszins een representatie van de gehele beweging. Die was daarvoor veel te breed en divers. Toch heb ik geprobeerd een breed spectrum aan momenten en karakteristieken van de Idle No More beweging te betrekken.

Om zicht te krijgen op de beweging zelf, maak ik voornamelijk gebruik van de vele (onafhankelijke) online communicatie en verslaggeving, die rond de beweging werd uitgegeven, alsook de meer mainstream media. Mijn analyse is dus gebaseerd op beschrijvingen van de evenementen en wat die deelnemers daar zelf over te zeggen hadden in de media. Hoewel die bronnen mogelijks een gekleurd beeld geven van de beweegredenen en impact van de acties, wil ik zelf in geenszins een oordeel vellen over de rechtvaardigheid van de acties of de impact ervan, maar alleen een analyse maken van hoe die acties staan in relatie tot de problematieken van inheemse groepen, de kritieken van inheemse theoretici op de verschillende Canadese strategieën van erkenning en verzoening en de alternatieven die zij daar zelf tegenoverstellen.

Ik probeer mij voor mijn analyse te beperken tot de inheemse volkeren binnen Canada, ook al reikte de beweging eigenlijk veel verder en identificeren veel inheemse activisten zich ook niet uitsluitend met de Canadese staat. Veel argumenten van inheemse volkeren baseren zich net op het feit dat zij volkeren zijn die de natiestaat voorafgaan, waardoor landsgrenzen voor hen weinig betekenisvol zijn.<sup>21</sup> In dat opzicht identificeren velen zich bijvoorbeeld meer met Turtle Island (de inheemse term voor het gebied van Noord-Amerika). Zo gaven ook veel inheemse groepen uit de Verenigde Staten (en daarbuiten) hun steun aan de Idle No More beweging of namen deel aan de verzetsacties. Op sommige momenten zullen de kritieken en voorstellen van inheemse

---

<sup>21</sup> James Frideres, “Aboriginal identity in the Canadian context,” *The Canadian Journal of Native Studies* 28, nr. 2 (2008): 324-25.

historici dan ook op dit bredere territorium van toepassing zijn. Ook de term 'inheems' is in zekere zin een arbitraire term. In het Engels worden verschillende termen gebruikt om naar de inheemse bevolking te verwijzen. 'Native' verwijst dan vooral naar de raciale en culturele eigenheid van de inheemse bevolking. 'Indian' is een legale term voor de inheemse bevolking in Noord-Amerika. 'Aboriginal' is een legale term voor de oorspronkelijke bevolking van Canada meer specifiek. 'Indigenous' wordt vooral in globale contexten gebruikt en verwijst naar de natuurlijke, tribale en traditionele eigenschappen van verschillende groepen. Ieder van bovengenoemde termen wordt vaak ook door de inheemse bevolking zelf gebruikt.<sup>22</sup> Geen van bovenstaande termen is dus perse foutief, maar om het overzicht te bewaren zal ik mij vooral tot 'inheems' beperken, ook omdat deze term losstaat van enige wettelijke bepalingen omtrent de inheemse bevolking, wat voor sommige groepen een punt van twist vormt.

---

<sup>22</sup> Taiaiake Alfred, *Peace, power, righteousness: an Indigenous manifesto* (Oxford: Oxford University Press, 1999), xxvi.

## 2. Inheemse problematieken en activisme

Om te begrijpen waar de Idle No More beweging over gaat, overloop ik kort hoe de relaties tussen de inheemse bevolking en de Canadese overheid zich in de totstandkoming van Canada hebben ontwikkeld. Een belangrijk onderdeel daarvan zijn de verschillende verdragen die gesloten werden tussen inheemse volkeren en de Canadese regering of de Kroon, aangezien die de kaart van Canada voor een groot deel getekend hebben, maar ook obligaties inhouden waaraan de Canadese regering vandaag nog steeds gebonden is. Vervolgens kijk ik op welke manier die geschiedenis verband houdt met de setter-koloniale structuur van Canada, welke problematieken de inheemse bevolking vandaag nog steeds ondervindt en hoe zij historisch gezien weerstand hebben geboden tegen het beleid van de Canadese regering.

### 2.1. Het kolonisatieproces

De vroegste relaties tussen de Europeanen en de inheemse bevolking in Noord-Amerika kenmerken zich door een gewelddadige confrontatie met en onderwerping van de inheemse bevolking: hun land werd ingenomen en via het onderwijs en religieuze ordes werd hen de Europese cultuur opgelegd. Mark Aquash benadrukt echter dat in de zestiende en zeventiende eeuw de Europeanen nog met weinig waren vergeleken met de inheemse bevolking en de eerste contacten tussen Europeanen en de inheemse bevolking van Noord-Amerika ook soms op een vreedzame manier verliepen. Zo waren ze afhankelijk van hun kennis en vaardigheden om te kunnen overleven in de nieuwe omgeving en was er ook op economisch vlak samenwerking tussen de Europeanen en de inheemse bevolking, bijvoorbeeld op vlak van de bonthandel.<sup>23</sup>

Relaties tussen de Europeanen en de inheemse bevolking kenmerkten zich vanaf het begin ook door diplomatieke onderhandelingen. Afspraken tussen de inheemse bevolking en de kolonistoren werden vanaf het vroegste contact in verdragen vastgelegd.<sup>24</sup> Vooral op militair vlak speelden de inheemse groepen een belangrijke rol als bondgenoten van de Franse en Britse koloniale machten. De Iroquois Confederatie bijvoorbeeld was voor lange tijd een belangrijke bondgenoot van de Britten (dit bondgenootschap was ook voor hen van belang om de controle over de bonthandel te behouden) en zij zouden op een bepaald moment ook hun landen aan de Britten verkopen in ruil voor bescherming en het recht om er te blijven jagen en vissen. Tussen 1725 en 1779 vergrootten de Britten hun invloed in het latere Canada, door een hele reeks

---

<sup>23</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 122-24.

<sup>24</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 3, geraadpleegd op 4.4.2018, [https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/ap\\_htmc\\_treatliv\\_1314921040169\\_eng.pdf](https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/ap_htmc_treatliv_1314921040169_eng.pdf).

verdragen te sluiten met inheemse stammen zoals de Mi'kmaq en de Maliseet, in ruil voor een garantie op vrede, goede handelscondities en religieuze vrijheid. Deze verdragen hielden nog geen landconcessies in. In 1755 creëerden de Britten ook het Indian Department, dat er op gericht was hun allianties met de Iroquois Confederatie verder te versterken. Het is vooral in de Zevenjarige Oorlog (1756-1763) dat militaire allianties met de Franse of Britse regimes een belangrijke rol speelden. Na die oorlog kwam er een einde aan de meeste allianties van inheemse groepen met de Fransen (die ook Québec en Montréal hadden verloren) en kon het Indian Department via verschillende militaire en diplomatieke missies min of meer vreedevolle relaties vestigen met verschillende inheemse stammen. In 1763 werd toen de Royal Proclamation afgekondigd om de administratie van de kolonies te regelen en de expansie van andere kolonies in inheems gebied tegen te gaan. Al het land ten westen van de Appalachen werd 'Indian Territories' waar geen vestiging of handel kon plaatsvinden zonder toelating van de Indian Department. Zo werd het Indian Department het voornaamste contactpunt tussen inheemse groepen en de kolonies en vormde de proclamatie een eerste soort publieke erkenning van inheemse rechten op land en eigendom.<sup>25</sup>

Het uitbreken van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsoorlog en de uiteindelijke onafhankelijkheid van de Verenigde Staten zou een nieuwe belangrijke stap zijn in de relaties tussen de inheemse bevolking en de Britten. Na die oorlog vluchtten zo'n 30 000 Britse loyalisten naar de resterende Britse kolonies in het noorden, waar zij beroep deden op de koloniale autoriteiten om nieuw land te vragen. Om die reden werden een aantal verdragen gesloten met de inheemse bevolking die vestigingen langs de Saint Lawrence rivier en de Grote Meren ('Upper Canada') mogelijk maakten. Ook inheemse groepen die aan de kant van de Britten hadden gevochten, zoals de Iroquois Confederatie, vluchtten naar het noorden. Als soort compensatie werden voor hen twee reservaten voorzien.<sup>26</sup>

Uit vrees voor een nieuwe oorlog met de Verenigde Staten probeerde Indian Department in de volgende jaren de allianties met de inheemse bevolking te onderhouden, door landverdragen te sluiten, de inheemse landen te beschermen alsook geschenken en wapens te voorzien.<sup>27</sup> In de Oorlog van 1812 uiteindelijk, boden de Britten meer bepaald steun aan inheemse groepen in het Noordwestteritorium om er verdere expansie van de Amerikanen tegen te gaan. Ze beloofden de indiaanse stammen er ook een neutrale inheemse staat. De Oorlog van 1812 werd uiteindelijk met het verdrag van Gent beslecht, waarbij de Britten hun aanspraken op het gebied en hun eis

---

<sup>25</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 4.

<sup>26</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 5.

<sup>27</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 5.

voor een neutraal indiaanse staat moesten laten vallen.<sup>28</sup> Aquash benadrukt hoe de Oorlog van 1812 een cruciaal moment was in de geschiedenis van de inheemse bevolking. Met het einde van de oorlog werden de relatief vredevolle relaties die de eerste contacten tussen de Europeanen en de inheemse bevolking hadden gekenmerkt verlaten en ingeruild voor een assimilatie politiek die de inheemse kennis en cultuur moest vervangen door Europese waarden. Het Indian Department werd de voornaamste draaischijf van deze politiek.<sup>29</sup> Via wetgeving werden bepaalde culturele praktijken als publieke bijeenkomsten of rituelen illegaal gemaakt, maar belangrijk ook is dat door de voortdurende onderdrukking de inheemse bevolking op de duur zelf hun traditionele levenswijzen en cultuur als minderwaardig gingen zien.<sup>30</sup> Na de Oorlog van 1812, schrijft Aquash, nam Canada ook de positie van de Britten als kolonisator van de inheemse volkeren over.<sup>31</sup> Het voerde een expansief en imperialistisch beleid dat in de eerste plaats gericht was op controle van de inheemse bevolking, hun land en hun bronnen. Met het einde van het conflict kwam ook een einde aan de militaire rol van inheemse groepen als bondgenoten van de Britten en verloor de inheemse bevolking elke hoop op soevereiniteit of een eigen thuisland. De verdragen die de Canadese regering nu sloot met de inheemse bevolking waren voornamelijk gericht op het verwerven van land.<sup>32</sup> Het hele gebied van Upper Canada werd uiteindelijk via zo'n 35 landverdragen, die gewoonlijk op relatief kleine stukken land betrekking hadden, ontsloten. Ze waren vaak problematisch omwille van de vage beschrijvingen, ontbrekende handtekeningen en verwarring rond de desbetreffende grenzen. Twee belangrijke verdragen, de Robinson Treaties die in de jaren 1850 met de Ojibwa onderhandeld werden, vielen buiten dit patroon en zouden het voorbeeld vormen voor de latere Numbered Treaties. Via de Robinson Treaties werden de gebieden aan de noordkust van Lake Superior en Lake Huron afgestaan aan de Britse Kroon in ruil voor reservaten en een blijvend recht om te jagen en vissen op de (onbezette) gebieden.<sup>33</sup> Aan de Westkust sloot de Hudson Bay Company in die periode veertien verdragen met verschillende inheemse gemeenschappen rond Vancouver Island. Ook deze verdragen hielden landconcessies in, in ruil voor geldsommen, producten en het recht om te

---

<sup>28</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 124. Het Noordwestterritorium was een Amerikaans gebied, gevormd na de onafhankelijkheidsoorlog dat uit de huidige staten van Ohio, Indiana, Illinois, Michigan en Wisconsin bestond.

<sup>29</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 124-25.

<sup>30</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 127-28.

<sup>31</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 127.

<sup>32</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 134.

<sup>33</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 6.

blijven jagen en vissen in die gebieden.<sup>34</sup> Het dominion Canada (dat in 1867 gecreëerd werd) verwierf in 1870 uiteindelijk volledige controle over het nieuwe 'Northwest Territories', zeer tegen de wil van de lokale inheemse (en Métis) bevolking die niet bij de onderhandeling betrokken werden of hun toestemming gegeven hadden. Om hun soevereiniteit over de Northwest Territories mogelijk te maken, verdere conflicten met de inheemse bevolking te vermijden en verdere expansie van de Verenigde Staten tegen te staan, moest Canada het vraagstuk over inheems grondbezit oplossen. De toestand van de inheemse groepen was in die periode sterk verslechterd en veel inheemse leiders zochten steun bij de federale regering om hun gemeenschappen te helpen en hun economische transitie mogelijk te maken. Tussen 1871 en 1921 werden uiteindelijk elf verdragen gesloten die bekend staan als de 'Numbered Treaties'. Deze verdragen hielden gezamenlijke landconcessies in van een groot aantal inheemse stammen. Samen verzekerden ze de aanspraken van de Britse kroon op bijna de helft van het huidige Canadese grondgebied. In ruil voorzag de Canadese regering betalingen, specifieke toegewezen landen, jacht- en visrechten op onbezette delen, scholen, landbouwwerktuigen en vee, ammunitie en andere zaken.<sup>35</sup> De verschillende obligaties uit die verdragen moesten instaan voor de gezondheid, het onderwijs en het welzijn van de inheemse groepen en zijn ook nog steeds bindend. Toch deed de Canadese regering weinig tot niets om de onderliggende intenties van de verdragen tegemoet te komen.<sup>36</sup> Volgens Pamela Palmater was de totstandkoming van Canada slechts mogelijk door het onderhandelen van verdragen tussen de Kroon en inheemse naties. Het probleem is dat de kern van de meeste van die verdragen (het vreedevol samenleven en het delen van de rijkdom van het land) nooit werd nageleefd.<sup>37</sup>

Sinds de creatie van het dominion Canada was de federale regering van Canada bevoegd voor 'Indians and Lands reserved for Indians'. Op die manier werd een nationaal beleid met betrekking tot de inheemse bevolking mogelijk. De vele bestaande (lokale) regels met betrekking tot de inheemse bevolking werden tussen 1868 en 1876 geïncorporeerd en geconsolideerd in de Indian Act. Deze wetgeving en haar vele amendementen reguleerde zo wat alle aspecten van het inheemse leven: lidmaatschap en bestuur van inheemse stammen, beheer van inheems land en bronnen, toegang tot alcoholisch dranken, enzovoort. De Indian Act gaf ook het Departement van Indian Affairs een grotere bevoegdheid om in al deze zaken te interveniëren. Het onderliggend

---

<sup>34</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 6.

<sup>35</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 7-8. De inheemse bevolking in de Northwest Territories zou uiteindelijk ook revolteren tegen de Canadese regering, een conflict dat uiteindelijk met de creatie van de provincie Manitoba opgelost werd.

<sup>36</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 125-26.

<sup>37</sup> Pamela Palmater, "Why are we idle no more?" in *The winter we danced*, The Kino-nda-niimi Collective (eds), 37.

principe van de Indian Act was de assimilatie en civilisatie van de inheemse bevolking.<sup>38</sup> De traditionele praktijken van de inheemse bevolking op vlak van religie, onderwijs, jurisdictie of politiek bestuur werden door de Indian Act als inferieur gezien en over het algemeen vervangen door hun westerse varianten. De enkele aspecten van de inheemse cultuur die overbleven werden hoogstens getolereerd of op stereotype manieren gepromoot in bijvoorbeeld sport- of onderwijsinstituties.<sup>39</sup> Assimilatie werd in grote mate ook via het onderwijs bewerkstelligd. Al vanaf 1846 was er in Upper Canada een officiële ambtenaar voor onderwijs die een netwerk van scholen begon uit te bouwen, waar kinderen van inheemse families vaak ongewild of noodgedwongen naar toe werden gebracht. Het onderwijs werd er vaak gevoerd onder religieus toezicht en was gericht op het bijbrengen van Europese waarden. Dit systeem evolueerde tot wat we vandaag kennen als het Residentieel Schoolsysteem.<sup>40</sup>

## 2.2. De settler-koloniale structuur van Canada

Over het algemeen gaat men er van uit dat het tijdperk van kolonialisme eindigde rond het einde van de negentiende en het midden van de twintigste eeuw, wanneer de voormalige Britse kolonies zoals Canada, Nieuw-Zeeland en Australië onafhankelijk werden. In werkelijkheid bleven in die landen echter heel wat koloniale structuren voortbestaan en bleven inheemse groepen in essentie onder koloniaal gezag.<sup>41</sup>

Lorenzo Veracini benadrukt in dit opzicht dat dekolonisatie van een settler-koloniale structuur twee momenten vereist: een moment waarbij de settlers onafhankelijkheid verkrijgen ten opzichte van het moederland, maar ook moment van inheemse zelfdeterminatie. Hij merkt op dat wanneer settler-staten onafhankelijk werden ten opzichte van hun moederland, de interne kolonisering ten opzichte van de inheemse bevolking vaak nog toenam.<sup>42</sup> Zo schrijft ook Aquash dat Canada, na de Oorlog van 1812, nu de kolonisator van de inheemse volkeren werd (in plaats van de Britten) en dat met de creatie van het dominion Canada in 1867, de culturele assimilatie

---

<sup>38</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 7-8. Een belangrijk strategie was bijvoorbeeld die van 'enfranchisement', waarbij die mensen die bijvoorbeeld een hoger diploma hadden gekregen of een bepaald beroep uitoefenden automatisch stemrecht kregen en hun status als Indiaan verloren. Aquash, "First Nations in Canada," 127.

<sup>39</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 129.

<sup>40</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 125.

<sup>41</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 29.

<sup>42</sup> Veracini, "Settler colonialism and decolonization," 4-5.

van inheemse volkeren zelfs nog toe nam. Via het sluiten van verdragen breidde de Canadese staat zich steeds verder uit in inheems gebied.<sup>43</sup>

Het unieke aan settler-kolonialisme (in tegenstelling tot andere vormen van kolonialisme) is volgens Eve Tuck en K. Wayne Yang dat settlers de intentie hebben een nieuw thuis te creëren op het land waar ze naartoe reizen en daarvoor de plaatselijke bevolking moeten uitwissen.<sup>44</sup> Patrick Wolfe spreekt over twee zijden van het settler-kolonialisme: een 'negatieve' zijde, waarbij men de inheemse bevolking probeert te elimineren en een 'positieve' zijde, waarbij men op hun land een nieuwe koloniale samenleving probeert op te bouwen. Het aspect van eliminatie is hierbij geen eenmalige gebeurtenis, maar heeft een langdurig en structureel karakter: het is het organiserend principe van settler-koloniale staten. Het verkrijgen, behouden en verzekeren van land vormt hierbij de belangrijkste motivatie.<sup>45</sup> De aanwezigheid van inheemse groepen, meer specifiek hun collectieve bezit van land, weerspiegelt in de ogen van de settler-samenleving dan een soort permanentie en dus een onzekerheid of bedreiging voor de opbouw van de nieuwe koloniale samenleving. Om die reden moeten zij 'geëlimineerd' worden.<sup>46</sup>

Ook volgens Coulthard moet de settler-koloniale macht, via een set aan hiërarchische relaties, de toegang tot het land en de bronnen verzekeren. Het land vormt volgens hem echter niet alleen de basis voor de koloniale staatsformatie, maar ook voor kapitalistische ontwikkeling.<sup>47</sup> Ook volgens hem is het settler-koloniale project in essentie een proces van primitieve accumulatie, maar dan een waarbij onteigening, in plaats van proletarisering, het belangrijkste structurerend principe is. Het proces van primitieve accumulatie, zoals Marx het beschreef, beperkt zich volgens Coulthard ook niet tot een specifieke periode (waarin de overgang van niet-kapitalistische levensvormen naar kapitalistische levensvormen werd gemaakt), maar blijft een aanhoudende rol spelen in de reproductie van de koloniale en kapitalistische relaties.<sup>48</sup> Zo schrijft ook Wolfe dat het settler-koloniale project, als een proces van primitieve accumulatie, steeds

---

<sup>43</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 127.

<sup>44</sup> Eve Tuck en K. Wayne Yang, "Decolonization is not a metaphor," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): 5-6.

<sup>45</sup> Patrick Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native," *Journal of Genocide Research* 8, nr. 4 (2006): 387-88.

<sup>46</sup> Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native," 395-97.

<sup>47</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 6-7.

<sup>48</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 7-10. Proletarisering wijst dan op de vorming van een arbeidersklasse die niet langer over de productiemiddelen of productiewijzen beschikten als in de niet-kapitalistische samenleving, maar voor hun onderhoud afhankelijk waren van loonarbeid.



meer land nodig heeft.<sup>49</sup> De bouw van de Canadese staat en de koloniaal-kapitalistische ontwikkeling was in de eerste plaats gebaseerd op een reproductie van de settler-bevolking en hun expansie in inheems land. In de politieke en economische ontwikkeling van de Canadese staat werd inheemse arbeid minder essentieel geacht. In die zin is de onteigening van inheemse gemeenschappen, niet proletarisering, het dominante proces dat de relatie tussen inheemse volkeren en de Canadese staat vormgeeft.<sup>50</sup>

Wolfe benadrukt dat dergelijke onteigening niet altijd op een gewelddadige manier moest gebeuren. Met het verdwijnen van de frontier legde de Canadese staat zich volgens hem meer en meer toe op assimilatie-strategieën om inheemse gemeenschappen te elimineren. De bedoeling was de inheemse bevolking uit te wissen door zich op individuen te richten en die los te maken van hun gemeenschap of stam en in de settler-koloniale samenleving op te nemen. De eliminatie keerde zich in dat opzicht inwaarts.<sup>51</sup> Zeker in het huidige Canada probeert de staat haar territorium veilig te stellen door koloniale acties op socio-cultureel en psychologisch niveau, eerder dan via fysieke eliminatie, stelt Barker.<sup>52</sup> Tuck en Yang maken een onderscheid tussen extern en intern kolonialisme. Extern kolonialisme wijst op de onteigening van (delen van) de inheemse wereld, door bijvoorbeeld militair kolonialisme, waarbij de settlers uiteindelijk de plaats innemen van de oorspronkelijke wereld. Intern kolonialisme wijst dan weer op het biopolitieke en geopolitieke beheer van de mensen, het land, de flora en fauna binnen de grenzen van de nieuwe staat. Het gezag van de staat en de controle over de inheemse bevolking wordt volgens hen via verschillende instanties, zoals het gevangeniswezen of het schoolsysteem, uitgeoefend.<sup>53</sup> Dergelijke instanties leveren volgens Aquash de inheemse bevolking helemaal geen voordelen op, in tegendeel juist, ze worden hen opgedrongen en maken hen nog meer afhankelijk van de staat. Op die manier wordt volgens hem met een minimale inspanning een grote controle uitgeoefend op een steeds groter deel van de inheemse bevolking.<sup>54</sup>

Belangrijk ook is dat eliminatie niet alleen gestuurd wordt door een formele macht die van de staat uitgaat, maar ook sterk steunt op een meer informeel socio-cultureel discours dat inheemse

---

<sup>49</sup> Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native," 395.

<sup>50</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 12-13.

<sup>51</sup> Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native," 398-99. De impact van assimilatie op het vermogen van een volk om te overleven is volgens Wolfe minstens even fundamenteel als de fysieke uitschakeling van de inheemse bevolking, hij spreekt daarom van een culturele genocide.

<sup>52</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 325-27.

<sup>53</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 4-5.

<sup>54</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 129. Aquash verwijst in dit opzicht ook naar Foucault's model van het panopticum.

claims tot het land probeert uit te wissen.<sup>55</sup> Eva Mackey spreekt in dat geval over 'settler structures of feeling', een begrip dat ze leent van Mark Rifkin.<sup>56</sup> Deze settler structures of feeling vertrekken vanuit bepaalde fantasieën over het bezit of het recht op land. Dergelijke fantasieën bieden een soort gevoel van zekerheid en ondersteunen een bredere cultuur van 'settled expectations of certainty'. Ze evolueerden doorheen de jaren tot aanspraken op het land die als vanzelfsprekend worden gezien (ze zijn als het ware 'genaturaliseerd') en vervolgens ook via wetgeving en via de rechtspraak gematerialiseerd werden.<sup>57</sup> Het is vanuit de gevoelens van (on)zekerheid en aangemoedigd door de privileges die ze daarvoor ontvangen van de gevestigde orde, dat settlers er dus voor kiezen om deel te nemen aan de uitbouw van de settler-koloniale staat en aan de systemen van controle. Ook bepaalde mythes versterken de onwetendheid en rechtvaardigen de participatie van settlers in het instandhouden van de zogenaamde 'society of control'. Een zo'n mythe is dat deze samenleving zogezegd vrede en orde voorziet, hoewel dit beeld uiteindelijk slechts een motivatie of dekmantel vormt voor het uitbreiden van haar controle.<sup>58</sup> Een andere, gelijkaardige, mythe is het beeld van een welwillend Canada dat steeds vredevolle relaties heeft onderhouden met de inheemse bevolking, in tegenstelling tot de vele indiaanse oorlogen die Amerika voerde tegen inheemse groepen.<sup>59</sup> Tuck en Yang spreken ook van 'settler moves to innocence', het zijn manieren voor de settler om zich van zijn schuldgevoel of verantwoordelijkheid omtrent de eliminatie en assimilatie van inheemse volkeren te ontdoen zonder echt land of privileges terug te schenken of andere fundamentele veranderingen te moeten ondergaan. Een veelvoorkomende 'move to innocence' of mythe waarmee settlers hun

---

<sup>55</sup> Barker, "A direct act of resurgence," 44.

<sup>56</sup> Eva Mackey, "Unsettling expectations: (un)certainly, settler states of feeling, law, and decolonization," *Canadian Journal of Law and Society* 29, nr. 2 (2014): 236-38. Mackey merkt op hoe de bezorgdheid over die zekerheid samen evolueerde met de uitbreiding van de erkenning en bescherming van inheemse rechten sinds de jaren 1970.

<sup>57</sup> Mackey, "Unsettling expectations," 241-43. Die moeten dergelijke aanspraken rechtvaardigen en de ultieme soevereiniteit over het land bij de Kroon of de staat leggen. Ze beroepen zich daarbij vaak op de 'doctrine of discovery' of de 'terra nullius doctrine'

<sup>58</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 344-47. Zie ook de 'peace-maker myth' zoals beschreven in Paulette Regan, "Unsettling the settler within: Canada's peacemaker myth, reconciliation, and transformative pathways to decolonization" (Ph.D. diss., University of Victoria, 2006).

<sup>59</sup> Adam Gary Lewis, "Imagining autonomy on stolen land: settler colonialism, anarchism and the possibilities of decolonization?" *Settler Colonial Studies* 7, nr. 4 (2017): 479.

onschuld proberen te bewijzen is bijvoorbeeld het recupereren van 'indigeneity' of 'playing Indian'.<sup>60</sup> Hier ga ik verder nog op in.

### 2.3. Socio-economische, culturele en politieke situatie van de inheemse bevolking

Sinds het begin van het kolonisatieproces opereerden inheemse volkeren als autonome naties die op een onafhankelijke manier verdragen sloten met de Europese kolonisten. Naarmate het kolonisatieproces vorderde echter, verloren inheemse volkeren niet alleen hun politieke autonomie, ze verloren ook hun rechten op land en werden op cultureel vlak onderdrukt of geassimileerd. De militaire inname van inheems land, het sluiten van verdragen en wetgeving als de Indian Act hebben allen tezamen gezorgd voor de sociaal-economische, culturele en politieke onderdrukking van de inheemse bevolking.<sup>61</sup>

Door het niet nalaten van de beloften in verdragen verloren heel wat inheemse groepen hun recht op hun land en de bronnen. Deels om die reden behoort de inheemse bevolking vandaag tot de meest kansarme groepen in Canada. Het armoedecijfer van de inheemse bevolking, in het bijzonder van zij die in reservaten leven, ligt sterk boven dat van het Canadese gemiddelde.<sup>62</sup> Niet alleen op vlak van inkomen, maar ook qua gezondheid, levensverwachting en tewerkstelling, schrijft Palmater, staat de inheemse bevolking helemaal onderdaan de socio-economische ladder. De inheemse bevolking is dan ook onderhevig aan doelmatige en chronische onderfinanciering van basisvoorzieningen als water, sanitaire voorzieningen, huisvesting en onderwijs.<sup>63</sup> Terry Wotherspoon en John Hansen benadrukken dat naast het beleid van de regering echter ook de structurele discriminatie ten opzichte van de inheemse bevolking voor de diens sociale exclusie heeft gezorgd. De inheemse bevolking wordt vaak nog steeds als minderwaardig of zelfs crimineel voorgesteld en wordt daardoor gediscrimineerd in bijvoorbeeld de arbeidsmarkt of de woningmarkt. Ook in het rechtssysteem speelt dergelijke discriminatie nog steeds een grote rol, wat blijkt uit een overrepresentatie van de inheemse bevolking in gevangnissen. Gelijkaardige problemen zijn er ook met betrekking tot het onderwijs waar de uitval van inheemse leerlingen veel groter is dan die van de niet-inheemse bevolking. Dit hoge uitvalcijfer is volgens Wotherspoon en Hansen te wijten aan het onderwijssysteem dat historisch

---

<sup>60</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 9-10. Het concept 'moves to innocence' is gebaseerd op Janet Mawhinney, "'Giving up the ghost': disrupting the (re)production of white privilege in anti-racist pedagogy and organizational change," (masterproef, Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto, 1998), 17.

<sup>61</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 125.

<sup>62</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement: 23.

<sup>63</sup> Palmater, "Why are we idle no more?," 39.

gezien gebruikt werd om de inheemse bevolking te assimileren en de inheemse cultuur te onderdrukken, en dat ook nu nog weinig aandacht heeft voor de inheemse talen en cultuur of die als minderwaardig behandelt. Inheemse jongeren hebben daarom vaak weinig voeling met de onderwerpen die op school behandeld worden in relatie tot hun praktische alledaagse leven.<sup>64</sup>

Het kolonisatieproces heeft ook een blijvende psychologisch-culturele impact gehad op de inheemse bevolking. Doorheen het kolonisatieproces werden sociale, culturele, religieuze, politieke en economische instituties van de inheemse bevolking vervangen door Euro-Canadese instituties. Het leed dat door die nieuwe koloniale instituties veroorzaakt werd had vaak een impact op verschillende opeenvolgende generaties.<sup>65</sup> De slachtoffers van het Residentieel Schoolstelsel bijvoorbeeld werden niet alleen geconfronteerd met het verlies van hun taal, cultuur of spiritualiteit en de breuk met hun families, maar ervoeren ook vaak schuld- en schaamtegevoelens alsook gevoelens van angst en eenzaamheid.<sup>66</sup> Het assimilatieproces heeft er dan ook voor gezorgd dat veel inheemse groepen zich door hun historische, culturele en sociale achtergrond minderwaardig voelen of een laag zelfbeeld ervaren.<sup>67</sup> Bij velen leidde dat tot een toenemend drank- en drugsgebruik, geweldpleging of zelfs zelfmoord, wat zijn weerslag heeft op de families en gemeenschappen.<sup>68</sup> Ook de verdwijning van bijna zeshonderd vrouwen de voorbije drie decennia wordt rechtstreeks in verband gebracht met de problematische situaties waarin vele inheemse gezinnen zich bevonden in de nasleep van het schoolstelsel. Dit en het onvermogen van de regering en politiediensten om voldoende bescherming te bieden voor de inheemse vrouwen, maakt deze groep extra kwetsbaar voor geweld.<sup>69</sup> Het wegvallen van heel wat inheemse gemeenschaps- en familiestructuren maakt ook dat de nieuwe generatie inheemse jongeren, die vaak zonder die structuren is opgegroeid, meer moeilijkheden ervaren om hun identiteit een plaats te geven. Sommigen gaven volgens Frideres om die reden hun inheemse

---

<sup>64</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 30-32.

<sup>65</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 318-19. In die zin kunnen we volgens Frideres ook van een historisch trauma spreken.

<sup>66</sup> Rosemary L. Nagy en Emily Gillespie, "Representing reconciliation: a news frame analysis of print media coverage of Indian residential schools," *Transitional Justice Review* 1, nr. 3 (2015), 4.

<sup>67</sup> Aquash, "First Nations in Canada," 130.

<sup>68</sup> Nagy en Gillespie, "Representing reconciliation," 4.

<sup>69</sup> Beverly Jacobs en Andrea J. Williams, "Legacy of residential schools: missing and murdered aboriginal women," in *From truth to reconciliation: transforming the legacy of residential schools*, eds. Marlene Brant Castellano, Linda Archibald en Mike Degagné (Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2008), 121-29.

identiteit op.<sup>70</sup> De mogelijkheid van inheemse gemeenschappen om hun inheemse (culturele) identiteit uit te bouwen en zich bijvoorbeeld opnieuw te verbinden met het land, blijft dan ook steeds afhankelijk van hun socio-economische situatie. Die groepen die zich in de eerste plaats zorgen moeten maken over het overleven, zullen die identiteit doorgaans als iets secundair zien.<sup>71</sup>

Ten slotte heeft het kolonisatieproces ook een blijvende impact gehad op de politieke situatie van de inheemse bevolking. Officieel erkent Canada drie grote inheemse bevolkingscategorieën: de First Nations, de Métis en de Inuit. Deze categorieën zijn gegroeid uit de verschillende Canadese wettelijke en constitutionele kaders die bepalen wie 'Indian status' heeft. Elk van die wetgevingen erkennen ook enige vorm van soevereiniteit en schetsen de verschillende rechten en verantwoordelijkheden van die groepen met 'Indian status'. Het problematische is dat er achter al die wettelijke definities heel wat onduidelijkheden en tegenstrijdigheden schuilen.<sup>72</sup> Een twistpunt is bijvoorbeeld dat die drie brede categorieën de vele verschillende naties, tradities en subgroepen binnen de inheemse bevolking verhullen.<sup>73</sup> Inheemse groepen ontleen hun identiteit voornamelijk aan hun lokale gemeenschappen of culturen die vaak gebonden zijn aan een specifieke plaats met dewelke ze een specifieke historische connectie hebben. Op die manier zijn er meerdere inheemse identiteiten met bijvoorbeeld verschillende culturele praktijken of politieke opvattingen. Velen identificeren zich ook uitsluitend met die inheemse achtergrond en zien zichzelf als een onafhankelijk volk dat los staat en voorafgaat aan enig lidmaatschap of burgerschap in de moderne natiestaat. De verschillende Canadese wettelijke en constitutionele kaders die bepalen wie Indian status heeft zijn in dat opzicht nogal problematisch, ook omdat die wetgeving het recht wegneemt van inheemse groepen om zelf de politieke orde, de instituties en de wetten waarvan ze deel uitmaken en mee bestuurd worden vorm te geven, en inheemse groepen op die manier hun politieke autonomie verliezen.<sup>74</sup> Wetgeving als de Indian Act werd

---

<sup>70</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 325-27. Toch zijn er volgens hem ook velen die nieuwe manieren vonden om hun identiteit uit te drukken, vaak op een meer individuele manier. Dat men nu opnieuw uitdrukking kan geven aan een inheemse identiteit komt volgens hem omdat de gevolgen die historisch gezien aan zo'n identiteit verbonden waren veel kleiner zijn geworden en de voordelen die zo'n identiteit opbrengt in zekere zin opnieuw groter zijn geworden. Hoewel er nog steeds discriminatie plaatsvindt, is er over het algemeen een bredere waardering voor de inheemse cultuur in de bredere samenleving.

<sup>71</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 336.

<sup>72</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 24. De verschillende wettelijke kaders betreffen verdragen met de Britse kroon, de Indian Act, de Constitution Act, de Charter of Rights and Freedoms en meer recent de comprehensive claim agreements, ook wel 'modern treaties' genoemd.

<sup>73</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 314.

<sup>74</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 324-25.

ontwikkeld zonder enige consultatie of input van de inheemse bevolking zelf. De verschillende bestuursmodellen die onder de Indian Act gecreëerd werden en de inheemse bevolking werden opgelegd, zoals tribaal bestuur en de 'band structures', houden dan ook weinig rekening of conflicteren zelfs met de oudere bestuurstradities van die groepen.<sup>75</sup>

#### 2.4. Inheems activisme voor Idle No More

De opkomst van inheemse activisme wordt meestal in de periode na de Tweede Wereldoorlog gesitueerd. Vanaf die periode ontstond een bredere waardering voor mensenrechten in het algemeen en de rechten van etnische minderheden meer specifiek, waardoor ook de eisen en protesten van inheemse organisaties meer en meer gehoord werden.<sup>76</sup> Zo werd in 1946 in Canada, naar aanleiding van de deelname van inheemse groepen in de oorlog, een parlementaire commissie opgericht waarin inheemse leiders en ouderen het parlement voor het eerst direct konden aanspreken, zonder tussenkomst van het Departement van Indian Affairs. Zij uitten vooral hun sterke afkeer voor het assimilatie beleid en hun verlangen om zelf te beslissen over zaken als lidmaatschap of landbeheer. Op basis van de aanbevelingen van de commissie werden uiteindelijk een reeks amendementen aan de Indian Act toegevoegd, maar de Indian Act zelf werd niet ontmanteld.<sup>77</sup>

Inheemse organisaties waren echter al sinds het begin van de 20ste eeuw een algemeen gegeven. Frideres benadrukt dat inheemse groepen altijd op zichzelf waren aangewezen en de nodige culturele middelen gecreëerd hebben om te overleven in en weerstand te bieden tegen de Canadese samenleving. Vanaf de jaren 1960 en 1970 gingen die organisaties hun activiteiten echter steeds meer uitbreiden. Ze richtten bijvoorbeeld verschillende onderwijscentra en programma's op die kennis van de taal en de tradities bij de inheemse jeugd moesten stimuleren en een heropleving van de inheemse cultuur mogelijk maakten. Volgens sommigen kunnen we daarom spreken van een inheemse renaissance. Deze inheemse heropleving werd niet alleen gestuurd door inheemse leiders, maar steunde ook op een algemene toegenomen interesse voor en bewustzijn over het inheemse erfgoed, de inheemse literaire, intellectuele en artistieke cultuur en de traditionele taal, alsook door een veranderende houding vanwege de bredere Canadese samenleving en overheid. Zo werden vanaf de jaren 1960 veel cultureel onderdrukkende maatregelen afgeschaft en werden meer initiatieven genomen om inheemse gemeenschappen te

---

<sup>75</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 24. Zie ook Aquash, "First Nations in Canada," 126.

<sup>76</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 231-32.

<sup>77</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 9.

ondersteunen, zoals bijvoorbeeld de toekenning van stemrecht,. Zeker in de jaren 1970, wanneer het multiculturalisme een centraal onderdeel werd van het nationaal beleid kregen inheemse groepen de kans heel wat van hun culturele activiteiten opnieuw te beoefenen.<sup>78</sup>

Inheemse organisaties waren vanaf de jaren 1960 en 1970 ook actief op meer opvallende terreinen en gingen zich meer openlijk uitspreken over de gevolgen van het kolonialisme. Dit had ook te maken met de impact van dekolonisatie-bewegingen en de opkomst van vele andere sociale bewegingen vooral in westerse industriële naties.<sup>79</sup> In deze context ontstonden nieuwe en meer strijdlustige inheemse organisaties die zich meer assertief en radicaler opstelden, en wiens retoriek sterk steunde op de taal van dekolonisatie en anti-racisme. Ze gebruikten niet alleen onderhandelingen en politieke speeches om actie te voeren, maar ook blokkades, sit-ins of zelfs gewapend verzet. De meeste organisaties waren gegroeid uit lokale en regionale protesten, die vaak te maken hadden met meer directe problematieken, zoals de toegang tot het traditioneel land, verdragsobligaties, huisvesting, onderwijs of economische problemen.<sup>80</sup> Voor veel inheemse gemeenschappen was er simpelweg ook geen tijd om zich naar de internationale politiek of rechtspraak te richten. De destructie van hun traditionele gebieden, het verdwijnen van de traditionele talen of het destructief en gewelddadig gedrag in hun gemeenschappen waren geen problematieken die gemakkelijk via bepaalde overeenkomsten of door wetgeving beantwoord konden worden.<sup>81</sup>

In Canada werd dit tijdperk van verhoogd inheems activisme vormgegeven door drie specifieke gebeurtenissen. De eerste gebeurtenis was de publicatie van de *Statement of the Government of Canada on Indian Policy* ook bekend onder de “White Paper” in 1969. Als reactie op deze Paper publiceerde de inheemse bevolking de *Red en Brown Paper*, die een tot dan toe ongeziene mate van inheems verzet teweegbracht. De enorme omvang van deze politieke mobilisatie dwong de federale regering er in 1971 toe het document weer op te bergen, waarna het haar beleid meer en meer op de erkenning van inheemse rechten begon te richten.<sup>82</sup> De tweede gebeurtenis vond plaats na de gedeeltelijke erkenning van Aboriginal ‘title’ door het hoger gerechtshof van Canada in 1973 in de zaak *Calder*. De rechters hadden er uiteindelijk geoordeeld dat voorafgaand aan contact met de Europeanen, de Nisga’a inderdaad over de

---

<sup>78</sup> Frideres, “Aboriginal identity in the Canadian context,” 327-35. Een praktijk die op die manier nieuw leven ingeblazen werd waren bijvoorbeeld de pow wow circuits, die tegen de jaren 1980 weer actief beoefend werden.

<sup>79</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 237-38.

<sup>80</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 239-40.

<sup>81</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 257-58.

<sup>82</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 3-5.

landrechten beschikten die ze in de rechtszaak hadden geclaimd. Hiermee keerde de rechtspraak een decennialange traditie om waarin inheemse landrechten enkel bestonden in die mate dat de staat die erkende. Het resultaat zorgde ook voor een verschuiving in de houding van de regering tegenover inheems land.<sup>83</sup> Zo kwam het dat in 1973 de Canadese regering de 'Comprehensive' en 'Specific Claims Policies' introduceerde. De Comprehensive Claim Policy was specifiek gericht op landclaims, de Specific Claims Policy behandelt claims met betrekking tot de navolging van andere wettelijke obligaties binnen de verdragen of volgend uit de Indian Act. Men noemt ze ook wel 'modern treaties'.<sup>84</sup> Ook de protesten vanwege de Métis, de Dene en de Inuit in het verre noorden van Canada (en de Verenigde Staten) tegen de plannen voor een gaspijpleiding langs de Mackenzie River Valley doorheen inheemse territoria waren invloedrijk in het onder de aandacht brengen van inheemse problematieken en rechten.<sup>85</sup> De Canadese regering stelde uiteindelijk de rechter Thomas Berger aan om de plannen te onderzoeken. In zijn verslag van 1977 gaf hij de aanbeveling om het project uit te stellen tot inheemse gemeenschappen het voorstel hadden goedgekeurd.<sup>86</sup>

Belangrijk in bovengenoemde gebeurtenissen was de rol van de massamedia en de televisie, en later ook het internet, om inheemse problematieken onder de aandacht te brengen, maar ook om inheemse groepen met elkaar in contact te brengen. Zij werden herinnerd aan hun gemeenschappelijke ervaringen en begonnen meer en meer samen te werken.<sup>87</sup> Zo ontstonden grotere organisaties als de American Indian Movement, die vooral in de Amerikaanse context een grote invloed had in het verspreiden van informatie en de bewustmaking rond inheemse problematieken. In het midden van de jaren 1970 werd zelfs een eerste internationale organisatie opgericht: de World Council of Indigenous Peoples, die ook een grote rol speelde in de strijd voor een Declaration of the Rights of Indigenous Peoples. De komst van een meer globale inheemse beweging liep ook parallel met het uitbreiden van de inheemse standpunten naar de

---

<sup>83</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 5-6.

<sup>84</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 9-10. Ook het besluit van het Superior Court of Quebec in 1972 over de Cree van Noord-Québec en het besluit in 1973 over de Northwest Territories in *Paulette* hadden hierin een rol gespeeld. De Comprehensive en Specific Claims Policies waren erg tijdrovende en uiterst complexe processen. Belangrijk is ook dat bij die processen inheemse (land)rechten uiteindelijk naar de Kroon worden overgeheveld, in ruil voor een aantal rechten en voordelen voor de inheemse bevolking.

<sup>85</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 6. Van de Cree in noordelijk Quebec kwam er verzet tegen gelijkaardige projecten in de James Bay regio.

<sup>86</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 241.

<sup>87</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 241-43.



domeinen van milieu-organisaties, vrouwenbewegingen en anti-kapitalistische bewegingen.<sup>88</sup> De inheemse protesten haalden op twee manieren voordeel uit het verbreden van hun verzet. Op een meer praktisch niveau konden kleinere, meer geïsoleerde groepen genieten van de logistieke steun dat een breder netwerk hen bood. Daarnaast zorgde het uitbreiden van de inheemse beweging voor een intellectuele context waarin inheemse gemeenschappen hun strijd konden plaatsen. Meer lokale en praktische inspanningen werden nu gezien als breed historisch en cultureel gewortelde conflicten. Zo ontstond een narratief waarin landgerichte acties gezien werden als reacties tegen een patroon van onteigening, conflicten over verdragsrechten een hele geschiedenis van verbroken beloften blootlegden en acties tegen bepaalde economische projecten op het destructieve karakter van het kapitalisme wezen.<sup>89</sup> Door de toegenomen publiciteit konden de vele nieuwe bewegingen en organisaties ook hun problematieken onder de aandacht brengen en de internationale druk op liberale regeringen als die van Canada (die overigens zelf niet bang waren om andere naties te bekritisieren voor het schenden van mensen- en burgerrechten) te vergroten.<sup>90</sup> Het is op die manier dat een aantal (vooral westerse) landen gedwongen werden wettelijke hervormingen door te voeren in de (gedeeltelijke) erkenning van inheemse traditionele landrechten en in sommige gevallen ook politieke rechten moesten voorzien.<sup>91</sup>

Toen in Canada in de jaren 1970, vooral naar aanleiding van het opkomende separatisme in Quebec, verschillende gesprekken ondernomen werden om een aantal aanpassingen aan de grondwet uit te voeren, lokten die veel protest uit van de inheemse bevolking. De gesprekken werden immers gevoerd tussen de federale regering en verschillende provinciale ministers, maar politieke vertegenwoordigers van de First Nations, de Inuit of de Métis werden niet betrokken in de onderhandelingen. In 1981 zou uiteindelijk een nieuw grondwettelijk voorstel gedaan worden, ditmaal met inbegrip van een 'Charter of Rights and Freedom', maar ook hier zaten geen inheemse verdrags- of landrechten bij. Na veel moeite werden uiteindelijk de 'existing aboriginal and treaty rights' erkend onder sectie 35 van de Constitution Act van 1982 en een definitie opgesteld die de grote groepen van inheemse volkeren erkende. Over de precieze betekenis van de 'existing aboriginal and treaty rights' werd er echter nooit een consensus bereikt. Om die reden moesten First Nations, Inuit en Métis zich hoofdzakelijk tot gerechtshoven richten, wilden

---

<sup>88</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 244-45.

<sup>89</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 244.

<sup>90</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 258-60.

<sup>91</sup> Coates, *A global history of indigenous peoples*, 260-61.

ze hun rechten definiëren of erkennen.<sup>92</sup> In de late jaren 1980 leidden diepgewortelde frustraties over het Canadese beleid rond de miskennis van hun rechten tot steeds meer militante vormen van landgerichte actie zoals auto- of spoorwegblokkades. Deze directe acties stelden de autoriteit van de staat over het land en de natuurlijke bronnen fundamenteel in vraag. Al deze protesten waren ook een teken dat de inheemse bevolking - en zeker de jongere generaties - niet langer bereid waren om te wachten op Canada (of hun eigen leiders) om een rechtvaardige relatie tot stand te brengen. In 1988 sprak de toenmalige National Chief of the Assembly of the First Nations, Georges Erasmus:

“Canada, if you do not deal with this generation of leaders, then we cannot promise that you are going to like the kind of violent political action that we can just about guarantee the next generation is going to bring to you. (...) Consider this ‘a warning’, we want to let you know that you’re playing with fire. We may be the last generation of leaders that are prepared to sit down and peacefully negotiate our concerns with you.”<sup>93</sup>

Twee crisissen in de zomer van 1990 vormden volgens Coulthard het onvermijdelijk culminatiepunt van al deze frustraties. De eerste ontstond naar aanleiding van het ‘Meeche Lake Accord’. Dit akkoord bevatte een aantal amendementsvoorstellen op de grondwet, waarmee de federale regering meer decentralisatie wilde voorzien en op die manier Quebec opnieuw voor een stuk onder haar gezag wilde krijgen. Vanwege de inheemse bevolking kwam veel weerstand tegen dit akkoord omdat het nauwelijks rekening hield met hun bezorgdheden. Elijah Harper, lid van de wetgevende vergadering en zelf een Cree, startte een protest dat uiteindelijk tot een filibuster leidde, waardoor het akkoord uiteindelijk niet geratificeerd werd. De tweede crisis betrof een gewapende confrontatie tussen Mohawk strijders en de Canadese politie en het leger in 1990, die 78 dagen lang duurde. Op 30 juni had de gemeente van Oka een gerechtelijk bevel gekregen om een vreedevolle barricade die door de bevolking van Kanesatake was opgetrokken te ontmantelen. Deze barricade was een poging om hun land te beschermen tegen verdere uitbreiding van een golfterrein. Op 11 juli kwamen honderd gewapende leden van de provinciale politie van Quebec de gemeenschap bestormen. Uit solidariteit zette de naburige Mohawk natie van Kahnawake toen haar eigen barricades op. Inheemse groepen van over heel het land volgden met verschillende acties. De media presenteerde de “Oka Crisis” overwegend als een ondermijning van de rechtsorde en als een gebeurtenis die gedreven was door woede en wrok, vanwege de inheemse bevolking.<sup>94</sup> Met dit protest reageerde de inheemse bevolking volgens

---

<sup>92</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 10-11.

<sup>93</sup> Coulthard, “Idle No More in historical context,” in *The winter we danced*, The Kino-nda-niimi Collective (eds), 33-35.

<sup>94</sup> Coulthard, “Idle No More in historical context.” 32-33.

Coulthard op de twee pijlers van de koloniale soevereiniteit: het monopolie op geweld en de materiële voorwaarden voor kapitaalaccumulatie. Vooral dat laatste, het feit dat het inheemse protest de settler-koloniale claim over de inheemse bevolking en haar land in het gedrang dreigde te brengen, heeft volgens hem de politieke context gecreëerd voor het discours van erkenning en verzoening.<sup>95</sup> De twee nationale crisissen en de periode van verhoogd activisme die daar aan vooraf was gegaan, zorgde er namelijk voor dat de regering in 1991 de Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP) oprichtte. De regering gaf de commissie een mandaat om de verwrongen relatie die zich tussen de staat en de inheemse volkeren had ontwikkeld te onderzoeken. Het rapport van RCAP bevatte uiteindelijk 440 aanbevelingen die een vernieuwde relatie tussen beide partijen moesten tot stand brengen, gebaseerd op wederzijdse erkenning, respect en verantwoordelijkheid.<sup>96</sup>

Het zou nog tot 2012 duren voor opnieuw een grootschalige inheemse verzetsbeweging als die van de Oka-crisis tot stand zou komen. Veel pogingen om geschillen op te lossen verliepen na deze crisis via het gerecht. Het protest tegen het 'Meeche Lake Accord' had bovendien duidelijk gemaakt dat de inheemse bevolking ook via politieke weg hun doelstellingen kon bereiken.<sup>97</sup> In de jaren 1980 ging men zich dan ook meer en meer tot internationale organisaties richten voor het beschermen van verdragsrechten, zoals de United Nations Human Rights Committee. Vanuit inheemse groepen steeg ook de vraag naar erkenning van hun recht tot zelfbestuur en inheemse autonomie. Om die vraag te beantwoorden werd in 1995 de 'Inherent Right to Self-Government Policy' gelanceerd. Dit proces voorzag in 'self-government agreements', een soort praktische regelingen die inheemse groepen een zekere vorm van autonomie moesten bieden en een nieuwe relatie tussen de inheemse bevolking en de federale regering tot stand moesten brengen. Sinds de introductie van dit beleid zijn er zeventien self-government agreements geweest die vaak deel uitmaakten van bredere comprehensive claims agreements.<sup>98</sup> In 1999 nog, kwam tenslotte een doorbraak wanneer het hoger gerechtshof in *R v Marshall* de verdragsrechten van de Mi'kmaq bevestigde.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Coulthard, "Idle No More in historical context." 36-37

<sup>96</sup> Coulthard, "Idle No More in historical context," 35-36.

<sup>97</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 328-29.

<sup>98</sup> Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 11.

<sup>99</sup> L. Jane McMillan, Janelle Young en Molly Peters, "Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada," *Canadian Journal of Law and Society/ Revue Canadienne Droit et Société* 28, nr. 3 (2013): 429.

### 3. Strategieën tot inclusie van en verzoening met de inheemse bevolking

Geconfronteerd met de problematieken van inheemse volkeren en de erfenis van een historisch onrecht heeft Canada de laatste decennia verschillende initiatieven genomen om een verzoeningsproces met inheemse volkeren tot stand te brengen, inheemse groepen op te nemen in de bredere samenleving en hun sociaal-economische situatie te verbeteren. In Canada, zoals in de meeste settler-koloniale staten, werd 'dekolonisatie' als dusdanig echter nog niet op de politieke agenda geplaatst. Om de strijd het inheemse dekolonisatie-activisme beter te begrijpen, kijk ik naar de verschillende mogelijke wegen die een settler-staat op vlak van dekolonisatie zou kunnen nemen, de strategie die het huidige Canada volgt en de argumenten waarom die strategie ontoereikend zou zijn. Volgens Veracini zijn er in een settler-koloniale samenleving drie scenario's mogelijk: ontkenning of het expliciet afwijzen van de mogelijkheid om de settler-samenleving te hervormen, 'settler evacuation' of het vertrek van de settlers en processen van inheemse verzoening.<sup>100</sup>

Een eerste mogelijkheid doet zich voor wanneer de erkenning of het stopzetten van de settler-koloniale structuur nooit op de publieke agenda werd gezet. Volgens Veracini is dit de situatie in landen als Israël en de Verenigde Staten. In die landen blijven imperiale en koloniserende initiatieven een conventionele zaak, terwijl enig vooruitzicht op dekolonisatie en een postkoloniale overeenkomst met de inheemse bevolking heel onwaarschijnlijk blijft.<sup>101</sup> In een land als Canada is dit scenario niet langer mogelijk. De erfenis van het kolonisatieproces en de huidige problematieken van inheemse volkeren worden er duidelijk erkend en vormen zelfs de motivatie voor verschillende initiatieven ten behoeve van de inheemse bevolking. Men wil er dus wel degelijk een soort postkoloniale overeenkomst tot stand brengen. De huidige settler-koloniale structuren worden er evenwel niet erkend en dekolonisatie als mogelijke uitweg werd vooralsnog niet op de politieke agenda geplaatst.

Een tweede mogelijkheid is 'settler evacuation'. Bij de breuk met een settler-koloniale regime zouden settlers zich kunnen accommoderen aan de nieuwe context, maar volgens Veracini is een collectief vertrek van de settlers in dat geval aannemelijker. Ze weerspiegelt in feite de logica van het settler-kolonialisme: settlers willen wel blijven, maar ze willen dat alleen in een settler-koloniale wereld. Zo schrijft ook Frantz Fanon in *The wretched of the earth* dat de settler, vanaf het moment dat de koloniale context verdwijnt, geen belang meer heeft om te blijven of samen te leven met de oorspronkelijke bevolking. Settler-kolonialisme houdt dus een 'alles of niets' aanpak in die vereist dat de settler soevereiniteit die van de inheemse bevolking volledig vervangt of vice

---

<sup>100</sup> Veracini, "Settler colonialism and decolonization," 3.

<sup>101</sup> Veracini, "Settler colonialism and decolonization," 4.

versa. Met het vertrek van de settler wordt dan ook enige mogelijkheid op een relatie tussen de kolonisator en gekoloniseerde vrijwel volledig ontkend.<sup>102</sup> Ook dit scenario is onwaarschijnlijk voor de Canadese context. In geen geval zullen de settlers vertrekken, er werd ook nog niet 'gebroken' met het settler-koloniale regime, noch wordt een relatie met de inheemse bevolking volledig ontkend. Canada's strategie situeert zich ergens tussenin het eerste en tweede scenario en wordt door Veracini beschreven onder de noemer van 'verzoening'.

Omdat de term verzoening volgens mij de manier waarop Canada zich tot de inheemse bevolking verhoudt niet volledig dekt, zal ik dit derde scenario opdelen in drie afzonderlijke strategieën, die niettemin met elkaar verband houden. De eerste is de strategie van verzoening of de 'politics of reconciliation', de tweede is de strategie van de liberale, multiculturele samenleving en de 'politics of recognition' en de derde is de strategie van economische ontwikkeling. Ook deze strategieën leiden volgens Veracini uiteindelijk niet tot 'dekolonisatie' (ook al ziet hij verzoening wel als de te verkiezen weg). Een opmerkelijke eigenschap van het settler-kolonialisme is volgens hem dan ook dat het settler-kolonialisme haar expliciet koloniale eigenschappen wil overwinnen en het onderscheid tussen de kolonisator en de gekoloniseerde wil opheffen (daar waar traditionele koloniale structuren dit onderscheid en hun koloniale karakter willen behouden). Het settler-koloniale project is in zekere zin juist pas voltooid wanneer haar koloniale karakter verdwenen is en elke mogelijkheid op inheemse autonomie of 'dekolonisatie' volledig verdwenen is. In dat opzicht houden pogingen van de settler-koloniale samenleving om haar (expliciet) koloniale praktijken terug te schroeven de settler-koloniale structuur juist in stand. Ze kunnen een manier zijn om inheemse claims voor land en autonomie te assimileren en stellen de settler-koloniale staat zelf niet echt in vraag.<sup>103</sup> Alfred en Corntassel schrijven in dit opzicht dat de nieuwe globale orde een soort 'shapeshifting colonialism' heeft voortgebracht dat zich kan aanpassen aan de hedendaagse context. Deze nieuwe vorm van kolonialisme streeft nog steeds naar overheersing, maar probeert die doelstelling nu op een meer subtiele manier te bereiken. Zij verwijzen in dat opzicht naar de zogenaamde 'politics of distraction' die de aandacht wegleiden van meer diepgaande dekolonisatie strategieën in de richting van een meer staats-gerichte agenda van coöptatie en assimilatie.<sup>104</sup> Ook Corntassel wijst in dat geval naar drie strategieën:

---

<sup>102</sup> Veracini, "Settler colonialism and decolonization," 4. Frantz Fanon, *The wretched of the earth* (Boston: Boston Grove Press, 2005), 35.

<sup>103</sup> Veracini, "Settler colonialism and decolonization," *Borderlands* 6, nr. 2 (2007): 6, geraadpleegd 8.11.2017, <http://borderlands.net.au/index.html>.

<sup>104</sup> Taiaiake Alfred en Jeff Corntassel, "Being Indigenous: resurgences against contemporary colonialism," *Government and Opposition* 40, nr. 4 (2005): 597-600. Alfred en Corntassel geven enkele voorbeelden van een dergelijk discours dat gestoeld is op liberale voorwendselen, zoals Charles Taylor, *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Het resultaat is dat Canada nog steeds koloniaal is maar als 'postkoloniaal' geportretteerd wordt.

die van verzoening, die van staats erkenning en mensenrechten en de strategie van economische participatie.<sup>105</sup> In volgend hoofdstuk bespreek ik meer diepgaand waarom volgens sommige theoretici bovengenoemde strategieën onvoldoende zijn om een inheems herstel of een duurzame inheemse heropleving tot stand te brengen. Op die manier wordt het ook mogelijk de dekolonisatie-strijd van de inheemse Idle No More activisten te begrijpen, ondanks de verschillende pogingen en initiatieven van een liberaal, multicultureel Canada om verzoening met en de sociaal-economische participatie van de inheemse bevolking te realiseren.

### 3.1. Multiculturalisme en politics of recognition

De eerste strategie die Corntassel bespreekt richt zich op erkenning van de staat en mensenrechten. Andere academici en activisten spreken ook over de politics of recognition en multiculturalisme. Een multicultureel model moedigt in principe de erkenning en integratie van minderheden in de nationale context aan, zonder dat die minderheden hun eigen culturele praktijken en geloofsovertuigingen moeten opgeven.<sup>106</sup> Coulthard ziet de politics of recognition als de steeds uitbreidende waaier aan modellen van liberaal pluralisme die inheemse 'nationhood' proberen te verzoenen met de soevereiniteit van de settler-staat, door inheemse identiteitsclaims in te passen in een soort van vernieuwde wettelijke en politieke relatie met de Canadese staat. De meeste modellen richten zich daarbij op de overlevering van land, kapitaal en politieke macht van de staat naar inheemse gemeenschappen via een combinatie van landclaim settlements, economische initiatieven en vormen van inheems zelfbestuur.<sup>107</sup>

Verschillende landen hebben de voorbije decennia de opkomst gezien van regimes die op die manier de politieke autonomie, landrechten en de culturele eigenheid van inheemse naties binnen die settler-staat proberen te erkennen en te incorporeren.<sup>108</sup> In Canada was het volgens Coulthard het tumultueuze politieke klimaat van het Red Power activisme in de jaren 1960 en 1970 dat geleid heeft tot de hegemonisering van dit recognition paradigma.<sup>109</sup> Het inheemse anti-koloniaal activisme dat zich in deze periode ontwikkelde dwong de koloniale machten ertoe hun structuur gericht op de openlijke exclusie of assimilatie van inheemse volkeren te veranderen naar een structuur die zich via een discours en praktijken gericht op erkenning en accommodatie

---

<sup>105</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 91.

<sup>106</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 198.

<sup>107</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 3. Hij baseert zich hierbij op Richard J.F. Day

<sup>108</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 1-2.

<sup>109</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 4.

van inheemse volkeren kon voortzetten.<sup>110</sup> Zo werden gedurende de voorbije vier decennia de politieke doelstellingen van inheemse groepen steeds vaker besproken in termen van politieke, economische en culturele claims die erkend of gesteund moeten worden door de settler-staat. Canada kende in die periode, door de inspanningen van vele inheemse activisten en gemeenschappen, een enorme toename van de erkenning van inheemse (culturele) rechten in het politieke en wettelijke kader van Canada. Een mijlpaal hierin was volgens Coulthard de uiteindelijke erkenning vanwege Canada van de 'existing aboriginal and treaty rights' in 1982 en het latere erkennen van het 'inherent right to self-government' in 1995.<sup>111</sup> Veracini schrijft (weliswaar onder de noemer verzoening) over de vele (grond)wettelijke herzieningen met betrekking tot inheemse rechten en zelfdeterminatie die zich de voorbije decennia in verschillende settler-samenlevingen hebben ontwikkeld om een postkoloniale overeenkomst tot stand te brengen met de inheemse bevolking. In Canada werd in dat opzicht een nieuwe tradities van verdragen opgestart (de zogenaamde 'modern treaties', cf. supra) en werd bijvoorbeeld de autonome provincie Nunavut gesticht.<sup>112</sup>

Ondanks deze vele initiatieven kanten veel inheemse activisten zich ook tegen het discours van erkenning. Door hun aspiraties te verleggen van dekolonisatie naar erkenning benaderen inheemse naties zich volgens Coulthard als een raciale minderheid die - in competitie met andere minderheden - erkenning ambieert van de staat.<sup>113</sup> Zo vraagt ook Veracini zich af in welke mate we dergelijke projecten als 'dekolonisatie' kunnen beschouwen. In de traditionele zin, stelt Veracini, wordt dekolonisatie gezien als de transitie van een staat en samenleving onder buitenlandse overheersing naar een soevereine staat. Dekolonisatie van de settler-samenleving in de vorm van het toekennen van (een zekere mate van) zelfdeterminatie en autonomie is echter veel complexer dan het toekennen van soevereiniteit aan een postkoloniale staat. Soevereiniteit wordt er als het ware onderhandeld *binnenin* de staat (in plaats van *tussen* twee staten). In die zin blijft de soevereiniteit van inheemse gemeenschappen een interne kwestie en blijft de settler-

---

<sup>110</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 6.

<sup>111</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 1-2.

<sup>112</sup> Lorenzo Veracini, "Settler colonialism and decolonization," *Borderlands* 6, nr. 2 (2007): 2-4, geraadpleegd 8.11.2017, <http://borderlands.net.au/index.html>. De United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples was daarin ook een belangrijke mijlpaal.

<sup>113</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 1-2.

koloniale structuur volgens hem voortbestaan.<sup>114</sup> In dezelfde lijn argumenteert Frideres dat het merendeel van de inheemse bevolking zichzelf niet zomaar als een minderheid of een 'interest group' binnen de Canadese staat ziet, maar als een apart volk dat daar buiten staat. De inheemse bevolking gaat de vorming van de moderne natiestaat vooraf en heeft zichzelf altijd autonoom bestuurd, beschikte over eigen onafhankelijke instituties, een eigen cultuur en een eigen grondgebied.<sup>115</sup> Een term die volgens Johnson wijst op dit unieke historische en politieke karakter van de inheemse bevolking is 'Indigenous'. 'Indigeneity' houdt volgens Johnson een claim tot 'difference-as-firstness' in. Het unieke verschil of karakter van de inheemse bevolking is dat zij de eerste of de oorspronkelijke bewoners zijn van het gebied dat nu Canada heet (daar verwijst ook een term als First Nations naar) en het is dit verschil dat hen een claim tot politieke autonomie verschaft.<sup>116</sup> In de plaats, schrijven Sium, Desai en Ritskes, werden die inheemse groepen uit hun land verdreven, verloren hun aanspraken op land en op autonomie, en werden vervolgens terug uitgenodigd in de settler-staat als 'Aboriginals'. Die term is een manier van de Canadese overheid om inheemse groepen als etnische groepen binnen een multiculturele gemeenschap te benaderen.<sup>117</sup>

Ook volgens Alfred en Corntassel is 'Aboriginalism' een overheidsconstructie die inheemse volkeren geleidelijk aan moet onderbrengen in het Canadees constitutioneel en politiek systeem en zo een stille overgave naar een inherent onrechtvaardige relatie moet mogelijk maken. Op die manier probeert de settler-staat de inheemse bevolking nog steeds uit te wissen, alleen doet ze dat nu op een subtielere manier.<sup>118</sup> Het probleem met het sociaal inclusief beleid van Canada is dan ook dat het er niet in slaagt de perspectieven, de kennis en de cultuur van de inheemse

---

<sup>114</sup> Lorenzo Veracini, "Settler colonialism and decolonization," *Borderlands* 6, nr. 2 (2007): 2-4, geraadpleegd 8.11.2017, <http://borderlands.net.au/index.html>. Barker toont aan hoe de keuze van Canada om in 2007 UNDRIP niet te ondertekenen, omdat volgens hen de Canadian Charter of Rights and Freedoms de rechten van de inheemse bevolking reeds beschermd, in dit discours past. Door UNDRIP niet te ondertekenen houdt de Canadese staat vol dat conflicten met de inheemse bevolking een interne affaire zijn. Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 344-45.

<sup>115</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 319-20.

<sup>116</sup> Miranda Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," *Postcolonial Studies* 14, nr. 2 (2011): 188.

<sup>117</sup> Aman Sium, Chandni Desai en Eric Ritskes, "Towards the 'tangible unknown': decolonization and the Indigenous future," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): VI-VII.

<sup>118</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous: resurgences against contemporary colonialism," 598-99. Het aanvaarden van het label Aboriginal betekent volgens hen dan ook een aanval op de inheemse identiteit. Toch zijn er veel 'Aboriginals' in Canada die zichzelf uitsluitend identificeren met die politiek-legale relatie tot de staat. Dit komt omdat veel inheemse groepen zich in een politiek-economische context bevinden waarin ze in de eerste plaats moeten zien te overleven en dus gedwongen worden om samen te werken met de staatsautoriteiten.



bevolking te incorporeren, ook al zou dat de bedoeling moeten zijn. Volgens Wotherspoon en Hansen verschilt het discours van participatie en gelijke kansen niet zo veel van de oudere vormen van assimilatie die Canada gekend heeft. Sociale inclusie werd volgens Wotherspoon en Hansen veelal voorgesteld als een keuze waarbij men ofwel zijn inheemse identiteit en culturele achtergrond liet vallen en kon deelnemen aan de Canadese samenleving of het risico liep gemarginaliseerd te worden.<sup>119</sup> Corntassel schrijft in dit opzicht dat inheemse gemeenschappen riskeren in de 'illusie van inclusie' te trappen, omdat wanneer ze naar de erkenning van hun rechten streven, ze op dat moment politieke, rechterlijke of economische (korte termijn) oplossingen zoeken voor uitdagingen die om duurzame, spirituele funderingen vragen.<sup>120</sup> Ook internationale normen schieten volgens hem duidelijk te kort in het bieden van oplossingen voor inheems herstel, aangezien nog geen enkel globaal forum Canada verantwoordelijk heeft gesteld voor het overtreden van normen met betrekking tot plaats- en watergebonden culturele praktijken of de onteigening van inheemse landen.<sup>121</sup>

In *Red skin, white masks* geeft Coulthard een meer filosofisch-theoretische kritiek op de 'politics of recognition'. Ook hij stelt dat ondanks vele veranderingen de relatie tussen inheemse groepen en de staat fundamenteel koloniaal blijft en nog steeds gericht is op de onteigening van inheemse volkeren. Coulthard ziet het dan ook als zijn taak om "the increasingly commonplace idea that the colonial relationship between Indigenous peoples and the Canadian state can be adequately transformed via such a politics of recognition" te ondermijnen. Hij doet daarvoor inspiratie op bij Frantz Fanon die in *Black skin, white masks* een kritische analyse maakt van de relatie tussen erkenning en vrijheid, zoals die in de meester-slaaf dialectiek van Hegel's *Fenomenologie van de geest* beschreven wordt.<sup>122</sup>

Hegel's meester-slaaf dialectiek vertrekt vanuit twee noties waarop de politics of recognition vandaag nog steeds steunen. De eerste notie is dat onze identiteit gevormd wordt via complexe sociale relaties met andere subjecten. Men wordt pas een individueel subject door het erkennen van en erkend worden door anderen. Dit is de intersubjectieve natuur van identiteit. De tweede notie is dat die uitwisseling van erkenning ook nodig is voor het realiseren van menselijke vrijheid. Het specifieke intersubjectieve karakter van die relaties van erkenning heeft een positief (wanneer ze wederzijds en bevestigend zijn) dan wel schadelijk (wanneer ze ongelijk en verachtend zijn) effect op onze status als vrije en zelf-determinerende subjecten. De relatie tussen de meester en slaaf is bijvoorbeeld een eenzijdige en ongelijke relatie, wat in de eerste

---

<sup>119</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 33-34.

<sup>120</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 92.

<sup>121</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 93.

<sup>122</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 3, 15-17.

plaats een negatief effect heeft op de slaaf. Met de tijd echter, heeft volgens Hegel die relatie ook een negatief effect op de meester. Het verlangen van de meester voor erkenning wordt tegengewerkt, omdat die slechts erkenning krijgt van een onwezenlijk en afhankelijk bewustzijn van de slaaf. Hijzelf wordt steeds meer afhankelijk van erkenning van de slaaf, terwijl de slaaf zich steeds meer bewust wordt van zijn eigen onafhankelijkheid, waardoor hij zichzelf uiteindelijk zal kunnen bevrijden.<sup>123</sup>

Ook Fanon toont in *Black skin, white masks* aan hoe ook de relatie van erkenning tussen de kolonisator en de gekoloniseerde ongelijk verloopt en in de eerste plaats schadelijk is voor de inheemse bevolking, zowel op individueel als collectief niveau. Volgens hem zal die relatie op lange termijn, zoals bij de meester-slaaf dialectiek, echter niet tot de vrijheid van de slaaf leiden. Een eerste reden hiervoor is dat wanneer de uitwisseling van (politieke) erkenning in een context van onderdrukking gebeurt, van de kolonisator naar de gekoloniseerde, de voorwaarden van die erkenning uiteindelijk veelal bepaald worden door en in het belang van de hegemone partner. Dit noemt Fanon het *structurele* probleem van koloniale erkenning.<sup>124</sup> Een tweede reden die Fanon geeft is omdat onderdrukte volkeren vaak een psychologisch-affectieve gehechtheid tot die dominante vormen van erkenning ontwikkelen. Deze psychologisch-affectieve of ideologische gehechtheid zorgt ervoor dat de gekoloniseerde de denigrerende en racistische beelden die hem door de koloniale heersers wordt opgedrongen met de tijd als natuurlijk zal ervaren of zal internaliseren. Dit 'geïnternaliseerd kolonialisme' noemt Fanon de *subjectieve* dimensie van koloniale erkenning. Het is deze subjectieve dimensie die ook essentieel is om de economische en politieke structuur van de koloniale relatie in stand te houden. De reproductie van de koloniale heerschappij steunt - behalve op geweld - dus ook op de mate waarin een staat inheemse volkeren kan doen identificeren met de ongelijke vormen van erkenning. Het samenspel van de structurele en subjectieve aspecten van het kolonialisme maken uiteindelijk de koloniale hegemonie over een lange tijd mogelijk. Erkenning in die zin is voor Fanon geen bron van vrijheid en waardigheid, maar eerder een machtsveld waarlangs de koloniale relaties geproduceerd en behouden worden.<sup>125</sup>

Coulthard sluit zich uiteindelijk aan bij de Fanon's kritiek en werkt deze verder uit voor de huidige politics of recognition in Canada. Die steunen nog steeds op de basisnoties van Hegel's

---

<sup>123</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 27-29. De bedoeling van de slaaf was volgens Hegel echter niet om de meester te vervangen en de asymmetrische relaties te behouden, wel om die structuur op te heffen.

<sup>124</sup> Frantz Fanon, *Black skin, white masks*, vertaald door Charles Lam Markmann (Boston: Grove Press, 1991), zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 29-30.

<sup>125</sup> Fanon, *Black skin, white masks*, zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 31-33.

meester-slaaf dialectiek en zullen daarom volgens hem de koloniale relaties niet kunnen transformeren.<sup>126</sup> Coulthard richt zijn kritiek meer specifiek op *The politics of recognition* van Charles Taylor. Taylor argumenteert in dit essay, net zoals Hegel, dat mensen hun identiteit niet in afzondering kunnen vormen, maar dat doen door dialoog met anderen en via de erkenning van anderen. Dit houdt in dat onze identiteit vervormd kan worden bijvoorbeeld door negatieve vormen van erkenning of door een gebrek aan erkenning van anderen. Dergelijke vormen van structurele mis- of ontkenning kunnen schade toebrengen en zijn een vorm van onderdrukking. In dit opzicht suggereert Taylor dat onder bepaalde omstandigheden, staten een reeks groepsspecifieke claims kunnen erkennen en accommoderen, zonder dat die groepen daarbij hun fundamentele principes moeten inleveren of aan culturele eigenheid moeten inboeten. Zowel de Québécois als inheemse volkeren zijn volgens hem minderheden die aanspraken zouden kunnen maken op een dergelijke vorm van erkenning. Voor inheemse groepen meer specifiek kan dit door het toekennen van politieke en culturele autonomie, bijvoorbeeld in de vorm van (een zekere mate van) zelfbestuur of landovereenkomsten.<sup>127</sup>

Taylor's werk is volgens Coulthard in twee opzichten problematisch. Ten eerste is er in zijn werk weinig of geen aandacht voor de structurele of economische eigenschappen van sociale onderdrukking. Dit gebrek is volgens hem tekenend voor de verschuiving in het Canadese discours van economische naar culturele bezorgdheden en van oplossingen gebaseerd op 'redistribution' naar oplossingen gebaseerd op 'recognition'.<sup>128</sup> Ook Wotherspoon en Hansen schrijven dat het gevaar van een erkenningsdiscours is dat er prioriteit wordt gegeven aan de politieke stabiliteit van een land en het vermijden van conflicten, maar geen aandacht wordt gegeven aan de specifieke noden en aspiraties van segmenten van de samenleving of aan vragen over sociaal-economische gelijkheid.<sup>129</sup> Als de politics of recognition al vormen van redistributie bieden schrijft Coulthard, dan zijn het affirmatieve (in plaats van transformatieve) vormen van redistributie. Dat wil zeggen dat ze de intensiteit van sommige effecten van de koloniale-kapitalistische structuren misschien wel verlichten, maar niets doen om die structuren of de oorzaken van die structuren zelf te veranderen.<sup>130</sup> Dat brengt ons bij een tweede probleem

---

<sup>126</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 3.

<sup>127</sup> Charles Taylor, "The politics of recognition," in *Re-examining the politics of recognition*, ed. Amy Gutmann, 27–73 (Princeton: Princeton University Press, 1994), zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 30-31. Een groot verschil met erkenning in de meester-slaaf verhouding en de politics of recognition is volgens Coulthard dat in die laatste overheidsinstellingen een veel grote rol spelen in het mediëren van die relaties.

<sup>128</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 33-37.

<sup>129</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 25-26.

<sup>130</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 33-37.

van Taylor's *The politics of recognition*. Volgens Coulthard zal het toekennen van culturele erkenning en institutionele accommodatie door de settler-staat aan inheemse groepen niet tot hun vrijheid leiden, aangezien die logica niets doet om de koloniale machtsrelaties zelf te ondermijnen. Dit komt ten eerste omdat in een dergelijk model gekoloniseerde samenlevingen niet langer moeten strijden voor hun vrijheid en onafhankelijkheid: hun vrijheid wordt onderhandeld of toegekend door de settler-staat in de vorm van politieke rechten. Voor Fanon is strijd en conflict echter noodzakelijk om zichzelf te bevrijden, ook Coulthard gaat hier mee akkoord. Het is via de strijd dat een koloniaal subject haar koloniale identiteit van zich afschudt. Een tweede reden is dat in koloniale contexten de wederzijdse afhankelijkheid tussen de hegemonische gemeenschap en de onderdrukte gemeenschap zelden bestaat. In een koloniale context heeft de natiestaat geen erkenning nodig, maar toegang tot land en bronnen. De koloniale machten zullen dan ook pas de rechten van inheemse volkeren erkennen als die het achterliggende wettelijke, politieke en economische kader van de koloniale relatie zelf niet in vraag stellen en de belangen van de staat of bedrijven dienen.<sup>131</sup> Zo schrijven ook Wotherspoon en Hansen dat de voorwaarden voor sociale inclusie steeds bepaald worden door zij die zich in structurele of institutioneel geprivilegieerde posities bevinden (cf. de structurele dimensie van koloniale erkenning).<sup>132</sup> Een derde reden waarom de politics of recognition niet tot duurzame zelfdeterminatie zullen leiden is omdat in een model gericht op erkenning de voorwaarden van die erkenning niet alleen in handen blijven van zij die de macht hebben, maar de inheemse bevolking na verloop van tijd zich zal identificeren met die vormen van erkenning en bijvoorbeeld concepten van "witte vrijheid" of "witte rechtvaardigheid" als hun eigen gaan zien. Zolang inheemse volkeren zelf niet aan de basis liggen van de voorwaarden en condities van hun erkenning, zullen ze echter nooit volledig zelf-determinerend of bevrijd zijn (cf. de subjectieve dimensie van koloniale erkenning).<sup>133</sup> Zo heeft volgens Coulthard het discours van erkenning op de duur voor een klasse gezorgd wiens rechten en identiteit volledig gedefinieerd worden in relatie tot de staat in plaats van op de inheemse tradities en geschiedenis.<sup>134</sup>

In het tweede hoofdstuk van *Red skin, white masks* past Coulthard zijn kritieken toe op de strijd van de Dene Nation voor nationale erkenning en zelfdeterminatie in de jaren 1970 en vroege jaren 1980. Hij stelt vast dat in die strijd een geleidelijke verbrokkeling plaatsvond van een transformatieve visie naar een affirmatieve visie, wat geresulteerd heeft in het geleidelijk vervangen van meer radicale claims voor politieke en economische soevereiniteit, naar heel

---

<sup>131</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 37-40.

<sup>132</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 25-26.

<sup>133</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 37-40.

<sup>134</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 41-42.

nauw opgevatte culturele claims.<sup>135</sup> De claims van de Dene Nation werden dus gereduceerd tot de erkenning en bescherming van zekere aspecten van de Dene cultuur, terwijl hun aanspraken op enige vorm van inheemse soevereiniteit of alternatieve politieke economieën genegeerd werden. Het doel van dit beleid was dan ook nog steeds de incorporatie van inheemse volkeren en gebieden in de kapitalistische productiewijze. Belangrijk is echter dat ook de activisten zelf naarmate de onderhandelingen vorderden een aantal visies over politieke of economische soevereiniteit van de Canadese autoriteiten hebben overgenomen en op die manier (onbewust) hun claims hebben aangepast.<sup>136</sup>

### 3.2. Economische ontwikkeling

Het voorbeeld van de strijd van de Dene Nation brengt ons bij de tweede manier waarop Canada de problematieken van inheemse volkeren probeert te accommoderen: de strategie van economische participatie. Ook hier is de bedoeling om de inheemse bevolking in de bredere samenleving op te nemen, maar dan meer specifiek door de economische ontwikkeling van inheemse gemeenschappen te stimuleren. De bedoeling van sociaal inclusieve strategieën is volgens Wotherspoon en Hansen om sociaal-economisch kwetsbare of gemarginaliseerde individuen in de bestaande structuren op te nemen en opnieuw tot productieve burgers om te vormen. Ook de inclusie van inheemse groepen in de Canadese samenleving is in dit opzicht sterk gefocust op integratie in de arbeidsmarkt.<sup>137</sup>

Een probleem dat zich voortdoet met deze strategie hangt in de eerste plaats opnieuw samen met de structurele dimensie van koloniale erkenning. Wanneer we namelijk zeggen dat relaties van koloniale erkenning de belangen van de hegemonische partner dienen (cf. het structurele probleem van koloniale erkenning), dan gaat dat in de praktijk over de belangen van de kapitalistische economie. Zo is economische ontwikkeling als strategie voor inheemse bevrijding volgens Corntassel een manier waarop de politics of distraction de aandacht van meer fundamentele dekolonisatie strategieën probeert af te wenden. De veronderstelling dat er geen alternatieven zijn voor het marktsysteem verhindert inheemse groepen om zich een andere manier voor te stellen voor inheemse heropleving dan economische participatie en werkt duidelijk in het voordeel van de koloniale economie.<sup>138</sup> Ook wanneer Canada bepaalde claims van de inheemse bevolking wil erkennen, dan zal dat volgens dit paradigma steeds in het belang van de

---

<sup>135</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 52-53.

<sup>136</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 65-66.

<sup>137</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 25-26.

<sup>138</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 95.

kapitalistische economie zijn en dus gericht zijn op de incorporatie van inheemse volkeren en gebieden in de kapitalistische productiewijze. Zo schrijft Mackey dat een van de hoofdredenen dat de Canadese regering de problematiek rond inheemse landrechten probeert op te lossen is om een grotere zekerheid te hebben over het land en de bronnen en aldus een gunstig klimaat te creëren voor investeringen en economische groei. Zolang inheemse landrechten niet zijn opgelost vormen die immers een bedreiging voor de Canadese soevereiniteit en voor de economische groei.<sup>139</sup> Inheemse pogingen om de koloniale macht te confronteren via land claims en aanspraken op zelfbestuur hebben volgens Alfred en Corntassel dan ook niet tot dekolonisatie geleid, maar de inheemse volkeren juist verder ingebed in de koloniale instituties die men wil uitdagen. Het British Columbia Treaty Process bijvoorbeeld was volgens hen bedoeld om de toegang tot land dat nog niet was afgestaan of waarover nog geen verdragen waren gemaakt te legaliseren, alsook overeenkomsten te scheppen waarbij de federale en provinciale regeringen heerschappij zouden krijgen over First Nations gemeenschappen.<sup>140</sup>

Om bepaalde aanspraken van inheemse groepen op het land te niet te doen maken de 'politics of recognition' volgens Patricia Monture-Angus vaak gebruik van een temporeel kader.<sup>141</sup> Inheemse volkeren baseren hun aanspraken op land doorgaans op hun status als de oorspronkelijke of eerste bewoners van het grondgebied dat nu Canada vormt. Een manier van de settler-koloniale staat om dergelijke claims op land uit te wissen, is dan door de inheemse volkeren consequent als minder 'inheems' of minder 'authentiek' voor te stellen als vorige generaties. Door middel van bijvoorbeeld bloed kwantums werd de inheemse identiteit doorheen de tijd zo geconstrueerd dat inheemse volkeren steeds minder in aantal zijn, maar ook steeds minder 'inheems' zijn.<sup>142</sup> Zo schrijft Johnson dat de nieuwe mogelijkheden voor inheemse groepen om inbreuken op hun land te adresseren en landkwesties op te lossen, in realiteit heel wat nieuwe verplichtingen met zich meebrengen. Doorgaans wordt inheemse groepen pas 'native title' toegekend als ze kunnen aantonen dat zij hun traditionele praktijken met betrekking tot het land en specifieke spirituele plaatsen onafgebroken hebben voortgezet zonder een substantiële

---

<sup>139</sup> Mackey, "Unsettling expectations," 236-37.

<sup>140</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous," 603. Het British Columbia Treaty Process is een landclaim proces waarvan de onderhandeling in 1993 startten, om openstaande problemen met betrekken tot claims over gebieden en inheemse rechten van de First Nations in British Columbia, die nog niet werden afgestaan.

<sup>141</sup> Patricia Monture-Angus, *Journeying forward: dreaming First Nations' independence* (Halifax: Fernwood Publishing, 1999), 36, zoals geciteerd in Andrea Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," in *Racial Formation in the Twenty-First Century*, ed. Daniel Martinez HoSang, Oneka LaBennett en Laura Pullido (Oakland: University of California Press, 2012), 82-83.

<sup>142</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 12. Toch zijn ze ook nooit helemaal wit.

onderbreking. Wanneer dit niet lukt worden ze als het ware als te modern gezien om nog als 'authentieke Aboriginals' door te kunnen gaan.<sup>143</sup> Een dergelijke visie van 'voorafgaande bezetting', gebaseerd op een temporeel kader, is volgens Andrea Smith echter geen correctie interpretatie van de relatie van inheemse groepen tot het land en de inheemse identiteit meer algemeen. Veel groepen hebben doorheen de tijd inderdaad hun connectie tot het land verloren, omdat ze zich moesten verplaatsen bijvoorbeeld, maar dat wil niet zeggen dat ze die connectie tot het land niet opnieuw zouden kunnen vestigen. In een *ruimtelijk* kader worden aanspraken op land niet alleen op voorgaand bezit gebaseerd, maar ook op een diepgaande verbondenheid met en zorg of verantwoordelijkheid voor het land. Die verbondenheid wordt in de praktijk tot stand gebracht via bepaalde ceremonieën en tradities. Ook het feit dat er historische discontinuïteiten zouden zitten in de culturele praktijken (doordat de taal of traditie niet altijd werd doorgegeven), doet er in dit geval minder toe. Een dergelijke visie stelt ook dat de inheemse cultuur en tradities allerminst statisch of essentialistisch zijn.<sup>144</sup>

Toch wordt inheemse groepen een dergelijk temporeel kader vaak opgedrongen, waardoor ze volgens haar gedwongen worden tot een kapitalistische visie op land. Inbreuken op hun land kunnen ze bijgevolg enkel nog in termen van landbezit of eigendom toespreken, iets wat ook in de strijd van de Dene Nation gebeurd is.<sup>145</sup> Een tweede probleem met de strategie van economische participatie hangt dan ook samen met de subjectieve dimensie van koloniale erkenning. De strijd van de Dene Nation is volgens Coulthard een voorbeeld van hoe het erkenningsparadigma geleidelijk aan het discours en de eisen van de inheemse bevolking beïnvloedde. Coulthard stelt daarbij vast dat er zich enerzijds een opmerkelijke verandering plaatsvond in het discours van 'duurzame ontwikkeling', dat naar het einde toe vooral naar de economische duurzaamheid van de kapitaalaccumulatie zelf verwees, niet naar het concept van duurzaamheid zoals dat in de politieke en economische relaties van de Dene Nation voorkomt. Anderzijds zou het landclaim proces ook op een subtiele manier de wijze waarop inheemse

---

<sup>143</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 191-92. In een land als Canada (in tegenstelling tot Australië bijvoorbeeld) valt dit volgens Johnson echter wel nog mee. Vaak kunnen eisers authenticiteit bewijzen en als slachtoffers erkend worden en aldus reparaties vragen voor land dat zij verloren hebben. Het gevaar is volgens hem echter dat ook die categorieën dan weer in grote mate de identiteit van inheemse groepen gaan bepalen. Buiten als 'authentieke Aboriginals' of als 'slachtoffers', krijgen deze groepen weinig tot geen agency in de hedendaagse samenleving.

<sup>144</sup> Ook academici als Nandita Sharma en Cynthia Wright vertrekken volgens Smith vanuit een dergelijk temporeel kader. Zij bekritisieren de zogenaamde unieke, oorspronkelijke of natuurlijke connectie van inheemse volkeren en stellen dat dit om een essentialistische visie op inheemse identiteit gaat. Nandita Sharma en Cynthia Wright, "Decolonizing resistance: challenging colonial states," *Social Justice* 35, nr. 3 (2009): 123, zoals geciteerd in Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 84.

<sup>145</sup> Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 82-84.

volkeren denken en handelen in relatie tot het land veranderd hebben. De inheemse volkeren namen geleidelijk aan de westerse visie op land over. Zo vond er een verschuiving plaats van een inheemse strijd gesterkt door het land als een systeem van wederkerige relaties en verantwoordelijkheden naar een strijd voor het land, dat begrepen werd als een materiële bron die geëxploiteerd wordt binnen het kapitaal-accumulatie proces.<sup>146</sup>

Het probleem die bovenstaande casus illustreert is dat inheemse groepen doorheen de tijd hun visies voor zelfdeterminatie zijn gaan aanpassen aan de westerse visies over integratie en participatie. Volgens Coulthard hebben die visies geleidelijk aan geleid tot een inheemse bourgeoisie die meer begaan is met winst dan met hun verantwoordelijkheid tot het land en de anderen. Die groepen die streven naar onafhankelijkheid via economische ontwikkeling, blijven in essentie echter nog steeds afhankelijk van de koloniale economie.<sup>147</sup> Ook Tuck en Yang hekelen multiculturele modellen die minderheden de toegang proberen te bieden tot dan toe geweigerde privileges van de staat. Dergelijke modellen proberen volgens hen de koloniale structuur niet ongedaan te maken, wel integendeel, de privileges die men ontvangt steunen nog steeds op de onteigening van inheemse gemeenschappen en de exploitatie van hun land.<sup>148</sup> Alfred ten slotte schrijft dat het geloof dat het verhogen van de materiële rijkdom van de inheemse bevolking alle problemen van de kolonisatie zal oplossen, een van de drijvende krachten achter de inheemse politiek is geworden. Heel wat inheemse leiders hebben de waarden van hun kolonistoren geassimileerd, zodat accumulatie en vertoon van rijkdom heel normaal wordt. Alfred spreekt in dit geval over co-optatie.<sup>149</sup>

Een derde probleem met de strategie van economische ontwikkeling, is dat die uiteindelijk ingaat tegen een van de basisprincipes van veel inheemse filosofieën en levenswijzen. Een belangrijk gemeenschappelijk kenmerk van veel inheemse wereldbeelden is dat de inheemse identiteit zich verhoudt tot elke (fysische én metafysische) realiteit. De wereld wordt in dit opzicht opgevat als een netwerk van relaties. Om die reden wordt ook veel belang gehecht aan relaties tussen mensen en collectieve waarden, maar ook aan de relaties met het land en de natuur. Die relaties wordt binnen een inheemse ontologie niet in termen van individueel bezit opgevat maar als een soort gegeven recht, waar men zorg voor moet dragen.<sup>150</sup> Ook James Youngblood Henderson benadrukt dat inheemse gemeenschappen een holistisch rechtssysteem hebben dat

---

<sup>146</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 77-78.

<sup>147</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 41-42.

<sup>148</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 19.

<sup>149</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 114-116.

<sup>150</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 322-24.



steunt op principes van harmonie, wederkerigheid en vertrouwen; waardoor mensen aangemoedigd worden zorg te dragen voor hun leefomgeving, niet alleen vanuit een respect voor de natuur, maar ook vanuit het respect voor de toekomstige generaties. Dit verantwoordelijkheidsbesef voor de aarde en diens bewoners vertrekt dus in de eerste plaats vanuit inheemse principes van spirituele verbondenheid en verantwoordelijkheid tegenover de komende generaties.<sup>151</sup> Voor de Cherokees meer specifiek, schrijft Corntassel, geldt de idee dat iedereen aan elkaar toebehoort en dus verantwoordelijk is voor elkaar en de natuur.<sup>152</sup> Ook Alfred schrijft dat de meeste inheemse filosofieën vertrekken vanuit de idee dat de aarde gecreëerd werd door een macht die buiten de mensen staat. Zij hebben dan ook geen recht om er mee te doen wat ze willen of de aarde in enig opzicht te *bezitten*, maar hebben de verantwoordelijkheid om als beschermers van de aarde op te treden.<sup>153</sup> Het probleem met de strategie van economische ontwikkeling is dat wanneer economische doelstellingen belangrijker worden dan de verschillende verwantschapsrelaties binnen inheemse gemeenschappen, het land en water in gevaar komen en blootgesteld worden aan exploitatie van de koloniale machten.<sup>154</sup> In dit opzicht worden kritieken op de strategie van economische participatie vaak ook verbonden met hedendaagse milieu-problematieken en meer fundamentele bezwaren tegen het kapitalisme. Volgens Coulthard ligt de kern van de inheemse heropleving dan ook in een anti-kapitalistische strategie: “For Indigenous nations to live,” schrijft hij, “capitalism must die.”<sup>155</sup>

### 3.3. Politics of reconciliation

In het vierde hoofdstuk van *Red skin, white masks* richt Coulthard zich op het samenvloeien van de politics of recognition met het meer recente discours van ‘verzoening’ of een politics of reconciliation. Politics of reconciliation verschillen van politics of recognition omdat zij specifiek retrospectief zijn: ze richten zich op onrecht uit het verleden en zijn dus niet van toepassing op eender welke minderheid, in het geval van Canada dus uitsluitend op de inheemse bevolking.<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> Wotherspoon en Hansen, “The ‘Idle No More’ movement,” 28. James Youngblood Henderson, “empowering aboriginal thought,” in *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, ed. Marie Battiste (Vancouver: University of British Columbia Press, 2000), 273.

<sup>152</sup> Corntassel, “Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization,” 96.

<sup>153</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 60-61.

<sup>154</sup> Corntassel, “Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization,” 95.

<sup>155</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 173.

<sup>156</sup> Johnson, “Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states,” 197.

Politics of reconciliation waren aanvankelijk gericht op staten die in een recent verleden revoluties of gewelddadige conflicten hadden meegemaakt. In zulke contexten is verzoening of vormen van 'transitional justice' een strategie om de overgang te maken naar een liberale, democratische staat. Rond het einde van de twintigste eeuw werd verzoening echter ook een belangrijke politieke term in settler-staten als Australië, Nieuw-Zeeland en Canada. In die landen is verzoening gericht op de relatie tussen de inheemse bevolking en de settler-staat en een manier om met een koloniaal verleden te kunnen afrekenen en een postkoloniale samenleving tot stand te brengen. Ze verwijst dus naar een vernieuwde houding van de staat met betrekking tot onrecht tegenover inheemse groepen. Verzoening werd een manier om het historisch onrecht van inheemse volkeren te erkennen en hen een soort herstel te bieden in de vorm van symbolische daden en een zekere mate van sociaal-economische herverdeling.<sup>157</sup> Verzoening begint dan vaak met een waarheids- en of verzoeningscommissie die het onrecht in kwestie moet onderzoeken en de waarheid over dat onrecht moeten blootleggen. Eens men erkent dat een onrecht heeft plaatsgevonden en dat de regering daarvoor verantwoordelijk was, dan wordt dit onrecht onderdeel van een politiek proces. De regering kan dan een aantal symbolische daden verrichten zoals het aanbieden van verontschuldigingen of ook materiële vergoedingen voorzien zoals financiële compensatie of de teruggave van bepaalde stukken land. Ook meer algemene maatregelen kunnen verzoening stimuleren zoals initiatieven die de inheemse cultuur, de gezondheid en het welzijn van de inheemse gemeenschappen ondersteunen.<sup>158</sup>

In Canada kreeg het discours van verzoening meer aandacht naar aanleiding van twee nationale crisissen begin jaren 1990 (cf. supra). Die crisissen verhoogden de druk op de regering die uiteindelijk de Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP) oprichtte die de opdracht kreeg de moeilijke relatie tussen de inheemse bevolking en de staat te onderzoeken en aanbevelingen te maken om een verzoeningsproces te stimuleren. In 1996 werd het 'Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples' uitgegeven. Een andere belangrijke stap was de Settlement Agreement die in 2007 onderhandeld werd tussen de staat en verschillende (nabestaanden van) slachtoffers van het Residentieel Schoolsysteem. Deze agreement hield onder andere de oprichting van de Truth and Reconciliation Commission (TRC) in. In 2008 gaf Stephen Harper uiteindelijk een officiële verontschuldiging vanwege de Canadese staat

---

<sup>157</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 187-88. Het onrecht waarvan sprake ging soms eeuwen terug (zoals de onteigening van inheemse volkeren en de gewelddadige conflicten over land of politieke bestuur) of ging over meer recente feiten (zoals die van het Indian Residential Schoolsysteem). In vele gevallen speelt ook de omvang en de blijvende impact van dat onrecht een rol.

<sup>158</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 189-90. De verontschuldigingen die door de Canadese premier Stephen Harper werden aangeboden aan de slachtoffers van het residentieel schoolsysteem in 2007 waren naast andere maatregelen ook voorzien van financiële compensatie.

aan de (nabestaanden van de) slachtoffers van het residentieel schoolsysteem. Dit was een sterk geanticipeerd evenement, maar botste later op veel kritiek, aangezien Harper op andere momenten de koloniale geschiedenis van Canada ontkende en verder weinig initiatieven nam om de relatie met de inheemse bevolking te verbeteren.<sup>159</sup>

Vanuit die contradictorische houding verkent Coulthard een aantal problemen die gepaard gaan met het gebruik van het discours van verzoening in een settler-koloniale context. Een eerste kritiek is dat in een settler-koloniale samenleving als die van Canada, waar de overgang van een autoritair verleden naar een democratisch regime nooit heeft plaatsgevonden, men het risico loopt dat deze 'state-centered' strategieën zo'n overgang zelf fabriceren door het onrecht van settler-kolonialisme in het verleden te plaatsen. In dat geval wordt verzoening temporeel gekaderd als een proces waarbij men met de erfenis van dat historisch onrecht moet afrekenen, terwijl de bestaande koloniale structuren grotendeels intact blijven.<sup>160</sup> Het feit dat de politics of reconciliation louter de status-quo zouden bevestigen zonder iemand echt verantwoordelijk te stellen voor het (aanhoudend) onrecht, zeker als die niet gepaard gaan met restitutie of materiële vergoedingen, is een veelvoorkomende kritiek. In de praktijk proberen volgens Corntassel waarheids- en verzoeningscommissies of andere verzoeningsprojecten het onrecht in het verleden te plaatsen, maar veranderen ze weinig aan het huidige onrecht.<sup>161</sup> Ook Alfred schrijft dat zonder diepgaande restitutie zoals de teruggave van land, financiële vergoedingen en andere vormen van bijstand voor het (aanhoudende) onrecht tegen de inheemse volkeren, verzoening helemaal geen rechtvaardigheid biedt, maar het onrecht juist permanent probeert op te bergen.<sup>162</sup> Simpson schrijft dat de recente 'turn to reconciliation' vooral gericht is op het neutraliseren van inheemse claims door middel van het betuigen van spijt en het aanbieden van verontschuldigheden voor heel nauw opgevatte misdaden. Het onrecht wordt dan in het verleden gepositioneerd, waardoor men van zijn verantwoordelijkheid voor hedendaags onrecht vrijgesteld wordt.<sup>163</sup>

Deze problematieken komen volgens Coulthard duidelijk aan bod in de manier waarop Canada haar verzoeningsdiscours ontwikkelde in de jaren volgend op de oprichting van RCAP. Enerzijds benadert Canada het probleem van het settler-kolonialisme consequent als een

---

<sup>159</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 20-21.

<sup>160</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 106-110.

<sup>161</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 94. Corntassel benadrukt ook dat de meeste inheemse naties zelf geen woord hebben voor 'verzoening' wat eveneens bewijst dat een dergelijk concept niet relevant is voor hen.

<sup>162</sup> Alfred, *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom*, 152.

<sup>163</sup> Simpson, *Dancing on our turtle's back*, 22.

temporeel gesitueerde ervaring in een afgebakende periode in de geschiedenis, met slechts een blijvende impact op vandaag. In *Gathering Strength Canada's Aboriginal Action Plan*, een officiële reactie van de overheid in 1998 op de aanbevelingen van RCAP, wordt duidelijk onderscheid gemaakt tussen het koloniale verleden en de erfenis van dat verleden. Ook de acties die de regering ondernam om de relatie met de inheemse bevolking te transformeren focusten zich steeds op dit onderscheid. Op die manier benadert de Canadese overheid het settler-kolonialisme voortdurend als een evenement, in plaats van een structuur (cf. Patrick Wolfe). Anderzijds, en daarmee samenhangend, bekritiseert Coulthard het onvermogen van de politics of reconciliation om de structuur van onteigening die de relatie met inheemse volkeren vandaag nog steeds tekent, te doorbreken. Dat wordt duidelijk in de manier waarop de Canadese overheid landclaims behandelt en omgaat met aanspraken op zelfbestuur. Daarin is de eliminatie van inheemse volkeren en het verzekeren van een toegang tot land en bronnen nog steeds het belangrijkste doel, alleen is de manier waarop dat doel verwezenlijkt wordt veranderd.<sup>164</sup>

Net als bij de politics of recognition, is de kritiek dus vaak dat verzoeningsprocessen nog steeds de belangen van de staat dienen. Zo merkt ook Lewis op dat een van de moeilijkheden met verzoeningsprocessen is, dat zij vaak op het niveau van de staat plaatsgrijpen en dus ook het bestaan van die staat in stand houden.<sup>165</sup> Johnson schrijft dat het probleem met de politics of reconciliation is dat zij de publieke focus verplaatsen van meer uitdagende vragen over inheemse politieke autonomie en zelf-beschikking, naar vragen over het rechtzetten van een historisch onrecht. In dit opzicht is de postkoloniale toekomst die men tot stand wil brengen doorgaans niet gericht op een overgang waarin inheemse groepen meer toegang krijgen tot en gerepresenteerd worden door de politieke macht. De staat blijft in essentie een settler-staat en krijgt zelfs een centrale rol in het onderzoeken, beoordelen en goedmaken van het onrecht dat tegenover inheemse groepen werd gepleegd.<sup>166</sup> Volgens Johnson moeten we dit situeren in een bredere context van post-imperiale politiek, waarin vanuit de settler-samenleving gezocht wordt naar nieuwe alternatieven voor een nationale identiteit. Landen als Canada, Australië en Nieuw-Zeeland hebben de laatste decennia van de twintigste eeuw grote veranderingen ondergaan. Meer bepaald de loskoppeling van het Britse Rijk maakte volgens hem dat die landen nieuwe connecties en afzetmarkten moesten zoeken bij andere landen. Dat bracht een verandering van de politieke cultuur met zich mee: een land als Canada wilde zich als een postkoloniale natie

---

<sup>164</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 120-26. Veel zaken die de Gathering Strength en Harper's verontschuldiging plaagden, vindt Coulthard ook terug in de Truth and Reconciliation Commission. Ook de TRC situeert het onrecht van het settler-kolonialisme in het verleden en focust zich op de 'erfenis' van dat onrecht. Het zijn de slachtoffers die de focus vormen van herstel, niet de relatie.

<sup>165</sup> Lewis, "Imagining autonomy on stolen land" 481.

<sup>166</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 187-89.

profilieren dat niet langer gebonden is aan het moederland. Verontschuldiging spelen dan bijvoorbeeld een grote rol in het uitdrukken van bepaalde waarden en gevoeligheden van het land en geven - door zich met het verleden en een historisch onrecht af te rekenen - mee vorm aan het postkoloniale karakter van de natie, zonder dat er een formele dekolonisatie heeft plaatsgevonden. De verontschuldiging in Canada, Nieuw-Zeeland en Australië drukken op die manier elk een vorm van lokale autoriteit uit los van het Britse Rijk en diens geschiedenis.<sup>167</sup>

Een andere manier om die nieuwe nationale identiteit vorm te geven is volgens Johnson door een toe-eigening van claims tot indigeneity. 'Indigeneity' wordt dan toegepast op alle burgers van de samenleving, terwijl net de eigenschappen van Indigeneity zo specifiek waren voor de inheemse bevolking. Volgens Johnson herinnert dit aan een koloniaal discours waarin Indigeneity geclaimd werd om de inheemse status van de settlers te bevestigen en zich van andere niet-blanke migranten te onderscheiden alsook een natie te vestigen los van het Britse Rijk. Op die manier komt men tot een politiek project waarin diverse nationale subjecten betrokken worden ongeacht hoe lang ze al in het land verblijven. Dit project is raciaal en cultureel inclusief en beschouwt iedereen als evenveel toebehorend aan het land. Het cultiveren van een postkoloniale natie in termen van Indigeneity betekent in dit opzicht echter geen groot verschil in wie de politieke macht effectief bezit, nationale uitdrukkingen van Indigeneity ondersteunen zelfs de politieke macht van de settler-staat.<sup>168</sup>

In *Red skin, white masks* geeft Coulthard nog een tweede kritiek op de politics of reconciliation, ditmaal gebaseerd op Thomas Brudholm's *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Brudholm toont in dit werk aan hoe voorstanders van transitional justice vaak normatieve veronderstellingen positioneren over het goede van vergiffenis en het slechte van reactieve emoties.<sup>169</sup> Ook het Canadese verzoeningsdiscours stelt volgens Coulthard inheemse uitingen van woede en ressentiment als negatieve emoties voor die de realisatie van verzoening dreigen te verhinderen. Zich verder baserend op Fanon schrijft Coulthard dat datgene dat door de staat impliciet geïnterpreteerd wordt als ressentiment - het onvermogen of de onwil van inheemse volkeren om zich over het onrecht te zetten of te vergeven - juist een gepolitiseerde uitdrukking van inheemse woede en verontwaardiging is gericht op het structureel en symbolisch geweld van de koloniale machten. Deze emoties (net als de wrok die uit een werk als dat van Améry blijkt) wijzen dus juist op een moreel protest en een politieke verontwaardiging die we serieus moeten nemen en even waardevol kan zijn als vergiffenis. In die context ziet

---

<sup>167</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 192-94.

<sup>168</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 198-99.

<sup>169</sup> Thomas Brudholm, *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive* (Philadelphia: Temple University Press, 2008), zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 106-110.

Coulthard ressentiment niet als een onvermogen om zich over het onrecht te zetten of te vergeven, maar als een manifestatie van 'righteous resentment': een uiting van een gevoel van rechtvaardigheid en een bewustzijn van de onwil om zich te verzoenen met onrecht dat nog steeds plaatsvindt. Deze gevoelens spelen dan ook een belangrijke rol in het bieden van weerstand tegen dat onrecht. Hier ga ik verder nog op in.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 106-110.

#### 4. Strategieën voor dekolonisatie en inheemse heropleving

De strategieën van de politics of recognition, economische participatie en de politics of reconciliation bieden volgens bovengenoemde theoretici geen voldoende antwoord op de uitdagingen waar inheemse volkeren vandaag voor staan. In het meest extreme geval versterken ze net de settler-koloniale structuren waar deze theoretici en activisten tegen strijden. In dit hoofdstuk bekijk ik de alternatieven die zij naar voor schuiven als mogelijke of noodzakelijke oplossingen voor de huidige status-quo.

##### 4.1. 'Resurgent politics of recognition'

Coulthard's conclusie in *Red skin, white masks* luidt dat de politics of recognition die zich sinds het tijdperk van verhoogd inheemse activisme in de jaren 1960 ontwikkeld hebben, niet alleen gefaald zijn in het tot stand brengen van inheemse zelfdeterminatie, maar zelfs de koloniale machtsrelaties reproduceren. Hij beseft dat dit een controversiële stellingname is, aangezien hij daarmee suggereert dat de pogingen van inheemse gemeenschappen in de voorbije decennia om hun landrechten en zelfbestuur te erkennen, het tegendeel bereikt hebben. Hij schrijft dat inheemse groepen zich moeten afwenden van dergelijke strategieën van erkenning en in de plaats naar een 'resurgent politics of recognition' moeten bewegen, die gebaseerd is op zelf-ontplooiing en de heropleving van traditionele culturele praktijken.<sup>171</sup>

Coulthard zweert erkenning als strategie dus niet helemaal af. Zijn resurgent politics of recognition steunt op een vorm van individuele en collectieve 'self-recognition'. Hij volgt hierbij opnieuw Fanon, die zich op zijn beurt baseert op Sartre's ideeën over authenticiteit en in-authenticiteit. In *Anti-Semite and Jew* schrijft Sartre dat de meest gangbare reactie van de jood in een context van anti-semitisme is om zijn joodse identiteit te ontvluchten. Dit is volgens hem de reactie van de 'in-authentieke jood'. Sartre stelt deze reactie gelijk met assimilatie. Het subject probeert daarbij zijn eigenheid af te wijzen door te appelleren aan bepaalde universele principes of door zijn eigenheid uit te wissen (bijvoorbeeld door religieuze bekering of secularisering). Een andere reactie echter is die van de 'authentieke jood'. Die bevestigt actief zijn joodse identiteit en weigert zijn acties te laten bepalen door het antisemitisme.<sup>172</sup> In *Black Orpheus* ontwikkelt Sartre deze ideeën verder uit voor de situatie van de gekoloniseerde zwarte in de context van anti-zwart racisme. Anders dan bij de jood wordt de exploitatie en onderdrukking van de zwarte bepaald door zijn ras. De zwarte is volgens hem het slachtoffer van die exploitatie en onderdrukking in

---

<sup>171</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 23-24.

<sup>172</sup> Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew* (Parijs: Schocken Books, 1948), zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 134-37.

zoverre dat hij *zwart* is en kan ook veel minder gemakkelijk ontsnappen aan zijn 'zwartheid'.<sup>173</sup> Ook Fanon benadrukt het objectiverende en vervreemdende karakter van dergelijke vorm van koloniale onderdrukking. De zwarte wordt als het ware gevangen door de gewelddadige blik van de ander. En net als Sartre ziet ook Fanon weinig mogelijkheden van verzet tegen deze blik van de kolonisator. De zwarte is over-gedetermineerd door zijn buitenwereld. Hij wordt niet onderdrukt door het idee dat anderen van hem hebben, maar door zijn uiterlijk. In vele gevallen zal de zwarte dan ook het beeld van de kolonisator internaliseren en zichzelf als minderwaardig zien. De meest gangbare reactie van de zwarte is dan ook zijn eigenheid als zwarte ontvluchten.<sup>174</sup> Voor de situatie van de inheemse bevolking in Canada ten slotte, biedt Alfred ons een gelijkaardige analyse. Hij noemt de mentale staat die samenhangt met de geïnternaliseerde onderdrukking van de inheemse bevolking de koloniale mentaliteit. Het is deze mentaliteit die inheemse groepen verhindert om buiten het kader van de witte samenleving te denken en de waarde van traditionele perspectieven te zien. Zij nemen geleidelijk aan de waarden, doelen en perspectieven over die de koloniale status-quo bestendigen. De integratie van verschillende inheemse bestuursvormen binnen het bureaucratisch kader van de koloniale staat is volgens Alfred hiervan de grootste oorzaak. Zo zijn de inheemse stemmenraden of organisaties als de AFN zijn allemaal uitvindingen van de overheid die niet langer in vraag gesteld worden door inheemse leiders. Alfred spreekt in dat geval van 'gecoöpteerde leiders'.<sup>175</sup>

De uitweg die Sartre, en in navolging daarvan ook Fanon, positioneert voor dit soort geïnternaliseerd racisme vertrekt vanuit een vorm van zelf-erkenning. Zoals de authentieke jood die zijn eigenheid actief bevestigt, moet de zwarte bevolking de effecten van het geïnternaliseerd kolonialisme ondermijnen door een herbevestiging van de waarde van hun zwarte eigenheid en de herwaardering van pre-koloniale Afrikaanse culturele vormen. Eerder dan afhankelijk te zijn van hun onderdrukkers voor hun vrijheid en zelfwaarde, ligt de weg naar zelfdeterminatie volgens hen dus in een vorm van persoonlijke en collectieve zelf-affirmatie. De Negritude beweging was volgens Sartre en Fanon een goed voorbeeld van dit soort zelf-affirmatieve praktijken.<sup>176</sup> Toch zagen beiden zelf-affirmatie slechts als een eerste belangrijke stap in de strijd naar vrijheid. Het uiteindelijke doel zou volgens hen moeten zijn om de onderliggende voorwaarden voor het bestaan van de koloniale onderdrukking te ondermijnen. Bovengenoemde vorm van zelf-

---

<sup>173</sup> Jean-Paul Sartre, *Black Orpheus*, (French & European Publications, 1948), zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 134-37.

<sup>174</sup> Fanon, *Black skin, white masks*, zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 134-37.

<sup>175</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 70-71.

<sup>176</sup> Jean-Paul Sartre, *Black Orpheus*; Fanon, *Black skin, white masks*, zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 137-42.



affirmatie ging daarin niet ver genoeg. Een reden daarvoor was dat men de koloniale onderdrukking wel ongedaan kan maken door de voorwaarden van die onderdrukking om te keren (wat eens gedenigreerd werd, wordt nu waardevol geacht), maar daarmee verandert men nog niet de binaire structuur die die onderdrukking mogelijk maakt.<sup>177</sup> Om over de subjectieve dimensie van de koloniale erkenning te geraken moet de zwarte bevolking zich volgens Fanon eerst bewust worden van zijn positie in de context van koloniale onderdrukking, daarna moet zij voor zichzelf strijden door opnieuw waarde te hechten aan haar zwarte eigenheid, maar het finale doel is om zichzelf als klasse uiteindelijk te overstijgen. Coulthard gaat hier echter niet langer akkoord met Fanon. Anders dan Fanon moet men volgens hem de inheemse praktijken van het verleden niet overstijgen eens de bevestiging van die praktijken in het heden hen van de geïnternaliseerde onderdrukking bevrijd heeft. Een dergelijke visie geeft ons volgens Coulthard niet veel inzicht in wat inheems verzet motiveert of in de culturele fundamenten waarop inheemse alternatieven gebouwd kunnen worden.<sup>178</sup> Ook voor Alfred is de herwaardering van traditionele waarden juist de *blijvende* oplossing voor de politieke, economische en sociale problemen van de inheemse bevolking vandaag. Hij stelt net als Sartre en Fanon dat inheemse leiders vandaag twee keuzes hebben. Ofwel kunnen ze er voor kiezen aan de eisen en verwachtingen van de koloniale samenleving te voldoen en erkenning te zoeken voor hun rechten binnen de wettelijke en structurele grenzen van de staat (dit noemt hij een assimilatie objectief of co-optatie, cf. supra). Een andere reactie is om te proberen de interne kracht en gezondheid van de inheemse gemeenschap te herstellen (dit noemt hij het traditioneel objectief). Voor Alfred is die tweede weg de sleutel om de crisis waarin inheemse leiders zich vandaag bevinden te overkomen. Inheemse leiders moeten zich volgens hem opnieuw focussen op de traditionele bestuursvormen, hij spreekt in dat geval van 'traditionalisten'.<sup>179</sup>

Nu hebben verschillende theoretici modellen geformuleerd over hoe zo'n inheemse heropleving op basis van traditionele principes er uit kan zien. Het Peoplehood model en het Fourth World model bijvoorbeeld, vormen volgens Alfred en Corntassel een sterke basis om na te denken over strategieën voor inheemse heropleving, maar de vraag blijft steeds hoe dergelijke

---

<sup>177</sup> Jean-Paul Sartre, *Black Orpheus*; Fanon, *Black skin, white masks*, zoals geciteerd in Coulthard, *Red skin, white masks*, 142-44.

<sup>178</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 153-54. Fanon blijft volgens Coulthard te sterk gebonden aan een dialectische conceptie van sociale transformatie, waarbij hij cultuur, net zoals marxisten klasse verstaan, als een categorie ziet die overbrugt moet worden vanaf het moment dat men bewust wordt van haar bestaan.

<sup>179</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 97-101.

modellen in de praktijk omgezet kunnen worden.<sup>180</sup> In die zin is het belangrijk te benadrukken dat strategieën voor inheemse heropleving steeds in een specifieke context ontstaan en in het dagelijkse leven gerealiseerd worden. Het zijn volgens Alfred en Corntassel uiteindelijk de ervaringen van inheemse volkeren die het meest duidelijk inzicht geven over strategieën om zich tegen het kolonialisme te verzetten. Meer nog, processen van inheemse heropleving en dekolonisatie beginnen volgens hen bij het zelf, bij mensen die het kolonialisme overstijgen op een individuele basis, waarvan een kracht uitgaat die al snel zijn weerklank zal vinden bij de familie, de clan en bij uitbreiding de gemeenschap.<sup>181</sup> Corntassel spreekt in dat geval over de 'everyday acts of Indigenous resurgence'.<sup>182</sup> Ook volgens Sium, Desai en Ritskes zijn het de dagelijkse en vaak kleine daden van verzet waarin de kennis schuilt waarmee gemeenschappen zich vanaf het begin der tijden in stand gehouden hebben.<sup>183</sup> Die alledaagse daden van heropleving hebben volgens Simpson niets glorieus of specifiek doelmatig. Dat kan over een persoonlijke belofte gaan om enkel nog voedsel te consumeren dat door de inheemse bevolking werd gecultiveerd of zich te engageren om de inheemse taal te spreken met vrienden en familie.<sup>184</sup> 'Being Indigenous' betekent dan volgens Alfred en Corntassel het denken, spreken en handelen met de bewuste doelstelling zijn eigen Indigeneity te doen heropleven. Ook zij stellen dat men dit kan doen door opnieuw de inheemse taal te gebruiken, maar bijvoorbeeld ook door de inheemse filosofieën te raadplegen of bijvoorbeeld de inheemse wetten en instituties te herstellen. Uiteindelijk is het volgens hen aan elke natie zelf om te bepalen hoe ze zelfdeterminatie en heropleving invullen.<sup>185</sup> Alfred stelt bijvoorbeeld vier doelstellingen voorop die noodzakelijk zijn voor een inheemse heropleving: de herintroductie van inheemse talen, een

---

<sup>180</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous," 610-12. Het Fourth World principe van George Manuel en Michael Posluns wijst op de collectieve natuur van inheemse actie in de strijd tegen het kolonialisme en is gebaseerd op actieve relaties met het spiritueel en cultureel erfgoed van de voorouders. De erfenis van hun strijd geeft ook de doelstellingen van de hedendaagse strijd voor de heropleving van een authentiek inheemse bestaan vorm. Het Peoplehood model verwijst naar de op elkaar ingrijpende aspecten van de taal, het land, de ceremonieën en de geschiedenis, die elk een fundamentele rol spelen in het alledaagse leven en ook voortdurend vernieuwd moeten worden om een inheemse heropleving tot stand te brengen. In die zin verzekert het (na)vertellen en naleven van de verhalen de continuïteit van een volk en gemeenschap. Zie ook Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 89.

<sup>181</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous," 611-12.

<sup>182</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 88.

<sup>183</sup> Sium, Desai en Ritskes, "Towards the 'tangible unknown'," X-XI.

<sup>184</sup> Leanne Simpson, *Lighting the eighth fire: the liberation, resurgence, and protection of Indigenous nations*, (Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing, 2008): 77-84, zoals geciteerd in Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 97-98.

<sup>185</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous," 614.

zelfvoorzienende economie (inheemse gemeenschappen moeten daarvoor hun landbasis terugkrijgen), een natio-to-nation relatie met de staat, en een structurele hervorming van inheems bestuur op basis van traditionele besluitvormingsprocessen.<sup>186</sup> De bestuursvormen die Alfred in *Peace, power, righteousness* in dit geval promoot hebben geen absolute autoriteit of een apart leidinggevend orgaan, zijn niet-hiërarchisch en leggen geen beslissing op maar baseren zich op collectieve besluitvorming en wederzijds respect. Nadat alle belangen en visies overwogen werden, proberen leiders tot een consensus te komen. Ze steunen hierbij op hun capaciteit om mensen te overtuigen. Deze vorm van bestuur steunt heel sterk op inheemse principes van harmonie, respect en verantwoordelijkheid.<sup>187</sup>

Dergelijke vormen van inheemse heropleving gebaseerd op traditionele principes komen echter niet zonder een aantal bedenkingen. Fanon zelf uitte in zijn latere werk twijfels over het herwaarderen van de pre-koloniale geschiedenis en cultuur als een cruciale stap van het dekolonisatie proces. Zijn bezorgdheid is dat die culturele vormen en tradities niet langer de dynamische systemen weerspiegelen die voor het koloniaal contact bestonden, maar al te gemakkelijk een verzameling van verouderde herinneringen vormen die de aandacht weg leiden van de huidige en toekomstige noden van de inheemse bevolking.<sup>188</sup> Het probleem ook volgens Frideres is dat inheemse volkeren binnen de huidige samenleving onmogelijk de zogenaamde historische of authentieke culturele identiteit van hun voorouders kunnen herleven, omdat de hedendaagse samenleving totaal verschillend is van diegene waarin hun voorouders leefden.<sup>189</sup> Het gevaar volgens Alfred is ook, dat gemeenschappen na verloop van tijd niet langer de ware betekenis van de tradities kennen of niet begrijpen hoe die tradities in een groter geheel passen. Wanneer men verdragen sluit zonder goed en wel te weten waarom of liederen zingt waarvan men de betekenis niet kent, zullen die volgens hem in een of twee generaties folklore worden.<sup>190</sup> Een gelijkaardig probleem doet zich voor wanneer men inheemse tradities probeert te verdedigen tegenover westerse invloeden. Inheemse studies bijvoorbeeld geven vaak een simplistische kritiek op westerse denksystemen in een poging om inheemse denksystemen te verdedigen of

---

<sup>186</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 136–137. Hij baseert zich hierbij op Vine Deloria Jr.

<sup>187</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 24-28. In *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom* stelt Alfred voor dergelijke vorm van inheemse politiek de term ‘anarcho-Indigenism’ voor.

<sup>188</sup> Coulthard heeft het onder andere over Frantz Fanon, “West Indians and Africans,” in *Toward the African Revolution* (Boston: Grove Press, 1967) en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Boston: Grove Press, 2005).

<sup>189</sup> Frideres, “Aboriginal identity in the Canadian context,” 321.

<sup>190</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 8-11. Hij beseft dat dit een kritiek is die wel vaker gegeven wordt op traditionalisten.

aan te tonen dat politiek verzet en de herbevestiging van traditionele praktijken de weg is naar bevrijding. Wanneer politiek verzet echter uitsluitend gebaseerd is op de afwijzing van het westerse en een oppervlakkige herwaardering van het inheemse, dan versterken ze net simplistische representaties van inheemse kennis en praktijken en maken ze een meer diepgaande analyse van die praktijken onmogelijk.<sup>191</sup> Inheemse groepen worden volgens David Lynes dus geconfronteerd met de moeilijke relatie tussen het trouw zijn aan hun cultuur enerzijds en een gepaste manier vinden om die te verdedigen tegenover de invloed van het kolonialisme anderzijds. Wanneer inheemse gemeenschappen bijvoorbeeld bepaalde initiatieven nemen om hun traditionele praktijken of bestuursvormen te versterken en naar de hedendaagse context te vertalen, is het gevaar dat men aan authenticiteit inboet en minder 'inheems' wordt. Dergelijke kritieken komen niet altijd alleen van buitenaf, maar soms ook van leden van binnen de gemeenschap, die van mening zijn dat het nieuwe systeem lang bestaande traditionele waarden lijkt op te offeren in naam van meer directe politieke doeleinden.<sup>192</sup> Inheemse volkeren worden dan vaak gedwongen te kiezen tussen het beschermen van een unieke en specifieke culturele traditie enerzijds en het verzekeren van haar overlevering, door haar evoluerend karakter te accepteren, anderzijds.<sup>193</sup>

Beide zaken hoeven elkaar volgens Lynes echter niet uit te sluiten. In zoverre dat bijvoorbeeld de vraag om soevereiniteit al lange tijd op de inheemse agenda staat zou je kunnen zeggen dat deze doelstelling - en de manieren waarop men die heeft proberen te verwezenlijken - niet minder authentiek inheems of traditioneel zijn dan enige andere specifieke culturele praktijken die zo essentieel geacht worden voor het inheemse bestaan.<sup>194</sup> Volgens Alfred hebben inheemse gemeenschappen daarom twee taken. In de eerste plaats moeten zij die geloofsovertuigingen, waarden en principes die de kern uitmaken van de inheemse traditie identificeren en de diepe betekenis ervan begrijpen. In de tweede plaats moeten zij de traditionele leer aanpassen aan de hedendaagse realiteit en die relevant te maken voor vandaag. Het traditionalisme dat Alfred promoot is daarom een *zelfbewust* traditionalisme: een kritische en selectieve herinvoering van traditionele waarden die centraal zijn voor de heropbouw van een traditionele inheemse politieke cultuur. Door de belangrijkste waarden en principes te abstraheren van de traditionele leer en die

---

<sup>191</sup> N. Martin Nakata, Victoria Nakata, Sarah Keech en Reuben Bolt, "Decolonial goals and pedagogies for Indigenous studies," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): 127, 132.

<sup>192</sup> David A. Lynes, "Cultural pain vs. Political gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization," in *Ethnic and Racial Studies* 25, nr. 6 (2002): 1044-49. Men spreekt in dit opzicht vaak over 'invented traditions'.

<sup>193</sup> Lynes, "Cultural pain vs. political gain," 1060-62.

<sup>194</sup> Lynes, "Cultural pain vs. political gain," 1049-50.

aspecten te gebruiken die het best passen in de hedendaagse sociale, politieke en economische context, kan de gemeenschap volgens hem een waardevol alternatief creëren voor de koloniale vormen van bestuur.<sup>195</sup> Ook Simpson pleit voor een dergelijk cultureel dynamisme. Inheemse heropleving betekent voor haar geen letterlijke terugkeer naar het verleden, maar een soort recuperatie van een bloeiend cultureel en politiek verleden ten behoeve van de huidige inheemse gemeenschappen. Dit vereist volgens haar een terugkeer naar het flexibele karakter van de inheemse tradities.<sup>196</sup> Dekolonisatie verwijst dan naar het terug claimen van de traditionele culturele praktijken, kennissystemen en levenswijzen in de dynamische en respectvolle context waarin ze origineel tot stand kwamen.<sup>197</sup> Ook Coulthard pleit uiteindelijk voor een vorm van kritische zelf-erkenning en herwaardering van culturele praktijken gebaseerd op de wederzijdse en respectvolle relaties tussen inheemse groepen onderling en de rest van de wereld. De kracht die van dergelijke kritische zelf-affirmatieve en zelf-transformatieve ethiek uitgaat moet de gekoloniseerde van zijn geïnternaliseerde onderdrukking bevrijden en hem afwenden van de assimilerende houding van de politics of recognition.<sup>198</sup>

Fanon's kritiek dat men via authenticiteit misschien wel de individuele effecten van die objectivering kan overstijgen, maar dat zo'n kritische zelf-erkenning weinig doet om de sociale relaties zelf te veranderen, wordt hiermee echter nog niet beantwoord. Het transformerend potentieel van zo'n vorm van zelf-erkenning blijft volgens hem beperkt.<sup>199</sup> In zijn later werk zou Fanon vooral het gebruik van directe en gewelddadige actie tegen de koloniale samenleving promoten om de koloniale relaties en structuren te transformeren. Deze vormen van actie bespreek ik hieronder.<sup>200</sup>

#### 4.2. Directe actie en landgerichte praktijken

Ook al benadrukt Coulthard het belang en de kracht van zelf-affirmatieve praktijken - vooral voor het bieden van inheemse alternatieven - wijst ook hij in het laatste deel van *Red skin, white masks* op het belang van directe actie als noodzakelijke voorwaarde voor het veranderen van de koloniale structuren. In een eerste van vijf theses voor het tot stand brengen van een inheemse

---

<sup>195</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, xvii-xviii.

<sup>196</sup> Simpson, *Dancing on our turtle's back*, 51.

<sup>197</sup> Simpson, *Dancing on our turtle's back*, 22.

<sup>198</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 48.

<sup>199</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 134-39.

<sup>200</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 42-45.

heropleving en dekolonisatie verwijst hij naar de meer ontwrichtende of confronterende vormen van verzet, zoals acties die tijdelijk de toegang blokkeren tot inheemse gebieden of inheemse gebieden voor een langere tijd bezetten.<sup>201</sup>

Het is niet verwonderlijk dat heel wat van die acties gericht zijn op het land, aangezien de kapitalistische en settler-koloniale structuren waartegen ze strijden gebaseerd zijn op een proces van onteigening en het verzekeren van de toegang tot en land en bronnen. Deze plaatsgebonden basis voor inheemse dekolonisatietheorieën- en acties noemt Coulthard 'grounded normativity'.<sup>202</sup> Ook Barker benadrukt hoe de strijd van inheemse groepen in Noord-Amerika voor het merendeel van de twintigste eeuw gevoerd werd door directe, landgerichte acties. Ze proberen de settler-koloniale ruimte te ontwrichten door het terug claimen van een plaats of site die voordien aan de inheemse bevolking toebehoorde. Ook stedelijke gebieden behoren hiertoe, ook al worden die minder snel geassocieerd met het oorspronkelijke land van de inheemse bevolking zoals landelijke gebieden of reservaten.<sup>203</sup> Barker spreekt in dat geval ook van affectief verzet. Affectief verzet gaat uit van het idee dat een inheemse plaats eender waar kan bestaan, ze vereist enkel inheemse groepen die op die plaats hun Indigeneity uitoefenen.<sup>204</sup> Inheemse volkeren geven er een lokale, authentieke uitdrukking aan inheemse soevereiniteit, een die niet assimileerbaar is door de bredere settler-samenleving. Dergelijke vorm van plaatsgebonden verzet en heropleving vormen dan ook een meer fundamentele uitdaging voor de soevereiniteit van de settler-staat. Barker spreekt ook van 'third-space sovereignty'.<sup>205</sup>

Je zou kunnen zeggen dat dergelijke acties zich uiteindelijk ook richten naar de staat, in die zin dat ze de staat vragen om haar koloniale activiteiten (zoals de exploitatie of inname van inheems gebied) stop te zetten, maar ze zijn meer dan dat omdat ze ten eerste een directe impact of effect proberen te creëren op de machtsstructuren.<sup>206</sup> Heel wat vormen van directe acties, zoals blokkades, proberen specifiek de economische infrastructuur van de settler-staat te doorbreken, door bijvoorbeeld de doorgang van goederentreinen te verhinderen, het verkeer in drukbezochte kruispunten tegen te houden of de bouw van pijplijnen of mijnen tegen te gaan. Als

---

<sup>201</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 165-66.

<sup>202</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 12-13.

<sup>203</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 45. Affectief verzet is een term die Barker van Soren Larsen en Jay T. Johnson, "Toward an open sense of place: phenomenology, affinity, and the question of being," *Annals of the Association of American Geographers* 102, nr. 3 (2012): 632-46.

<sup>204</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 46.

<sup>205</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 57-58.

<sup>206</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 165-66.

je een snelle reactie wilt krijgen van de machthebbers moet je jezelf volgens Coulthard tussen de settlers en hun geld plaatsen.<sup>207</sup> Een ander belangrijk element van deze directe acties, is dat ze ondernomen worden door de subjecten van de koloniale onderdrukking, waardoor ze op een soort losbreken van het geïnternaliseerd kolonialisme wijzen. Herinner hoe Coulthard erkenning als bron van bevrijding bekritiseerd omdat erkenning *gegeven of opgedrongen* wordt, en zo enige vorm van conflict of strijd vermijdt, hetgeen volgens hem net nodig is wil men aan zijn geïnternaliseerde onderdrukking ontsnappen. Wanneer inheemse groepen met hun acties de koloniale en economische infrastructuur ontwrachten, tasten zij hier niet alleen de economische belangen mee aan, maar zien ze economische ontwikkeling of participatie ook niet langer als de weg naar inheemse heropleving.<sup>208</sup>

Toch zijn er volgens Coulthard een aantal argumenten die vaak gegeven worden tegen directe acties. Een eerste typische argument volgens hem is dat onderhandelingen nog steeds een meer doeltreffende manier zijn om de rechten en belangen van de inheemse bevolking te verdedigen. Coulthard ontkracht dit argument omdat het net door de vele directe acties van inheems groepen is dat volgens hem de voorbije veertig jaar ruimte werd gemaakt voor onderhandelingen (cf. supra). Zoals vermeld is die strijd ook nodig wil men van het geïnternaliseerd kolonialisme af geraken. Ten tweede stelt men vaak dat die acties ervoor zullen zorgen dat de inheemse bevolking meer en meer vervreemd geraken van en minder gesteund zullen worden door de bredere samenleving. Ook dit is volgens Coulthard geen correct argument. Volgens hem is zo'n reactie onvermijdelijk, maar maakt dit de heropleving van een rechtvaardig en duurzaam leven op basis van inheemse perspectieven niet minder noodzakelijk. Coulthard bekritiseerd ook het feit dat andere bewegingen zoals de arbeidersbeweging niet dezelfde kritieken krijgen. Een laatste argument tegen directe acties zoals blokkades is dat die in de praktijk een reactieve houding aannemen in plaats van een praktisch alternatief te bieden. Ook dit is volgens Coulthard echter een foutief argument. Volgens hem zijn directe acties een soort van prefiguraties, wat wil zeggen dat ze de vaardigheden en sociale relaties creëren die nodig zijn om inheemse alternatieven voor het koloniale systeem te vormen.<sup>209</sup>

Dat laatste sluit sterk aan bij wat Alfred schrijft over inheemse heropleving in *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom*. In dit werk breidt hij zijn model voor inheemse heropleving verder uit met een genderanalyse. Hij roept er in essentie op tot meer consistentie tussen de middelen en de doeleinden van dekolonisatie. Om inheemse heropleving tot stand te brengen moet de vorm van de strijd gevoerd worden in relatie tot de doeleinden van die strijd. Dit

---

<sup>207</sup> Coulthard, “#IdleNoMore in a Historical Context,” 34.

<sup>208</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 165-66.

<sup>209</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 167-69.

maakt volgens hem van inheemse heropleving een soort van prefiguratie politiek: de methodes van dekolonisatie vormen ook haar doeleinden. Dit heeft niet alleen implicaties op vlak van gender (hetgeen hij in *Wasáse* uitwerkt), het impliceert ook dat men de strijd tegen de politieke economie en het politieke bestuur van de staat niet zomaar op die staat kan baseren (cf. supra).<sup>210</sup> Zo schrijft ook Corntassel dat de manier waarop men zich in de dagelijkse strijd tegen de koloniale praktijken engageert, even belangrijk is als de eigenlijke uitkomst van die strijd. Om die reden moeten inheemse gemeenschappen niet zoeken naar bevestiging en erkenning van de staat, maar zich in de eerste plaats terug verbinden met traditionele, plaatsgebonden culturele praktijken.<sup>211</sup> Het idee van prefiguratie komt eigenlijk van het anarchisme en wijst op de duale strategie die zij hanteren om hun anti-statelijke, anti-kapitalistische en niet-hiërarchische toekomst te bereiken. Hierbij proberen ze enerzijds onderdrukkende systemen zoals de staat en het kapitalisme te vernietigen en anderzijds alternatieven te bouwen los van die onderdrukkende systemen. De (re)constructie van een nieuwe samenleving los van de staat en het kapitalistisch systeem hoeft voor hen dus niet te wachten op een of andere revolutie, maar kan meteen van start gaan. De mogelijke toekomst wordt als het ware in het heden geplaatst.<sup>212</sup> In dezelfde lijn zijn ook blokkades aan de ene kant reactief, in die zin dat ze ‘nee’ zeggen tegen de degradatie en exploitatie van de landen en gemeenschappen, en de koloniale economie die aan de basis ligt van die kapitalistische accumulatie proberen te ontwrichten. In dat opzicht zijn ze vaak ook (op korte termijn) succesvol. Aan de andere kant zijn deze vormen van verzet echter ook affirmatief: ze zeggen ‘ja’ tegen een andere manier van leven en van relateren tot de wereld. Ze belichamen de voorouderlijke *verantwoordelijkheid* om het land te beschermen en bieden duurzame alternatieven op basis van inheemse principes over reciprociteit tussen de menselijke en niet-menselijke wereld. Het bieden van alternatieven staat zelfs centraal in Coulthard’s tweede these. “For capitalism to die,” schrijft Coulthard, “we must actively participate in the construction of Indigenous alternatives to it.” Zonder dergelijke alternatieven, zonder een massale transformatie van de politieke economie van het hedendaagse settler-kolonialisme, blijven de pogingen van inheemse groepen volgens Coulthard gebaseerd op het kapitalisme; op de exploitatie van het land en haar bewoners.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> Alfred, *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom*, 22-23. Ook Coulthard werkt in *Red skin, white masks* een genderanalyse uit, zijn vierde these over inheemse heropleving en dekolonisatie gaat meer specifiek over gender-rechtvaardigheid en dekolonisatie. Coulthard, *Red skin, white masks*, 176-78.

<sup>211</sup> Corntassel, “Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization,” 89.

<sup>212</sup> Lewis, “Imagining autonomy on stolen land” 475.

<sup>213</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 169-71.



Inheemse groepen kunnen volgens hem op drie manieren een alternatief bieden voor het koloniaal-kapitalistisch systeem. Ten eerste kan men aan de hand van inheemse onderwijspraktijken en 'mentorschap' de gemeenschappen opnieuw verbinden met die landgerichte praktijken en kennisvormen die duurzaamheid benadrukken.<sup>214</sup> Om het herstel, de heropleving en de continuïteit van inheemse gemeenschappen te garanderen schrijft Corntassel moeten inheemse gemeenschappen hun focus verleggen van 'rights to responsibilities', van 'reconciliation to resurgence' en van 'resources to relationships'. Een alternatief voor de staatsgerichte processen van erkenning, verzoening en economische ontwikkeling is dus gericht op een ethiek van verantwoordelijkheid, gemeenschaps-gerichte heropleving en wederkerige relaties. In zijn voorstellen komt steeds de verantwoordelijkheid ten opzichte van de vorige en de komende generaties terug, alsook het onderhouden van duurzame relaties met de natuur. Ook Corntassel benadrukt daarbij het belang van de traditionele gemeenschapsrollen, die instaan voor de overdracht van de verhalen, tradities en spirituele principes.<sup>215</sup> Alfred benadrukt in dit opzicht het belang van onderwijs. Volgens hem dreigen inheemse gemeenschappen de volgende generatie leiders te verliezen, omdat de inheemse jeugd meer en meer vervreemd geraakt van de gemeenschap en de tradities.<sup>216</sup> Het probleem is dat de rollen van ouderen en leerkrachten, die traditioneel instonden voor de overdracht van kennis en de betekenis van de traditionele teksten, tegenwoordig ontbreken. Daarom is het volgens Alfred aan de hedendaagse geleerden, schrijvers en artiesten om die verantwoordelijkheid op zich te nemen. Het vormen van een nieuwe inheemse intelligentsia is cruciaal voor de heropleving van de inheemse gemeenschappen.<sup>217</sup> Een tweede manier waarop inheemse gemeenschappen de koloniale structuren kunnen ondermijnen is via zelfvoorzienende alternatieven. Die bieden een vorm van levensonderhoud die de gemeenschap in staat stelt onafhankelijk van de kapitalistische markt te functioneren.<sup>218</sup> In een interview met Naomi Klein schrijft Leanne Simpson dat 'Indigenous nationhood' op een heropleving van politiek denken wijst dat gebaseerd is op een intieme relatie met het land en op duurzame lokale economieën die de lokale bevolking moeten steunen. Door het bouwen van duurzame economieën, verzekert men de continuïteit van de gemeenschap voor verschillende generaties verder. Dat is helemaal anders dan de korte-termijn visie die het huidige economisch systeem tekent. Anders dan in onze huidige consumptiemaatschappij ook, waren

---

<sup>214</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 171-73.

<sup>215</sup> Corntassel, "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization," 92-96.

<sup>216</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 128-129.

<sup>217</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 129-132.

<sup>218</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 173.

haar inheemse voorouders geen consumenten, maar producenten. Alles wat ze nodig hadden konden ze in principe zelf maken: van kleren, tot eten, tot hun onderdak. Dit zorgde voor een grote mate van zelfredzaamheid.<sup>219</sup> Een dergelijke productie probeert de natuurlijke wereld niet te overstijgen, zoals in de settler-economie, maar is gebaseerd op duurzame relaties met de natuur en de omgeving, wat een van de centrale principes is in inheemse filosofieën (cf. supra).<sup>220</sup> Een laatste manier voor inheemse gemeenschappen om de koloniaal-kapitalistische structuren te ondermijnen kan door niet-traditionele economische praktijken op een inheemse manier te benaderen door er inheemse bestuursprincipes op toe te passen, zoals bijvoorbeeld de traditionele bestuursvormen die Alfred voorstelt (cf. supra). Ook op die manier kan men proberen onafhankelijk te blijven van het koloniaal-kapitalistisch systeem.<sup>221</sup>

Kenmerkend voor directe acties is dat ze, gezien hun relatie tot een specifieke plaats, sterk lokaal gebaseerd zijn. Voor sommige inheemse gemeenschappen, zeker zij die grotendeels geïsoleerd leven en hun toegang tot traditionele bronnen behouden, is lokaal verzet niet alleen nuttig, het is ook meer logisch dan een netwerk te proberen opbouwen met verre en ontoegankelijke groepen. Het is echter ook dit lokale karakter, dat maakt dat sommigen de ruimere impact van dergelijke directe acties in vraag stellen.<sup>222</sup> In die zin vraagt Coulthard zich af hoe men die vaak gelokaliseerde, landgerichte directe acties in schaal kan vergroten opdat er een meer algemene transformatie van de koloniale economie zou plaatsvinden.<sup>223</sup> Coulthard benadrukt dat inheemse alternatieven de kapitalistische economie pas kunnen uitdagen als er aan twee voorwaarden wordt voldaan. Ten eerste is het niet enkel het kapitalisme, maar ook de daarmee samenhangende koloniale, racistische, patriarchale, wettelijke en politieke structuren die de toegang tot het land ontzeggen, die vervangen moeten worden. Ten tweede zijn directe acties en lokale inheemse economieën niet voldoende, zolang inheemse gemeenschappen de solidariteit van nationale en internationale gemeenschappen en organisaties niet opzoeken die

---

<sup>219</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 52. Leanne Simpson, "Dancing the world into being: a conversation with Idle No More's Leanne Simpson," interview door Naomi Klein, *Yes! Magazine*, 5.03.2013, geraadpleegd op 19.06.2018, <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>. Ze verwijst hierbij naar het Anishinaabeg concept van *mino bimaadiziwin*, wat zoiets betekent als een voortdurende wedergeboorte.

<sup>220</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 6.

<sup>221</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 173.

<sup>222</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 337-38. Michael Hardt en Antonio Negri, *Empire* (Harvard: Harvard University Press, 2000).

<sup>223</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 170.

eveneens tegen het kapitalisme strijden.<sup>224</sup> Inheemse groepen zouden in dit geval de solidariteit van milieubewegingen of anarchistische bewegingen kunnen opzoeken. Hier ga ik kom ik verder op terug.

### 4.3. Ressentiment

Theoretici als Coulthard en Alfred staan sceptisch tegenover verzoeningsstrategieën omdat die vaak de aandacht wegleiden van meer fundamentele vormen van herstel of dekolonisatie, het onrecht vaak afdoen als een afgebakende gebeurtenis of periode in het verleden en de onwil van inheemse groepen om zich te verzoenen afschilderen als een *onvermogen* tot vergeven. Verzoeningsprojecten worden daarmee niet volledig afgewezen, ze moeten enkel vergezeld worden van degelijke ondersteunende initiatieven en vergoedingen, het huidige onrecht niet ontkennen en oprecht bedoeld zijn, om maar enkele zaken te benoemen. In die zin is er niet zozeer sprake van een onvermogen van inheemse volkeren om zich te verzoenen of te vergeven, maar wel van een bewuste onwil om zich te verzoenen met onrecht dat nog steeds plaatsgrijpt.

De kracht van die onwil of gevoelens van wrok en ressentiment hebben zeker en vast hun waarde in de context van dekolonisatie-strategieën. Het zijn net die gevoelens die volgens Coulthard in sommige een vorm van zelf-affirmatieve praxis kunnen voortbrengen, die nodig zijn om de relaties van koloniale onderdrukking om te draaien. Die keren zich in de eerste plaats tegen de gekoloniseerde zelf. De gekoloniseerde internaliseert in dat geval de beelden die hem wordt opgelegd door de koloniale machten en begint die als natuurlijk te zien. Gevoelens van woede en haat brengen dan een negatieve reactie teweeg in het gekoloniseerde subject.<sup>225</sup> Zo benadrukt ook Alfred dat het probleem van huidige inheemse gemeenschappen is dat het onrecht van het kolonialisme ook van binnenin in stand gehouden wordt. Deze geïnternaliseerde onderdrukking toont zich op verschillende manieren, door vormen van zelf-destructief gedrag, maar ook door woede die geëxternaliseerd wordt (bijvoorbeeld in geweld tegenover vrouwen).<sup>226</sup> Volgens Coulthard kunnen emoties als woede en haat echter langzaamaan ook een negatieve reactie teweeg brengen in het koloniaal subject. De relaties van koloniale onderdrukking worden dan omgekeerd en gevoelens van haat en ressentiment kunnen dan een belangrijk keerpunt vormen, in die zin dat ze de gekoloniseerde stimuleren zijn eigen culturele tradities en praktijken, die systematisch gedenigreerd werden, opnieuw te bevestigen en herwaarderen. Het is die

---

<sup>224</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 173.

<sup>225</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 112-115.

<sup>226</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 33-37.

reactie die de psychologische structuur van het geïnternaliseerd kolonialisme doorbreekt en die voor een zelf-transformatie kan zorgen, alsook de gedekoloniseerde levenswijzen voortbrengt die nodig zijn voor een inheemse heropleving en die de politics of recognition of de politics of reconciliation niet kunnen bieden.<sup>227</sup>

Volgens Coulthard vond dit proces plaats in de vermenging van het discours van erkenning met het discours van verzoening. De wortels van meer militante vormen van antikoloniaal nationalisme en gewelddadige vormen van verzet liggen volgens hem in het Red Power activisme van de jaren 1960 tot de strijd van de Dene Nation in de jaren 1970 en 1980. Deze vormen van verzet dwongen voor het eerst een verandering in de koloniale relaties van Canada en trokken een discours van erkenning op gang. Het decennium van verhoogd inheems activisme naar aanleiding van het Meeche Lake akkoord en de Oka crisis in de jaren 1990 zorgde vervolgens voor de politieke en culturele context waarin dit discours van verzoening en erkenning geconsolideerd werd. Volgens Coulthard werd de woede en het ressentiment van de gekoloniseerden op dat moment getransformeerd in een herbevestiging en heropleving van de inheemse eigenheid. Het is deze herbevestiging die de soevereiniteit van de settler-staat over inheemse volkeren en hun land in gevaar dreigde te brengen. Het discours van verzoening en erkenning dat RCAP bood moest hier dus tegengewicht aan bieden. Volgens Coulthard is het echter duidelijk dat pogingen om dergelijke emoties van woede en ressentiment te adresseren vanuit een meer verzoenende attitude van vergiffenis misplaatst zijn. Coulthard ontkent niet dat dergelijke uitdrukkingen van antikoloniale woede en ressentiment destructief en schadelijk zijn, maar ze zijn zelden zo destructief als de koloniale relatie die ze in vraag stellen, en ze spelen juist (zo toont de geschiedenis van inheems activisme aan) een belangrijke rol in het voortbrengen van verzet en culturele heropleving.<sup>228</sup>

#### 4.4. Solidariteitsnetwerken

Inheemse volkeren zijn volgens Alfred en Corntassel die gemeenschappen, clans en families die inheems zijn ten opzichte van het land dat ze bewonen in tegenstelling tot en in strijd met de koloniale samenlevingen die zich op hun land hebben gevestigd. 'Indigenousness' is dan ook een identiteit die gevormd en actief geleefd wordt in de gepolitiseerde context van het hedendaagse kolonialisme. Het is deze oppositionele, plaatsgebonden identiteit die inheemse groepen fundamenteel onderscheidt van andere groepen in de wereld.<sup>229</sup> Ook Barker schrijft dat de

---

<sup>227</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 112-115.

<sup>228</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 120.

<sup>229</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous," 597.

inheemse volkeren (in de context van Noord-Amerika) die groepen zijn wiens samenlevingen vooraf gaan aan de kolonisatie, die een complexe relatie tot het land onderhouden en die het voornaamste doelwit zijn geweest van actief kolonialisme.<sup>230</sup>

Toch kent de inheemse bevolking een enorme verscheidenheid. Om die reden maakt Alfred een onderscheid tussen cohesie en solidariteit. Als mensen zich afvragen waarom inheemse groepen er niet in slagen zich te verenigen, dan verwijzen ze volgens hem naar een probleem van cohesie tussen afzonderlijke groepen met elk een sterke zelfbewuste identiteit. Pas wanneer groepen een zelfbewuste identiteit gerealiseerd hebben kunnen ze volgens Alfred samenkomen en solidariteit tonen met andere groepen op basis van hun gedeelde strijd tegen het kolonialisme.<sup>231</sup> Zo benadrukt ook Barker, dat ondanks hun grote verscheidenheid inheemse volkeren de strijd delen om te overleven in weerwil van een koloniserende staat die hen op cultureel, politiek en fysiek vlak probeert te elimineren.<sup>232</sup> Een een algemene cohesie zal volgens Alfred echter nooit mogelijk zijn. Organisaties als het AFN falen voortdurend in hun opzet omdat ook die op het idee steunen dat één lichaam de hele diversiteit aan inheemse gemeenschappen kan vertegenwoordigen. Het verschil tussen dergelijke geforceerde eenheid en pan-inheemse bewegingen of 'indigenism' is dat die laatste dezelfde drijvende kracht en waarden delen, maar de lokale culturen er niet door vervangen worden. 'Indigenism' en gelokaliseerd inheems nationalisme zijn dan ook geen conflicterende ideologieën, maar ondersteunen elkaar. Het overbruggen van kolonialisme vraagt actie op gemeenschaps- en nationaal niveau.<sup>233</sup>

Er zijn volgens Barker echter twee mogelijkheden om de inheemse identiteit vorm te geven. Enerzijds zijn er die groepen een zekere inzet vertonen om zich te verzetten tegen het koloniale regime en dus maar een beperkt aantal privileges genieten, in de hoop op die manier echte vrijheid te kennen los van het systeem. Anderzijds zijn er echter ook die groepen die hun onderdrukking toelaten en zelfs samenwerken met de kolonisator, in ruil voor een aantal privileges.<sup>234</sup> Ook Lynes wijst op het fenomeen waarbij individuen binnen inheemse gemeenschappen, en dan meer specifiek inheemse leiders, zich laten omkopen of gedwongen worden zich tegen hun eigen volk te keren. Dit fenomeen bestaat als sinds het begin van het kolonisatie proces, maar was volgens Russel Means nog nooit zo geïstitutionaliseerd als nu. In

---

<sup>230</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 328.

<sup>231</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 87-88.

<sup>232</sup> Alfred en Corntassel, "Being Indigenous," 597.

<sup>233</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 87-88.

<sup>234</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 327-28.

dat opzicht waarschuwt Means, een van de stichtende leden van de American Indian Movement, voor het overleven van de aboriginals als een zelf-determinerend volk.<sup>235</sup>

Een andere belangrijke vraag is in welke mate de settler aan het dekolonisatieproces deelneemt of zich hiertegen verzet, en of dit überhaupt mogelijk is. Barker schrijft in dit opzicht dat een settler niet noodzakelijk koloniaal is. De settler-identiteit is volgens hem een situationele toestand. Dat maakt dat settlers ook op een niet-koloniale manier kunnen handelen, bijvoorbeeld door in relaties van wederzijds respect te treden met de inheemse bevolking.<sup>236</sup> Dergelijke settlers vormen echter maar een minderheid. De meerderheid is volgens Barker koloniaal, wat wil zeggen dat ze (actief) deelnemen aan het uitbreiden van de settler-koloniale structuur.<sup>237</sup> Ook hier moet men echter rekening houden met de (vaak onzichtbare) krachten die de beslissingen van settlers beïnvloeden. Het fundamentele probleem van kolonialisme is volgens Barker het blijvende geloof in de superioriteit en universaliteit van de Euro-Amerikaanse cultuur.<sup>238</sup> Settlers delen niet dezelfde geschiedenis en positie als de gekoloniseerden. Daardoor hebben ze een beperkte kennis over kolonialisme en anti-kolonialisme: ze kunnen moeilijk de ervaringen van gekoloniseerde volkeren begrijpen en hebben het moeilijk niet beïnvloed te worden door settler-koloniaal privilege, Eurocentrisme of white supremacy.<sup>239</sup>

Barker merkt zelfs een trend op waarbij Canadezen zich misschien wel als bondgenoten voordoen, maar tegelijkertijd hun exclusieve praktijken verderzetten. De settler-bevolking in Canada kent een lange geschiedenis - van de Boston Tea Party tot de toe-eigening van inheemse kledij en symbolen in tegenculturen - van toe-eigening en valse affiniteit met de inheemse bevolking en diens cultuur, vaak met het doel hun ontevredenheid over de regering uit te drukken. Indigeneity wordt op dat moment dus gezien als iets dat uit haar context gehaald kan worden en toegeëigend kan worden.<sup>240</sup> Dit soort recupereren van 'indigeneity' noemen Tuck en Yang ook 'playing indian'. 'Playing indian' is volgens hen een manier van settlers om hun schuld en medeplichtigheid in de kolonisatie van inheemse volkeren te ontvluchten. De directe of indirecte voordelen die settlers hebben gehaald uit de eliminatie en assimilatie van inheemse volkeren is voor vele settlers een moeilijk te accepteren realiteit. 'Settler moves to innocence' zijn

---

<sup>235</sup> Lynes, "Cultural pain vs. political gain," 1043-44.

<sup>236</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 339-40.

<sup>237</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 340.

<sup>238</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 340-41.

<sup>239</sup> Elizabeth Carlson, "Anti-colonial methodologies and practices for settler colonial studies," *Settler Colonial Studies* 7, nr. 4 (2017): 500.

<sup>240</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 56.

dan strategieën die de settler van zijn schuldgevoel of verantwoordelijkheid moeten ontdoen zonder ook echt land of privileges terug te schenken of andere fundamentele veranderingen te moeten ondergaan. Elk van deze 'moves to innocence' bemoeilijken volgens hen ook iedere poging tot dekolonisatie.<sup>241</sup> Een zo'n move to innocence doet zich voor wanneer een settler zich als inheems probeert voor te doen door bij voorbeeld een voorouder met 'indiaans bloed' (uit) te vinden. Deze move to innocence vormt een manier voor de settler om zijn eigen identiteit om te buigen of te verbergen, terwijl men wel de voordelen van het kolonialisme blijft behouden. Voor de settler identiteit gelden hier bovendien totaal verschillende regels als bij de inheemse bevolking. Witte mensen blijven wit, maar kunnen wel aanspraak maken op een of andere afkomst van een indiaanse grootmoeder.<sup>242</sup>

Een tweede move to innocence is het verlangen om inheems te worden ten opzichte van het land en dus 'nativeness' of 'indigeneity' te claimen. Dit verlangen uit zich in fantasieën over het overnemen van inheemse praktijken en kennis of waarbij de inheemse bevolking zijn land afstaat aan de settler. Dit narratief stelt dat vanaf een gegeven moment alle inwoners van een land inheems zijn en dat de enigste weg vooruit nu naar een gemeenschappelijke settler-toekomst is.<sup>243</sup> Wolfe merkt op dat het recupereren van die 'indigeneity' iets contradictorisch heeft: enerzijds is de eliminatie van de inheemse bevolking nodig om zich op het territorium te vestigen, anderzijds probeert de settler-samenleving elementen van de inheemse bevolking over te nemen. Dit doen ze volgens hem ook om hun verschil en dus onafhankelijkheid, van het moederland uit te drukken.<sup>244</sup> Ook Lewis bespreekt hoe settlers de aanwezigheid van de inheemse bevolking proberen te ontkennen of hun aanspraken op het land proberen te naturaliseren door 'indigeneity' te recupereren. Men doet dit door bijvoorbeeld aspecten van de inheemse cultuur over te nemen en zich als inheems voor te doen wanneer hun voorouders reeds lange tijd het land bezetten.<sup>245</sup> Barker geeft in dit verband verschillende voorbeelden van boeren in Noord-Amerika die al zo lang op bepaalde gronden leven dat ze zich 'inheems'

---

<sup>241</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 9-10.

<sup>242</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 10-13. Vine Deloria Jr. spreekt ook van het 'Indian-grandmother complex'. De inheemse identiteit is zo geconstrueerd (via bijvoorbeeld bloed quantum) dat de inheemse bevolking een steeds kleiner aantal vormt en ook minder en minder 'inheems' wordt doorheen de tijd. De reden hiervoor is opnieuw dat de status van inheemse volkeren als de oorspronkelijke bewoners van het land een bedreiging vormt voor de aanspraken die settlers maken op het land.

<sup>243</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 14-17.

<sup>244</sup> Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native," 389. Dergelijke uitdrukkingen zijn vreemd, gezien de settler-staat zichzelf uiteindelijk rechtvaardigt vanuit de ideologie dat zij superieur zijn aan de inheemse bevolking, niet dat zij zelf de oorspronkelijke bewoners zijn.

<sup>245</sup> Lewis, "Imagining autonomy on stolen land," 479.

beschouwen. Die settlers benadrukken dan hun connectie tot het land, maar negeren echter het feit dat die connectie ontstaan is in de context van onderdrukking en pogingen om de connectie van de inheemse bevolking met het land te onderbreken.<sup>246</sup>

Een derde move to innocence is wanneer men verschillende ervaringen van onderdrukking gelijkstelt en onder de noemer van kolonisatie plaatst. Wanneer men verschillende groepen als gekoloniseerd beschrijft, dan volgt daaruit dat al die groepen onmogelijk settlers kunnen zijn en worden ook alle vormen van verzet tegen het imperialisme als dekolonisatie gezien. Settlers kunnen echter heel divers zijn en verschillende minderheden kunnen op andere manieren in het settler kolonialisme betrokken zijn.<sup>247</sup> De democratische natie-staat geeft minderheden dan wel de toegang tot gelijke rechten, maar is eveneens een investering in het settler-kolonialisme. Eigenlijk geeft men hen volgens Tuck en Yang de optie een 'settler' te zijn.<sup>248</sup> Volgens Tuck en Yang is de medeplichtigheid van andere minderheden die soms ongewild naar inheems land migreren zelfs fundamenteel aan het settler-koloniale project. In een settler-koloniale context kunnen ook koloniale subjecten, die zowel door extern kolonialisme verplaatst worden en door intern kolonialisme geracialiseerd worden, gestolen inheemse landen bezetten.<sup>249</sup>

Dit is ook een kritiek die Andrea Smith geeft. Zij waarschuwt voor een gebrek aan een settler-koloniaal kader in etnische of postkoloniale studies. Die gaan er vaak van uit dat verschillende etnische minderheden gelijkaardige vormen van onderdrukking ervaren.<sup>250</sup> Zij vreest dat wanneer ook inheemse groepen louter als etnische minderheden worden gezien die raciale discriminatie ondervinden, hun unieke bestaan als autonome naties die kolonisatie ondergingen ontkend zal worden en hun claims tot soevereiniteit op die manier geen kans krijgen.<sup>251</sup> Om aan te tonen hoe ook niet-inheemse minderheden of geïmmigreerde groepen kunnen deelnemen aan de onteigening van inheemse volkeren, spreken sommige theoretici van 'settlers of color'. Hun vestiging op inheemse gronden, ongeacht hun intenties of de historische omstandigheden, betekent nog steeds dat de inheemse bevolking die voordien op die gronden woonde voor hen plaats moet maken.<sup>252</sup> Volgens Nandita Sharma en Cynthia Wright wordt in dit 'settler of color' paradigma echter geen rekening gehouden met de raciale differentiatie van die

---

<sup>246</sup> Barker, "The contemporary reality of Canadian imperialism," 329-30.

<sup>247</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 17.

<sup>248</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 18.

<sup>249</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 7.

<sup>250</sup> Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 66-67.

<sup>251</sup> Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 76.

<sup>252</sup> Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 80-81.



migratieprocessen en worden verschillende vormen van migratie (bijvoorbeeld door slavernij of oorlog) ten onrechte gelijkgesteld met processen van settler-kolonialisme. Bovendien wordt volgens hen ook ten onrechte de morele onschuld van inheemse volkeren verondersteld, die evengoed kunnen deelnemen aan de logica van *white supremacy* (zoals slavernij en oorlog).<sup>253</sup>

Een vierde move to innocence doet zich voor wanneer men zich uitsluitend focust op het dekoloniseren van de geest (cf. Franz Fanon) voor het omverwerpen van koloniale regimes. Het dekoloniseren van de geest als plaatsvervanger van andere, meer moeilijke taken zoals het teruggeven van land, is voor Tuck en Yang echter onvoldoende. Het ontwikkelen van een kritisch bewustzijn (via het onderwijs bijvoorbeeld) is belangrijk om zich tegen settler kolonialisme te verzetten, maar zolang er geen gestolen land wordt teruggeven zal een dergelijk kritisch bewustzijn zich niet vertalen in acties die het settler-kolonialisme ook werkelijk kunnen omverwerpen.<sup>254</sup>

Een laatste move to innocence doet zich voor wanneer politieke bewegingen zoals de Occupy beweging zich als dekoloniserend voordoen, maar in feite steunen op het innemen van gestolen land en dus gebaseerd zijn op koloniale structuren. De rijkdom die men via dergelijke beweging wil verdelen, is in de eerste plaats nog steeds land dat oorspronkelijk van de inheemse bevolking was en steunt ook op een visie die land als eigendom ziet dat ingenomen kan worden.<sup>255</sup> Ook iets als 'urban homesteading' kan een manier zijn om zich als inheems voor te doen, zonder zich aansprakelijk te moeten stellen voor inheemse soevereiniteit en het bestaan van stedelijke inheemse groepen. Door land te claimen voor de 'commons', wist men de oorspronkelijke inheemse landrechten en vormen van zelfbestuur uit.<sup>256</sup> Eve Tuck en K. Wayne Yang willen zoals de titel van hun artikel duidelijk maakt, benadrukken dat dekolonisatie niet zomaar een metafoor is. Het feit dat settlers zo gemakkelijk die term overnemen is volgens hen nog maar eens een voorbeeld van settler appropriation en maakt deel uit van een langere geschiedenis van niet-inheemse volkeren om de impact van het kolonialisme te verlichten, zonder echte fundamentele veranderingen te ondergaan.<sup>257</sup> Anarchistisch geïnspireerde verzetsbewegingen zijn een ander voorbeeld van sociale verzetsbewegingen die geen rekening houden met inheemse groepen,

---

<sup>253</sup> Sharma en Wright, "Decolonizing resistance: challenging colonial states," 130, zoals geciteerd in Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 82. Ook Smith benadrukt dat 'white supremacy' via verschillende logica werkt, zijnde genocide (van de inheemse bevolking), slavernij (van de zwarte bevolking) en oorlogsvoering (tegenover Aziatische samenlevingen).

<sup>254</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 19.

<sup>255</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 23-24.

<sup>256</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 28.

<sup>257</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 3.

maar dat wel zouden moeten doen. Volgens Lewis doen anarchisten er goed aan inheemse naties te steunen, aangezien ook inheemse politieke systemen zich tegen de staat en het kapitalisme richten. Dit kan echter pas als anarchisten ook rekening houden met hun kritieken op het settler-kolonialisme en nieuwe relaties aangaan met de inheemse bewoners van het land waarop zij leven en actie voeren. Zonder die nieuwe relaties blijven de alternatieven van anarchisten gevestigd op gestolen land en houden die de koloniale relaties in stand.<sup>258</sup> Als bezetters van het land zijn anarchisten, net als settlers, aansprakelijk voor inheemse wetten en politieke systemen. Autonome gemeenschappen die buiten het gezag van de staat vrijelijk verdragen kunnen sluiten met elkaar of federaties vormen, lijken dan wel aantrekkelijk, maar ze houden geen rekening met de specifieke context van inheemse relaties tot het land. Anarchisten willen dan misschien niet direct inheemse aanwezigheid op het land elimineren, maar door een toekomst in te beelden zonder rekening te houden met de settler-koloniale context en inheemse heropleving blijft men 'Indigeneity' uitwissen en vervangen.<sup>259</sup>

Willen settlers solidair zijn met inheemse bewegingen dan moeten ze dus hun relaties tot het land en met inheemse volkeren te transformeren. Davis, Denis en Sinclair erkennen in dit opzicht echter ook de structurele en psychologische uitdagingen die dat met zich meebrengt. Het transformeren van de sociale relaties gaat niet enkel over het bevrijden van inheemse groepen, maar gaat ook over het opbouwen van langdurige relaties met betekenisvol dialoog en respect voor inheemse wetten en rechtsgewoonten en het transformeren van de gevoels- of denkpatronen. Dit is een langdurig proces en vraagt enige opoffering, zoals het opgeven van macht of privileges. Men kan dit doen vanuit een humanistisch, ethisch of morele verbintenis. Hoewel dit voor settlers geen directe voordelen op bijvoorbeeld politiek of economisch vlak oplevert, kan dit op de lange termijn wel in het belang zijn van iedereen.<sup>260</sup> Ook Tuck en Yang benadrukken dat dekolonisatie in de settler-koloniale context een teruggave van land moet inhouden net als een erkenning van hoe het land en de relaties tot het land altijd anders begrepen en beoefend werden. De teruggave van land is ook niet zomaar symbolisch, maar gaat over al het land. Dat is ook de reden waarom dekolonisatie 'unsettling' is.<sup>261</sup> Zo schrijft Mackey dat daar waar settler 'structures of feeling' draaien rond de aanname dat men recht heeft op en zekerheid moet hebben over het land, dekolonisatie over het omhelzen van zekere vormen van

---

<sup>258</sup> Lewis, "Imagining autonomy on stolen land" 476.

<sup>259</sup> Lewis, "Imagining autonomy on stolen land" 483-84.

<sup>260</sup> Lynne Davis, Jeff Denis en Raven Sinclair, "Pathways of settler decolonization," *Settler Colonial Studies* 7, nr. 4 (2017): 394.

<sup>261</sup> Tuck en Yang, "Decolonization is not a metaphor," 7.

onzekerheid gaat.<sup>262</sup> Ook Sium, Desai en Ritskes schrijven dat leven zonder zekerheid waarschijnlijk tot gevoelens van ongemak zal leiden, maar dat dit ongemak misschien nodig is om deel te kunnen nemen in het dekolonisatie project. Ze wijzen er op dat het nederigheid en moed vraagt om onzeker te zijn en dat om te dekoloniseren we ook moeten accepteren dat nog niet alles geweten kan zijn. Dekolonisatie als een 'tangible unknown' laat ook plaats vrij voor dialoog en afwijkende meningen, maar ook voor het samenbrengen van gedeelde visies en doelen.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Mackey, "Unsettling expectations," 237.

<sup>263</sup> Sium, Desai en Ritskes, "Towards the 'tangible unknown'," XI-XII.

## 5. Aanleiding en verloop van de Idle No More beweging

De Idle No More beweging is een inheemse grass-roots beweging die bestond uit een reeks opeenvolgende publieke initiatieven en directe politieke acties tegen een aantal wetsvoorstellen van het parlement, maar breidde uit tot een grootschalige verzetsbeweging tegen de houding van de Canadese regering en samenleving meer algemeen.

De specifieke aanleiding voor de Idle No More beweging, de introductie van Bill C-45 in het Lagerhuis op 18 oktober 2012, was dan ook slechts symptomatisch voor lang bestaande problematieken van de inheemse bevolking. Jeffrey R. Webber schrijft dat “if Bill C-45 was the proximate catalyst of the movement, it represented only the visible topsoil of grievance, resting on vast sedimentary foundations of settler-colonialism beneath.”<sup>264</sup> Bill C-45 zou meer specifiek veranderingen aanbrengen aan meer dan zestig federale wetten en regelgevingen, waaronder ook de Indian Act, de Navigable Waters Protection Act, de Canadian Environmental Assessment Act en de Fisheries Act, maar hielden daarbij geen rekening met inheemse verdrags- of landrechten. De veranderingen moesten vooral belemmeringen voor economische ontwikkelingen weghalen door het wegwerken van een aantal milieurestricties, maar brachten daardoor het land en de wateren van inheemse gemeenschappen in gevaar.<sup>265</sup> De veranderingen aan de Navigable Waters Act waren bijvoorbeeld bedoeld om de Canadese wateren toegankelijker te maken voor de industrie, maar zouden een enorme impact hebben op het milieu. Van de meer dan 32 000 meren die beschermd werden via de Navigable Waters Act, zouden met de nieuwe wetgeving nog zo’n 97 meren die bescherming genieten.<sup>266</sup> Niet alleen de materiële, ecologische impact van de nieuwe wetgeving speelde de inheemse gemeenschappen parten, ook de manier waarop die wetgeving eenzijdig beslist en opgelegd werd door de federale regering stonden haaks op inheemse principes van overleg en raadpleging.<sup>267</sup> Voor een deel van de Idle No More activisten

---

<sup>264</sup> Jeffrey R. Webber, “Idle No More: an introduction to the symposium on Glen Coulthard’s Red Skin, White Masks,” *Historical Materialism* 24, nr. 3 (2016): 4.

<sup>265</sup> Wotherspoon en Hansen, “The ‘Idle No More’ movement,” 23. Zie ook Graveline, “Idle No More: enough is enough!” 293. Zeker de olie industrie bleek in het verleden al een groot gevaar te vormen voor het milieu. De McKenzie Pipeline bijvoorbeeld werd gebouwd ondanks de bezwaren van inheemse gemeenschappen en het bestaan van beschermende wetgeving. Een breuk in deze pijplijn zorgde voor een enorme ecologische vervuiling. Graveline vraagt zich dan ook af wat er zal gebeuren als zelfs die beschermende milieuwetgeving er niet meer is.

<sup>266</sup> Graveline, “Idle No More: enough is enough!” 295-96.

<sup>267</sup> Wotherspoon en Hansen, “The ‘Idle No More’ movement,” 23. Wotherspoon en Hansen benadrukken dat die principes ook onderdeel uitmaken van en opgenomen zijn in de United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. De artikelen 19 en 32 gaan specifiek over het consulteren en samenwerken met inheemse volkeren bij het implementeren van wetgeving of projecten die de inheemse bevolking of hun land en natuurlijke bronnen kunnen aantasten.

ging de beweging dus ook over betekenisvol overleg tussen de regering en de inheemse gemeenschappen. Harper probeerde wetgeving aan te nemen zonder de voorgaande raadpleging en toestemming van de inheemse gemeenschappen en schond daarmee de nation-to-nation relatie die zowel in de verdragen als in de Canadese grondwet is opgenomen.<sup>268</sup>

De Idle No More beweging gaat dan ook terug op een langere traditie van inheemse verzet. Sommige activisten bekritiseerden daarom de term 'Idle No More' en benadrukten dat de inheemse bevolking nooit 'idle' was als het over kolonisatie gaat. Leanne Simpson stelt dat de voorbije 400 jaar "there has never been a time when Indigenous peoples were not resisting colonialism. Idle No More is the latest - visible to the mainstream - resistance and it is part of an ongoing historical and contemporary push to protect our lands, our cultures, our nationhoods, and our languages."<sup>269</sup> Zo stellen ook McMillan, Young en Peters dat de Mi'kmaq, de Maliseet en andere inheemse naties nooit 'idle' waren, maar al eeuwen weerstand bieden aan koloniale onderdrukking.<sup>270</sup> Eerder dan een op zichzelf staande politieke beweging moeten we de Idle No More beweging dus zien als een 'movement moment' schrijft Barker, een strijdkreet binnen een langer traject van inheems verzet tegen kolonisatie en van het herstellen van inheemse nationhood en zelfdeterminatie.<sup>271</sup> "The impetus for the recent Idle No More events," leest een collectief statement op de website van de beweging, "lies in a centuries-old resistance as Indigenous nations and their lands suffered the impacts of exploration, invasion, and colonization." Het is binnen deze verzetstraditie dat Idle No More het recht tot inheemse soevereiniteit wil terug claimen, de traditionele wetten en verdragen wil herstellen en het land en de wateren van verdere vernietiging wil beschermen.<sup>272</sup>

Vanuit deze bezorgdheden postte Jessica Gordon, een vrouw uit Saskatchewan op 4 november een eerste tweet met de hashtag #IdleNoMore en de vraag wat men met Bill C-45 ging doen. Zij organiseerde uiteindelijk, samen met Nina Wilson, Sylvia McAdam en Sheelah McLean op 10 november een teach-in in Saskatoon (Saskatchewan) om mensen te informeren over de gevolgen van de nieuwe wetgeving. De daaropvolgende dagen zouden er nog teach-ins plaatsvinden in Regina, Prince Albert en Winnipeg. Die maakten vaak gebruik van sociale media als Twitter en Facebook om zich te organiseren en bekend te maken. Naar aanleiding van een teach-in buiten Saskatchewan, in de Louis Bull Cree Nation (Alberta), op 2 december lanceerde

---

<sup>268</sup> Graveline, "Idle No More: enough is enough!" 295.

<sup>269</sup> Simpson, "Dancing the world into being."

<sup>270</sup> McMillan, Young en Peters, "Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada," 429.

<sup>271</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 57-58.

<sup>272</sup> "The story," *Idle No More*, geraadpleegd 19.06.2018, [www.idlenomore.ca/story](http://www.idlenomore.ca/story).

een van de medeorganisatoren, Tanya Kappo, opnieuw de hashtag #IdleNoMore om interesse en steun aan te wakkeren, waarna deze hashtag zich sneller en sneller begon te verspreiden over Canada. De teach-ins waren een belangrijk onderdeel van Idle No More, niet alleen omdat ze gemeenschappen aanspoorden het land te beschermen en inlichtten over de gevolgen van Bill C-45, maar ook omdat ze een meer algemene culturele heropleving mogelijk maakten bij de gemeenschappen en de jeugd meer specifiek. Hier ga ik later verder op in.<sup>273</sup>

Toen op 4 december de nieuwe wetgeving bediscussieerd werd in het Lagerhuis, verzamelden verschillende inheemse leiders, die tegengehouden waren om deel te nemen aan de gesprekken, zich voor de trappen van het parlement om te betogen. Chief Theresa Spence uit Attawapiskat kondigde op diezelfde dag in de Chiefs Assembly haar hongerstaking aan om te protesteren tegen niet nagekomen beloftes uit de verdragen van haar gemeenschap en andere gerelateerde problematieken. Door de groeiende frustraties zou op 10 december uiteindelijk een eerste 'National Day of Solidarity and Resurgence' gehouden worden in naam van Idle No More. In tientallen gemeenschappen en steden verspreid over Canada werden toen bijeenkomsten en betogingen georganiseerd om te protesteren tegen de wetgeving en aandacht te vragen voor de slechte levensomstandigheden van inheemse groepen. De daaropvolgende dag zou Chief Spence haar hongerstaking beginnen op Victoria Island, in de buurt van Parliament Hill, en in de loop van de volgende zes weken zouden honderden mensen haar voor een of meerdere dagen volgen om hun steun en solidariteit te tonen.<sup>274</sup> De eis van Chief Spence was om rechtstreeks met de Eerste Minister Stephen Harper en de Queen of haar vertegenwoordiger, Gouverneur-Generaal David Johnston, te spreken. Ook het AFN eiste een ontmoeting tussen de First Nations en de Kroon.<sup>275</sup>

Ondanks de betogingen werd op 14 december Bill C-45 goedgekeurd en geratificeerd als de 'Jobs and Growth Act, 2012'. Ook na de ratificering van Bill C-45 bleven de protesten echter aanhouden. De beweging ging dan ook al lang niet meer om slechts een enkele wetgeving, maar om de veel bredere problematieken die die representeerde. Het was vooral de hongerstaking van Chief Spence die veel aandacht bleef trekken. Een andere belangrijk gegeven waren de rondedansen die meer en meer hun opmars begonnen te maken als vormen van verzet. De eerste keer dat zo'n rondedans werd gehouden was in een shoppingcenter in Regina op 17 december, waarna deze techniek zich al snel begon te verspreiden over shoppingcenters of

---

<sup>273</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 389-91. Eind november werd een officiële Facebookgroep opgericht en vond ook een eerste bijeenkomst plaats in Toronto om tegen delen van de nieuwe wetgeving te protesteren.

<sup>274</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 391.

<sup>275</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 393.

andere publieke plaatsen in Canada en de Verenigde Staten. Ik ga verder dieper in op deze strategie van verzet.<sup>276</sup>

Op 19 december vervolgens namen de protesten voor het eerst een meer militante vorm aan. In Londen, Ontario hadden zich meer dan duizend mensen verzameld, voornamelijk van de Chippewa en Onieda nations, om er een autosnelweg te blokkeren. Dergelijke vormen van verzet zouden ook op de tweede nationale actiedag op 21 december meer gebruikt worden. Op deze dag verzamelden duizenden betogers zich in Ottawa om een optocht te houden tot bij het parlement. De deelnemers bestonden uit inheemse en niet-inheemse groepen, activisten, ouderen, kinderen, zangers, dansers, studenten, politici, enzovoort. Op deze dag werd de hashtag #IdleNoMore zo'n 36 000 keer gebruikt. Meer dan tweeduizend academici ondertekenden ook een 'Statement of Solidarity' met Chief Spence en de Idle No More beweging, waarin ze opriepen voor een respectvol dialoog over verdragen en inheemse rechten.<sup>277</sup>

De nationale actiedag had zeker en vast de aandacht van de media en het buitenland getrokken. In de volgende dagen zou Idle No More meer en meer steun krijgen van gemeenschappen buiten Canada, niet alleen via sociale media, maar ook via betogingen. Er werden ook nog tal van acties georganiseerd: tussen 23 en 29 december werd de hashtag #IdleNoMore gemiddeld zo'n 20 000 keer per dag gebruikt.<sup>278</sup> Eind december werden nog vredige protesten en rondedansen gehouden ondermeer in Toronto; Winnipeg; Denver; Calgary, Victoria en zelfs op Times Square, New York. Een andere opmerkelijke actie was het evenement 'Returning to Our Sacred Space', waarin tal van inheemse groepen in Peterborough, Toronto, Ottawa, Winnipeg, Grassy Narrows en verschillende andere inheemse gemeenschappen hun heilige plekken terug innamen.<sup>279</sup>

Ook in januari bleef de aandacht rond Idle No More toenemen. Hierdoor werd de druk op Harper steeds groter, zodat hij op 4 januari een ontmoeting aankondigde met inheemse leiders. Die zou plaatsvinden op 11 januari en gecoördineerd worden door de Assembly of First Nations. De bedoeling was om over de verdragsrelatie, inheemse rechten en economische ontwikkeling te spreken. De gouverneur-generaal ging hierbij echter niet aanwezig zijn.<sup>280</sup> In de aanloop naar

---

<sup>276</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 393-94.

<sup>277</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 393-95.

<sup>278</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 395.

<sup>279</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 396.

<sup>280</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 397.

deze ontmoeting werden de acties van inheemse groepen opnieuw een stuk militanter. Zo betoogden op 5 januari duizenden aanhangers van Idle No More in Akwesasne langs de grens met de Verenigde Staten, ook in Sarnia en in Denendeh werden blokkades gehouden. In deze dagen begon de hashtag #J11 zich ook te verspreiden: 11 januari zou een nieuwe (inter)nationale actiedag gehouden worden. Het gebruik van deze militante vormen verzet, zeker in de dagen naar de ontmoeting met Harper toe, bespreek ik verder meer uitgebreid.<sup>281</sup> In deze periode werden ook nog tal van andere acties gehouden, zoals debatten en lezing, rondedans, enzovoort. Op 9 januari kondigde Chief Spence ook aan dat ze niet ging deelnemen aan de ontmoeting met Harper omdat er geen vertegenwoordiger van de Kroon bij zou zijn. Op 10 januari werden nog verschillende bijeenkomsten gehouden tussen inheemse leiders om de opkomende ontmoeting met Stephen Harper te bespreken, sommigen wilden die ontmoeting zelfs boycotten vanwege de beperkte agendapunten (Bill C-45 stond bijvoorbeeld niet open voor discussie).<sup>282</sup>

Op de dag van de ontmoeting zouden uiteindelijk heel wat leiders van Ontario, Manitoba, Saskatchewan en andere gemeenschappen samen met zo'n 3000 activisten betogingen en protesten voeren bij Parliament Hill. Tegelijkertijd werden ook over zo'n 265 andere plaatsen in Noord-Amerika betogingen gehouden en zelfs in landen buiten Amerika zoals Nieuw-Zeeland, Australië en Finland. Op deze International Day of Action werd de hashtag #IdleNoMore ook het meeste gebruikt, net geen 57 000 keer. De uitkomst van de bijeenkomst zelf, een lijst voornemens waarin de regering zich ertoe verbond de erkenning van de voorwaarden van de historische verdragen verder te bespreken, zorgde uiteindelijk nauwelijks voor veranderingen.<sup>283</sup>

Er werden dan ook nog na de internationale actiedag tal van acties ondernomen. Op 14 januari wordt *Idle No More: Songs for Life Vol. 1* uitgegeven, de eerste van een aanhoudende serie van compilatiealbums van verschillende artiesten zoals A Tribe Called Red. Een andere belangrijke actie was die van zes jongeren van Whapmagoostui die op 16 januari vertrokken voor een wandeling van 1600 kilometer naar Ottawa, om eendracht onder inheemse naties te promoten en zich terug met het land te verbinden. Deze wandeling stond bekend als de 'Journey of the Nishiyuu'. De volgende dagen werden verder nog teach-ins en panelgesprekken

---

<sup>281</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 397.

<sup>282</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 398-99.

<sup>283</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 21-22. De minister van Aboriginal Affairs John Duncan kondigde na de ontmoeting aan dat de Eerste Minister bereid was om 'high-level talks' te voeren over de verdragsrelaties en comprehensive land claims en nog ontmoetingen wilde houden met de leiders van de AFN. Ook de Gouverneur-Generaal David Johnston kondigde aan dat hij een ontmoeting wilde houden met First Nations leiders. The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 399-400.



gehouden, werd op sommige plaatsen het verkeer nog opgehouden, werden benefietconcerten gegeven en werden nog tal van webcasts gehouden. Verschillende namen als Naomi Klein, Sarah Slean, Maude Barlow, Gurpeet Singh en Ellen Gabriel hadden ook hun solidariteit met Chief Spence en Idle No More getoond door medailles die hen door de Kroon waren toegekend te weigeren.<sup>284</sup> Ook verschillende organisaties als Greenpeace en The National Farmers Union hadden hun steun geuit voor de beweging. In Toronto werd op 26 januari nog de 'Water Walk & Ceremony' gehouden en op 27 januari werd een 'Trail of Fire' tocht georganiseerd van Shubenacadie naar Indian Brook uit solidariteit voor Idle No More en de slachtoffers van het Residentieel Schoolsysteem. Verschillende First Nations uit de Northwest Territories en Alberta hadden ook de 'Fraser River Valley Declaration' afgekondigd om zich te verzetten tegen de Enbridge Pipeline.<sup>285</sup>

Op 28 januari werd uiteindelijk een laatste (World) Day of Action georganiseerd onder de hashtag #J28. Ook nu werden in Canada en over heel de wereld weer protesten gehouden, teach-ins georganiseerd en landgerichte acties gevoerd (in Mathias Colomb werd bijvoorbeeld geprotesteerd op het traditioneel land tegen de Huidbay mijn). In de volgende weken werden nog op verschillende plaatsen teach-ins, videoconferenties en benefietconcerten georganiseerd. Er werd ook een video en anthem gelanceerd op youtube, genaamd 'No More' dat over verschillende protesten en problematieken van de Idle No More beweging ging.<sup>286</sup>

Ook in maart werden nog acties gehouden. Zo startten Shelley Young en Jean Sock (van Eskasoni First Nation en Elsipogtog First Nation respectievelijk) begin maart nog een hongerstaking in protest tegen het 'Made in Nova Scotia Treaty Proces'. Op 18 maart vormde Idle No More nog een alliantie met Defenders of the Land, een netwerk van activisten dat zich in 2008 had gevormd om inheemse landrechten en milieu-problematieken aan te pakken, en op de International Day for the Elimination of Racial Discrimination (21 maart) riepen op voor acties onder de noemer van 'Solidarity Spring'. Op 30 maart riepen Idle No More en Defenders of the Land ook op tot solidariteit met de Unist'ot'en in hun verzet tegen de ontwikkeling van de Pacific Trail Pipelines. Ik ga verder nog dieper in op de solidariteit tussen Idle No More en Defenders of the Land, en de aandacht van Idle No More voor milieuproblematieken.<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 400-402. Op 23 januari had Chief Spence, na een kort verblijf in het ziekenhuis, haar hongerstaking ten slotte beëindigd.

<sup>285</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 402-403.

<sup>286</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 403-405. Voor een video van het anthem, zie [www.youtube.com/watch?v=u9FXdVnweok](http://www.youtube.com/watch?v=u9FXdVnweok).

<sup>287</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 405-406.

Vanaf april begonnen de acties van Idle No More af te nemen. Op 22 april waren er wel nog protesten in Ottawa, Montreal, Toronto, Kingston, Thompson, Stoney Lake/Treaty 6, San Francisco en nog andere plekken. Idle No More en Defenders of the Land hadden ook nog opgeroepen tot actie naar aanleiding van Earth Day. Ook in mei en juni werden nog een aantal symbolische acties gehouden. In Victoria (British Columbia) werd bijvoorbeeld actie gevoerd om de heilige plek Mount Douglas terug haar originele naam (PKOLS) te geven, door Grand Chief Derek Nepinak werd nog een Treaty Freedom Caravan/Ride gehouden doorheen verschillende gemeenschappen met het doel om interesse in de verdragen op te wekken en in de Elsipogtog First Nation werd nog geprotesteerd tegen het boren van oliepijpen.<sup>288</sup> Op 25 juli werden nog een tiental evenementen georganiseerd door verschillende activisten om de federale regering op te roepen de documenten van de TRC vrij te geven en de verontschuldiging voor de de slachtoffers van het residentieel schoolstelsel te eren. Hiervoor werd de hashtag #HonourtheApology gebruikt.<sup>289</sup> Tot eind 2013 vonden nog verschillende protesten en betogingen plaats, al waren deze acties in aantal en intensiteit sterk afgenomen.<sup>290</sup>

---

<sup>288</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 407-408.

<sup>289</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 408.

<sup>290</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 408-409.

## 6. Idle No More en de strategieën van dekolonisatie en inheemse heropleving

In volgend stuk kijk ik hoe verschillende momenten binnen de Idle No More beweging, alsook de structuur en het karakter van de beweging meer algemeen, de bovengenoemde strategieën van inheemse heropleving en direct verzet belichaamden. Ik kijk meer specifiek naar vormen van zelfbewust traditionalisme en zelf-affirmatieve praktijken, de rol van onderwijspraktijken en de aandacht voor jongeren in de beweging, landgerichte praktijken, vormen van third-space sovereignty en meer militante, directe acties, alsook de focus op meer milieu-gerichte problematieken, de beweging als een soort prefiguratie-politiek en haar solidariteitsnetwerken.

### 7.1. De rondedans revolutie als vorm van zelfbewust traditionalisme

Inheemse theoretici als Coulthard, Alfred en Simpson pleiten voor een terugkeer naar inheemse traditionele praktijken, als tegengewicht en alternatief voor de politics of recognition. Coulthard meer specifiek schrijft dat een herwaardering van de culturele eigenheid van inheemse volkeren hen kan loskoppelen van de negatieve erkenning die zij van de settler-bevolking ervaren, alsook de meer geïnternaliseerde vormen van koloniale onderdrukking die zij hierdoor mogelijk ondervinden. Een voorbeeld van een (onderdrukte) culturele praktijk die activisten van de Idle No More beweging nadrukkelijk hebben herbevestigd is die van de rondedans.

De zogenaamde 'rondedans revolutie' begon met een oproep begin december op de Facebookpagina van Idle No More naar eender wie die bereid was om mee te zingen, dansen en drummen in het Cornwall Centre in Regina (Saskatchewan) op 17 december. Op die dag kwamen inheemse activisten bijeen om te zingen en muziek te maken met traditionele handdrums. Al vlug werden ze vergezeld door vele anderen in het publiek in een traditionele rondedans rond de centrale kerstboom van het shoppingcenter. De groep bestond op het einde uit zo'n 500 mensen van verschillende leeftijden en achtergronden. Deze actie zou nog tientallen andere rondedansen inspireren in verschillende shoppingcenters en publieke plaatsen verspreid over Canada en de Verenigde Staten om zich te verzetten tegen Bill C-45 en een breder bewustzijn te creëren over inheemse problematieken. Op die manier werd de rondedans niet alleen als culturele praktijk herbevestigd, ze werd zelfs ingezet als methode van verzet tegen de Canadese overheid. De vele acties werden mogelijk gemaakt door het internet en sociale media als Twitter en Youtube waar filmpjes en artikels over de rondedans in Regina circuleerden en die vervolgens verschillende andere inheemse gemeenschappen inspireerden om hetzelfde te doen.<sup>291</sup>

---

<sup>291</sup> Paul Kutner, "Idle No More and the round dance flash mob," *Beautiful Trouble: A Toolbox for Revolution*, geraadpleegd 19.06.2018, <http://beautifultrouble.org/case/idle-dance-flash-mob/>.

De precieze betekenis van de rondedans verschilt uiteraard van gemeenschap tot gemeenschap, maar over het algemeen drukt deze dans inheemse waarden van vriendschap en verbondenheid uit en wordt hij opgevoerd om iets te vieren.<sup>292</sup> De drums, waarvan de rondedans gebruik maakt, representeren traditioneel gezien de hartslag van Moeder Aarde. Ryan McMahon schrijft dat:

“As kids, we were told that the drum beat represents the heartbeat of Mother Earth. We were told our songs come from Mother Earth. We were told that our communities are only as strong as the sound of our drums. Then “they” came. And many of our drums went silent. Completely silent. Our songs were banned. Torn from our lives. Forcefully. Violently. But, although they silent for a time, our old people kept their bundles.”

Met de komst van de kolonisator werden de traditionele dansen en liederen verbannen uit de inheemse gemeenschappen. Toch hebben die gemeenschappen hun drumstokken nooit ‘opgeborgen’ en ze zouden die na verloop van tijd dan ook opnieuw weer boven halen.<sup>293</sup> Dat is ook wat de activisten van Idle No More gedaan hebben. Een Facebook-evenement dat opriep om op de nationale actiedag van 21 december over het hele land rondedansen te houden schreef:

“We want to honor and recognize the Drum as it represents the heartbeat of Mother Earth and the heartbeat of our people. Indigenous peoples call on all people and nations to join us in solidarity in ‘One Heartbeat’ through the Drum as we honor the ways of our Ancestors.”<sup>294</sup>

De activisten van Idle No More wilden dus de traditionele muziek van hun voorouders eren. Door hun traditionele culturele praktijken nieuw leven in te blazen, verbinden ze zich echter niet alleen met hun voorouders, maar tonen ze ook de ‘hartslag’ en de weerbaarheid van hun inheemse gemeenschappen. Het herbevestigen van de rondedans die eens onderdrukt werd, wijst zo juist op het levendige karakter van de inheemse bevolking. Het is een dergelijke vorm van zelf-affirmatie, die volgens Coulthard het losbreken van de koloniale onderdrukking moet mogelijk maken.

Die koloniale onderdrukking beperkt zich echter niet uitsluitend tot het onderdrukken van culturele praktijken, maar heeft ook betrekking op een meer algemene beeldvorming die een negatief effect heeft op de inheemse bevolking. Frideres schrijft bijvoorbeeld dat inheemse groepen vaak als traditioneel en essentieel onveranderlijk worden beschreven.<sup>295</sup> Een dergelijk

---

<sup>292</sup> Kutner, "Idle No More and the round dance flash mob."

<sup>293</sup> Ryan McMahon, "The round dance revolution: Idle No More", *Indigenous Music Culture*, 2.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, <http://rpm.fm/news/the-round-dance-revolution-idle-no-more/>.

<sup>294</sup> "Idle No More - one heartbeat across Turtle Island," 21.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, [https://www.facebook.com/events/312625895520410/?active\\_tab=about](https://www.facebook.com/events/312625895520410/?active_tab=about).

<sup>295</sup> Frideres, "Aboriginal identity in the Canadian context," 320-21.

discours beeldt inheemse groepen vaak af als 'nobele wilden' die niet in staat zijn zich aan te passen aan de nieuwe realiteit, terwijl het verloren gaan van de inheemse levenswijzen en de integratie in de hedendaagse samenleving en economie wel als een bijna onvermijdelijk proces wordt beschouwd.<sup>296</sup> Smith verwijst naar het beeld van de inheemse bevolking als een groep die zich aan hun tradities blijft vasthouden en als het ware vastzit in de geschiedenis.<sup>297</sup> Ook Alfred merkt op dat inheemse volkeren vaak als een soort 'anachronistische overblijfselen' worden geportretteerd.<sup>298</sup> Ook aan deze vormen van mis- of ontkenning boden de rondedansen en de bijhorende muziek een antwoord.

Een belangrijke reden waarom de rondedans zo aansloeg is net omdat de traditionele praktijk van de rondedans gecombineerd werd met moderne vormen van actie voeren en zo aangepast werd aan de hedendaagse context. Enerzijds waren er de sociale media die opnieuw een belangrijke rol speelden in het organiseren van de evenementen, maar ook een inspiratiebron vormden door de vele filmpjes en tweets (#rounddance) die werden rondgestuurd. Anderzijds werd ook de techniek van de flash mob toegepast - net als de sociale media een recent fenomeen dat bij de jeugd populair is. Dit soort spontane publieke acties waar verschillende mensen aan kunnen deelnemen, werden door de Idle No More activisten gecombineerd met de traditionele rondedans. De 'round dance flash mobs' die hieruit voortvloeiden maakten het voor de activisten mogelijk om zonder veel voorbereidingen op korte tijd acties te plannen en uit te voeren, waardoor die zich ook heel snel kon uitbreiden. Als collectieve, spontane rituelen waren ze bovendien toegankelijk voor mensen van verschillende achtergronden en gaven ze nieuwkomers de mogelijkheid hun solidariteit met Idle No More te tonen.<sup>299</sup>

Door hedendaagse fenomenen als sociale media en flash mobs te combineren met traditionele dansen en muziek, vormt de rondedans een voorbeeld van het soort zelfbewust traditionalisme waar Alfred voor pleit en bood de Idle No More beweging een tegengewicht aan de beeldvorming of het discours over inheemse volkeren die als het ware vastzitten in het verleden. Via de rondedans herbevestigde Idle No More niet alleen traditionele inheemse principes van saamenhorigheid en vrede, maar slaagde de beweging er ook in verschillende generaties en groepen met elkaar te verbinden en een krachtige hedendaagse uitdrukking te geven aan de inheemse cultuur. De rituelen vormden zo een bewijs van de sterkte en weerbaarheid van inheemse gemeenschappen, en waren volgens Paul Kutner een bron van trots

---

<sup>296</sup> Johnson, "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," 196.

<sup>297</sup> Smith, "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy," 81-82.

<sup>298</sup> Alfred, *Peace, power, and righteousness*, 60

<sup>299</sup> Kutner, "Idle No More and the round dance flash mob."

en een krachtig visueel symbool voor de bredere samenleving.<sup>300</sup> Inheems activiste Stephanie Irlbacher schrijft over een rondedans die ze in juni 2012 in Yellowknife bijwoonde hoe inheemse vrouwen hun negatieve emoties konden omzetten in een krachtige actie, die een soort verbondenheid creëerde tussen de deelnemers onderling en het land:

“Being at the Idle No More drum dance in Yellowknife this past week was moving in many ways. It was led, in part, by strong young Indigenous women who have moved in their own decolonization journeys from frustrated anger to empowered loving action. In the cold afternoon air, the sun shone bright as more than a dozen drummers spoke loud and clear with a unified beat. (...) The drum dance transcended the political context, revealing a spiritual bond that lives and breathes through Dene being indivisible from the land.”<sup>301</sup>

Niet alleen de dansen, maar ook de muziek die Idle No More vergezelde werd een creatieve en populaire vorm van verzet. Het dj trio A Tribe Called Red bijvoorbeeld, probeert traditionele en hedendaagse muziekvormen te combineren en zo een uniek inheemse, maar toch moderne vorm van muziek te maken. Verschillende van hun liedjes verschenen op youtube videos van de Idle No More beweging. In het verloop van de beweging gaven zij ook een album ‘Nation II Nation’ uit en verschenen ze op de verschillende compilatiealbums die naar aanleiding van Idle No More werden uitgegeven. Hun muziek bevat voortdurend boodschappen die wijzen op de waarde en kracht van de inheemse cultuur en gemeenschappen.<sup>302</sup> Op die manier bieden ook zij een vorm van weerstand tegen de culturele productie van de settler-koloniale staat en zijn ze een vorm van kritische zelf-affirmatie die de inheemse bevolking in staat moet stellen zich los te koppelen van de objectiverende blik van de settler-samenleving en van hun geïnternaliseerd kolonialisme.

## 7.2. Onafhankelijke media als vorm van inheemse zelf-affirmatie

Via de rondedans en het gebruik van traditionele muziek konden inheemse activisten een tegengewicht bieden aan de vormen van mis- en ontkenning in het discours van de media en de bredere samenleving over de inheemse bevolking. Vormen van mis- of ontkenning vanwege de mainstream media richten zich echter ook naar de beweging meer specifiek. Die media is traditioneel gezien stil over problematieken van de inheemse bevolking of portretteerde hun acties uitsluitend op een negatieve manier, bijvoorbeeld als een potentiële bedreiging voor belangen van grote bedrijven of als een destabiliserende factor voor de Canadese samenleving.

---

<sup>300</sup> Kutner, “Idle No More and the round dance flash mob.”

<sup>301</sup> Stephanie Irlbacher, “#IdleNoMore: settler responsibility for relationship,” *Idle No More*, 25.06.2013, geraadpleegd 19.06.2018, [http://www.idlenomore.ca/idlenomore\\_settler\\_responsibility\\_for\\_relationship](http://www.idlenomore.ca/idlenomore_settler_responsibility_for_relationship).

<sup>302</sup> Barker, “A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty,” 59.

Veel inheemse activisten waren dus bang dat die trend zich met de Idle No More beweging zou herhalen.<sup>303</sup> Zeker in het begin waren de frustraties over de berichtgeving en het bewustzijn over Idle No More groot. Zo merkt een activiste op :

“Despite the fact that for many of us the Idle No Movement is everywhere all at once, filling our social media feeds and being discussed over tea and coffee, we continue to face obscurity. I have been asking people, at office parties, at local cafes, at the grocery store, ‘Have you heard of Idle No More?’ Almost all of them ask if it has something to do with cars. Although the mainstream media has been providing coverage, the movement has not quite entered the Canadian consciousness. Yet.”<sup>304</sup>

Idle No More bood in zekere zin een antwoord op deze vormen van mis- of ontkenning door aan onafhankelijke verslaggeving te doen, los van de mainstream media. Ook dit werd grotendeels door sociale media bewerkstelligd. Via heel wat onafhankelijke websites, blogs en sociale media kon men publicaties zoals artikels, essays en interviews online publiceren en konden inheemse activisten hun stem laten horen over heel Canada en daarbuiten. De hashtag #IdleNoMore en de verbonden Facebook-groepen waren dan wel het meest zichtbare aspect van Idle No More’s online-activiteiten, in feite behelsden die maar een klein deel van een veel grotere verzameling van online communicatie en activiteiten die tegen de mainstream media ingingen. Via hun eigen verslaggeving konden inheemse groepen in zekere zin ontsnappen aan de negatieve beeldvorming van de settler-samenleving en een positief beeld scheppen over de Idle No More beweging en de inheemse gemeenschappen die er aan deelnamen. Een voorbeeld van zo’n website is de ‘Divided No More’ website waar inheemse schrijvers, activisten en Idle No More aanhangers hun teksten en opinies over Idle No More kwijt konden.<sup>305</sup> Ook het online tijdschrift en de daarbij horende blog *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* bood een mogelijkheid voor inheemse activisten om hun ideeën over en ervaringen met Idle No More te delen.<sup>306</sup>

In het eerste nummer van *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* drukken Sium, Desai en Ritskes hun hoop uit dat *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* een deel kan zijn van een cyclus waarin mensen elkaar aansporen verhalen van inheemse kennis, kracht en

---

<sup>303</sup> The Kino-nda-niimi Collective (eds), *The winter we wanced*, 14.

<sup>304</sup> Apihtawikosisân, “Renewal: what Idle No More means to me,” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 21.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/21/renewal/>.

<sup>305</sup> The Kino-nda-niimi Collective, “Timeline of major events spanning the winter we dance,” 394-95. De *Divided No More* website is vandaag niet langer actief.

<sup>306</sup> Zie <https://decolonization.wordpress.com/about/>.

heropleving te vertellen en navertellen.<sup>307</sup> Ook in het tweede nummer benadrukken Sium en Ritskes het belang van het vertellen van verhalen, ze zien ook de artikels in het tijdschrift als ‘verhalen’. Die kunnen volgens hen enerzijds gezien worden als ‘insurgent moments’, omdat ze de aandacht vestigen op en vertrekken vanuit herkenbare, persoonlijke ervaringen, van zij die dekolonisatie actief beleven en de wonden dragen van het kolonialisme. Het zijn die geschiedenissen van verzet en van overwinning, die zo cruciaal zijn voor de integriteit van de beweging. Door het uitspreken van die verhalen werken verhalen volgens hen helend. Daarnaast (en daarmee samenhangend) kunnen de artikels ook gezien worden als ‘resurgent moments’, omdat ze de epistemologische basis van inheemse gemeenschappen terug claimen en zo een basis leggen voor inheemse soevereiniteit. Inheemse verhalen garanderen de overdracht van tradities, maar omdat ze vanuit persoonlijke verhalen vertrekken en inheemse volkeren in het centrum van het onderzoek plaatsen, doorbreken ze ook de dominante noties van ‘objectiviteit’ die zo centraal staan in de academische wereld. Het vertellen van verhalen blaast inheemse kennis en tradities dan niet alleen nieuw leven in, ze werken ook tegen het westers epistemologisch kader en creëren zo mogelijkheden tot verzet.<sup>308</sup> Hetzelfde zou gezegd kunnen worden van de vele andere verhalen die in de loop van Idle No More verspreid werden. Niet alleen vormen die een herbevestiging van de eigenwaarde van de inheemse gemeenschappen, en kunnen die zo helend en inspirerend werken, ze verzetten zich ook tegen de dominante noties van verslaggeving die de mainstream media en samenleving hen oplegt. Ook op de officiële Idle No More website staat het vertellen van verhalen die in de mainstream nauwelijks of nooit aan bod zouden komen centraal:

“This website also seeks to make visible what has often been untold - some of the powerful personal stories of those who have been moved by the spirit of Idle No More.”<sup>309</sup>

### 7.3. Teach-ins en inheemse heropleving

Een belangrijk aspect van de Idle No More beweging en hetgeen de Idle No More beweging ook op gang bracht waren de verschillende teach-ins en onderwijsactiviteiten. De teach-ins en onderwijsmomenten steunden sterk op sociale media en online communicatie om mensen samen te brengen en het dialoog na die bijeenkomsten verder te zetten. De snelheid en toegankelijkheid van de sociale media hielp mee boodschappen verspreiden over vaak verafgelegen gebieden, zodat mensen vanuit verschillende gemeenschappen zich konden verzamelen. Veel teach-ins en

---

<sup>307</sup> Sium, Desai en Ritskes, “Towards the ‘tangible unknown’,” XI-XII.

<sup>308</sup> Sium en Ritskes, “Speaking truth to power,” III-V.

<sup>309</sup> “The story,” *Idle No More*, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.idlenomore.ca/story>.



lezingen werden ook online uitgezonden zodat mensen, die niet ter plaatse aanwezig konden zijn, ook konden meekijken. Vooral in het noorden van het land, waar de bevolking zowel heel dun verspreid is en de afstand met groepen uit het zuiden van Canada heel groot was, was dat van groot belang.<sup>310</sup>

De teach-ins waren aanvankelijk bedoeld om mensen in te lichten over de gevolgen van Bill C-45 en hen te herinneren aan hun verantwoordelijkheid om zorg te dragen voor de natuur en de leefomgeving: Bill C-45 hield duidelijk geen rekening met inheemse principes over de wederkerige relaties tussen de aarde, het water, de planten, de dieren en de mensen. Barker benadrukt echter hoe ook voor de introductie van Bill C-45 gemeenschapsonderwijs en dialoog reeds een belangrijke strategie waren in zowel steden als reservaten om het bewustzijn over de implicaties van bepaalde federale maatregelen te vergroten. Nadat Bill C-45 werd geïntroduceerd namen dergelijke onderwijsinitiatieven dan ook alleen maar toe in frequentie en intensiteit.<sup>311</sup> De hongerstaking die Molly Peters en Shelly Young nog in maart organiseerden was bijvoorbeeld bedoeld om de verdragsonderhandelingen in hun gemeenschap tegen te houden tot de inwoners voldoende ingelicht waren over de mogelijke gevolgen van de overeenkomst.<sup>312</sup>

Andere voorbeelden van onderwijsmomenten waren een teach-in de universiteit van Victoria over '#IdleNoMore, Where do we go from here?' op 18 januari, ondermeer georganiseerd door Taiaiake Alfred; een panelgesprek in Vancouver onder de naam 'Idle? Know More!' op 22 januari, dat ook online werd uitgezonden en een teach-in in Toronto op 23 maart, genaamd 'Nation-to-Nation Now: The Conversations'.<sup>313</sup> Al deze onderwijsmomenten werden georganiseerd ook nadat Bill C-45 door het parlement werd goedgekeurd. Ze gingen dan ook niet langer alleen over het aanklaarten van de kwalijke gevolgen van deze wetgeving, maar focusten zich ook meer en meer op het belang van de beweging in het algemeen, op de verdragsrechten van inheemse gemeenschappen, hun tradities, principes van zorgdragen voor het land, enzovoort. Peters en Young bijvoorbeeld voerden in het oosten van het land een solidariteitscampagne waarbij ze de jeugd niet alleen aanspoorden om het land te beschermen, maar hen ook traditionele liederen aanleerden, lieten kennismaken met de geschiedenis van het Residentieel Schoolsysteem en hen inlichtten over hun verdragsrechten. De reden waarom zij het land willen verdedigen is dan ook omdat het land en de natuurlijke bronnen de voornaamste connectie vormen met de cultuur

---

<sup>310</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 14.

<sup>311</sup> Adam J. Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 47-48.

<sup>312</sup> McMillan, Young en Peters, "Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada," 429-31.

<sup>313</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 400-403.

en het erfgoed van hun voorouders.<sup>314</sup> Ook Leanne Simpson schrijft dat de reden waarom zij zich inzet voor het land, vertrekt vanuit de veel bredere betekenis die het land heeft voor het inheemse leven:

“I stand up anytime our nation’s land base is threatened because everything we have of meaning comes from the land – our political systems, our intellectual systems, our health care, food security, language and our spiritual sustenance and our moral fortitude.”<sup>315</sup>

In die zin dat de focus van de onderwijsmomenten op het land, onlosmakelijk samenhangt met ook de bredere de cultuur en de geschiedenis van inheemse volkeren, waren deze onderwijsmomenten ook van potentieel belang voor de jeugd. Het onderwijs, zo schreef Alfred, is van belang om een nieuwe generatie leiders te creëren en om de continuïteit van de gemeenschap te verzekeren. De vele onderwijsmomenten van Idle No More hadden in dit opzicht niet alleen een belangrijke functie in het creëren van bewustzijn in de gemeenschap over de gevolgen van wetgeving als C-45, maar speelden ook een belangrijke rol in de overdracht van de traditionele kennis en praktijken en het creëren van verbondenheid tussen de verschillende generaties en het verzekeren van de continuïteit van de gemeenschap. Dat werd niet alleen door theoretici als Alfred en Corntassel cruciaal geacht, maar ook de activisten zelf waren zich hier van bewust. Dekolonisatie moet volgens Irlbacher op vroege leeftijd plaatsvinden:

“What this means is parenting in a consciously decolonizing way. So far some basic rules for me include supporting my boys’ developing relationships with people and places that are decolonizing; fostering their respectful spiritual and physical relationship with the land; and, supporting them in developing critical thinking faculties necessary for an ethics of compassionate discernment.”<sup>316</sup>

Veel onderwijsmomenten gingen dan ook door in universiteiten en waren specifiek gericht op jongeren. Een academica als Graveline vertelt hoe ze via haar vakken aan de universiteit les gaf over Idle No More en haar studenten de kans gaf hun verhalen over Idle No More te delen en anderen jongeren aanspoorde om deel te nemen.<sup>317</sup> Ze organiseerde ook een teach-in week op haar campus, waar studenten zich op verschillende plaatsen konden informeren en hun onderzoek, verhalen, ervaringen, muziek en poëzie konden delen.<sup>318</sup> Ook hier komt het belang

---

<sup>314</sup> McMillan, Young en Peters, “Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada,” 429-30.

<sup>315</sup> Leanne Simpson, “Aambe! Maajaadaa! (What #IdleNoMore means to me),” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 21.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/21/aambe-maajaadaa-what-idlenomore-means-to-me/>.

<sup>316</sup> Irlbacher, “#IdleNoMore: settler responsibility for relationship.”

<sup>317</sup> Graveline, “Idle No More: enough is enough!” 296-97.

<sup>318</sup> Graveline, “Idle No More: enough is enough!” 297-98.

van het vertellen van verhalen naar voor. Die zijn niet alleen belangrijk om de gemeenschap in te herinneren aan de inheemse tradities en hen aan te zetten het land te beschermen, maar zijn ook en misschien wel vooral belangrijk om de inheemse jeugd opnieuw te engageren.

De bezorgdheid van veel activisten en theoretici als Alfred over het vervreemden van de inheemse jeugd werd in zekere zin door de vele onderwijsmomenten van Idle No More beantwoord. Die onderwijsmomenten waren dan wel in de eerste plaats gericht op de gevolgen van Bill C-45, naarmate de beweging vorderde zouden ze zich ook meer algemeen richten op het belang van de wederzijdse relaties met de natuur, op de traditionele praktijken van inheemse groepen, hun geschiedenis en hun rechten, en probeerden ook de jeugd hierover in te lichten. Dit was volgend Graveline ook een succes, gezien de talrijke aanwezigheid van jongeren op vele evenementen. Veel jongeren namen zelfs het organiseren van deze evenementen, via sociale media, vaak op zich.<sup>319</sup> Een initiatief als dat van de 'Journey of the Nishiyuu' bijvoorbeeld was door jongeren georganiseerd en spoorde zelfs specifiek andere jongeren aan om eveneens acties te ondernemen.

#### 7.4. De 'Journey of the Nishiyuu'

Een goed voorbeeld van een groep jongeren die zich uit eigen initiatief opnieuw met de voorouders en het traditionele land probeerde verbinden, is het initiatief van zes jongeren uit de Whapmagoostui Cree First Nation in het noorden van Quebec, die een tocht maakten van zo'n 1600 km tot bij het parlamentsgebouw in Ottawa.<sup>320</sup>

De tocht, die bekend stond als 'the Journey of Nishiyuu' (wat zoiets betekent als 'de tocht van het volk'), was het idee van David Kawapit Jr. die naar eigen zeggen geïnspireerd werd door een visioen en de actie van Chief Spence. Het idee van het visioen was dat de First Nations (gesymboliseerd door wolven) gezamenlijk de federale regering (gesymboliseerd door een beer) konden overwinnen. De centrale boodschap van zijn tocht was dan ook een pleidooi voor eendracht en verbondenheid onder de inheemse volkeren en een uitnodiging aan iedereen, om welke reden dan ook, om mee te wandelen. Kawapit zelf maakte de tocht om de sociale condities van inheemse gemeenschappen aan te kaarten, maar ook om zich opnieuw met zijn land en zijn erfgoed te verbinden.<sup>321</sup> De 'Original Seven' wandelden de hele tocht langs de traditionele

---

<sup>319</sup> Graveline, "Idle No More: enough is enough!" 293.

<sup>320</sup> Wotherspoon en Hansen, "The 'Idle No More' movement," 33.

<sup>321</sup> Matthew Pearson, "Nishiyuu Walkers reach Chelsea, their ranks swollen from seven to several hundred," *Ottawa Citizen*, 25.03.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.ottawacitizen.com/Nishiyuu+Walkers+reach+Chelsea+their+ranks+swollen+from+seven+several+hundred/8145736/story.html>.

handelsroutes van hun voorouders. De inheemse groepen die hen voor waren gegaan hadden op die wegen lange afstanden afgelegd om veranderingen af te dwingen, diplomatieke contacten te onderhouden of culturele contacten te leggen. Door dezelfde wegen als die van hun voorouders te volgen, maakten ze volgens Kawapit opnieuw connectie maken met het land, hun cultuur en geschiedenis. Chief Stanley Jason George van de Whapmagoostui Cree First Nation zei in dat opzicht:

“By showing (the ancestors) that we honour what they have done, what they have carried, (...) the sacred ways, the sacred teachings will survive.”<sup>322</sup>

De wandelaars zouden zich dus opnieuw met hun voorouders verbinden door in hun voetsporen te treden en dezelfde zware omstandigheden te trotseren (de tocht werd in de winter ondernomen). Op die manier verzekerden ze ook de continuïteit van de traditionele leer en levenswijzen.

Een andere centraal element van de tocht was om hun boodschap met de jeugd te delen en hen aan te moedigen ook acties te ondernemen en hun ervaringen met andere jongeren te delen. Op die manier belichaamden ook de Nishiyuu Walkers de oproep en noodzaak om de nieuwere generaties te betrekken. Uiteindelijk zouden over een tocht van 68 dagen zo'n 200 tot 300 wandelaars deelnemen. Bij hun aankomst in Parliament Hill werd de groep onthaald door een uitgelaten menigte van tussen de 4000 en 5000 mensen, waarna ook nog een grootschalige rondedans werd gehouden voor het parlement.<sup>323</sup> De Nishiyuu Walkers konden op heel wat belangstelling rekenen van de nationale tv, radio, kranten en meer lokale media, alsook duizenden volgers op sociale media, en politieke leiders zoals de voorzitter van de Groene Partij, Elizabeth May, en liberaal voorzitter Justin Trudeau, met wie ze ontmoeting hielden. De Nishiyuu Walkers wilden ook Eerste Minister Stephen Harper ontmoeten, maar omdat die niet aanwezig kon zijn, konden ze enkel Aboriginal Affairs Minister Bernard Valcourt ontmoeten.<sup>324</sup>

De zes jongeren bleven ook nog even in Ottawa om op een jeugdforum en andere evenementen over hun ervaringen te spreken en hun boodschap van verbondenheid en trots te verspreiden. Hoewel de tocht op zich geen concrete veranderingen had teweeg gebracht aan de vele problematieken van inheemse volkeren, hadden ze wel op een succesvolle manier de

---

<sup>322</sup> Michelle Filice, “The journey of Nishiyuu (the journey of the people)”, *The Canadian Encyclopedia*, 28.11.2015, geraadpleegd 19.06.2018, <https://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/the-journey-of-the-people/>.

<sup>323</sup> Lauren Strapagiel, “Nishiyuu Walkers meet with Justin Trudeau, Bernard Valcourt,” *Huffington Post*, 26.3.2013, geraadpleegd 19.06.2018, [https://www.huffingtonpost.ca/2013/03/26/nishiyuu-journey-walkers-justin-trudeau\\_n\\_2958923.html](https://www.huffingtonpost.ca/2013/03/26/nishiyuu-journey-walkers-justin-trudeau_n_2958923.html).

<sup>324</sup> Filice, “The journey of Nishiyuu (the journey of the people).” Voor de facebookgroep, zie “The quest of Wisjinichu-Nishiyuu, quest for unity,” geraadpleegd 19.06.2018, <https://www.facebook.com/groups/nishiyuu/about/>.

aandacht gevestigd op de socio-economische condities en verdragsrechten van hun gemeenschappen. De tocht had volgens hen bovendien een helend effect gehad op de wandelaars. Volgens Kawapit hielp de tocht sommige deelnemers met hun persoonlijke problemen, zoals depressie en zelfmoordneigingen, om te gaan (ook Kawapit vond dat de tocht hem geholpen had met zijn gevoelens van depressie) en velen hadden ook de belofte gemaakt om niet langer drugs en alcohol te gebruiken en een meer actief leven te leiden.<sup>325</sup> In die zin hielp de actie, door inheemse principes van verbondenheid en harmonie te omarmen, en zich opnieuw met het land te verbinden, inheemse jongeren om hun zelfwaarde opnieuw te bevestigen en zich los te koppelen van het soort geïnternaliseerd kolonialisme dat dergelijke negatieve gevoelens en het destructief gedrag dat daarmee gepaard ging heeft voortgebracht. Die negatieve gevoelens werden hier juist omgezet in een positieve uiting van inheemse identiteit en verbondenheid met het land en de voorouders. Op die manier werd het doel van inheems herstel en inheemse heropleving reeds in hun actie *zelf* verwezenlijkt.

#### 7.5. Landgerichte actie en ‘third-space sovereignty’

Landgerichte acties als die van de Nishiyuu Walkers zijn niet alleen bedoeld om zich terug te verbinden met het moederland, maar zijn ook belangrijk omdat de aanwezigheid van inheemse volkeren op het land een uiting van inheemse soevereiniteit is. Enkel al door hun aanwezigheid doorbreken inheemse volkeren in zekere zin de settler-koloniale ruimte, en worden zijn alledaagse landgerichte praktijken een vorm van verzet (cf. ‘everyday acts of indigenous resurgence’). Inheemse soevereiniteit wordt dus op dagelijkse basis uitgeoefend. Zo schrijft Simpson:

In the last year alone, I have had settlers approach my family (...) In all the incidences, there is an underlying assumption that I shouldn't be here in Kina Gchi Nishnaabeg-ogaming, in my territory. Being on the land, living as an Nishnaabekwe and doing things that connect my children to the land is seen as an aggressive act. For me, living as a Nishnaabekwe is a deliberate act - a direct act of resurgence, a direct act of sovereignty.<sup>326</sup>

De kracht van Idle No More was dat dergelijke daden ook bewust op meer publieke plaatsen werden uitgeoefend, waar en wanneer dat het minst verwacht werd. Chief Spence bijvoorbeeld, sliep gedurende heel haar hongerstaking in een tipi op Victoria Island in de buurt van Parliament Hill, een plek die door de inheemse volkeren als heilig land wordt beschouwd. Op die manier was Spence's actie een uiting van ‘third-space sovereignty’ en een manier om de sociale ruimte van

---

<sup>325</sup> Filice, “The journey of Nishiyuu (the journey of the people).”

<sup>326</sup> Simpson, “Aambe! Maajaadaa! (What #IdleNoMore means to me).”

de settler-samenleving te doorbreken. Ook de verschillende rondedansen werden op plekken gehouden die die traditioneel minder geassocieerd worden met de inheemse bevolking, zoals in shoppingcenters of drukbezochte kruispunten. Door ook stedelijke gebieden terug te claimen stellen ze de settler-samenleving fundamenteel in vraag en lokken ze een reactie van de settler-bevolking uit. Zo schrijft een inheems activist over de eerste nationale actiedag:

“When we rally and block roads and dance to the unexpected heartbeat of the drums, we are saying to you: ‘Perhaps you have forgotten we are here. Perhaps you never knew us. Please remember. Please learn. We are through with being invisible.’”<sup>327</sup>

Ze zijn er dus om de settler te herinneren aan het bestaan (en de soevereiniteit) van inheemse volkeren. Een andere activiste uit Prince Albert, Ontario schrijft over een betoging:

The spirit of Idle No More makes it possible to decolonize times and places, and to live out the freedom that guided the lives of our ancestors. For Prince Albert, the movement has meant a reconfiguration of Indigenous and settler relationships; we asserted Indigenous sovereignty by re-establishing the justness of our presence in the city.<sup>328</sup>

Door hun aanwezigheid in de stad te vestigen, verzekeren ze inheemse soevereiniteit en wordt een transformatie van de relaties tussen inheemse volkeren en de settler-samenleving mogelijk (wat aansluit bij Coulthard’s pleidooi voor directe actie). Die relaties zijn gebaseerd op een ‘nation-to-nation’ overeenkomst. Het manifest van de Idle No More beweging, zoals die op de officiële website wordt vermeld, verwijst expliciet naar de nation-to-nation relatie tussen de Britse Kroon en de First Nations, zoals die in de verdragen is opgenomen, en bekritiseert het feit dat de regering deze verdragen (en dus die relatie) niet in ere heeft gehouden:

“The Treaties are nation to nation agreements between First Nations and the British Crown who are sovereign nations. The Treaties are agreements that cannot be altered or broken by one side of the two Nations. The spirit and intent of the Treaty agreements meant that First Nations peoples would share the land, but retain their inherent rights to lands and resources.”<sup>329</sup>

Het terugclaimen van hun inherent recht tot land via directe landgerichte acties, door de activisten van Idle No More, heeft dus ook en misschien wel vooral te maken met het herstellen van hun status als soevereine naties. Een belangrijk verdrag dit idee van een nation-to-nation

---

<sup>327</sup> Apihtawikosisân, “Renewal: what Idle No More means to me.”

<sup>328</sup> Kirstin Scansen, “Indigenous sovereignty and human rights: Idle No More as a decolonizing force,” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 28.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/28/indigenous-sovereignty-and-human-rights-idle-no-more-as-decolonizing/>.

<sup>329</sup> “The Manifesto,” *Idle No More*, geraadpleegd 19.07.2018, <http://www.idlenomore.ca/manifesto>.

relatie in voorkomt is de Guswenta of Two-Row Treaty.<sup>330</sup> In plaats van een onderwerping van de ene natie aan de andere is dit verdrag volgens Alfred gebaseerd op het naast elkaar bestaan van naties, met respect voor de autonomie en de eigen natuur van elke partner.<sup>331</sup> Het probleem met wetgeving als Bill C-45 was dan ook dat de inheemse bevolking niet geconsulteerd werd en op die manier hun status als soevereine naties niet gerespecteerd werd. Het verzet tegen Bill C-45 werd op die manier opgenomen in veel bredere kwesties over de natuur van de Canadese politieke soevereiniteit. In een pamflet dat Taiaiake Alfred en Tobold Rollo op de nationale actiedag van 21 december verspreidden, schrijven de auteurs dat het weigeren van de Canadese regering om de inheemse bevolking te consulteren een uitoefening van koloniale soevereiniteit is en zelfs ingaat tegen het internationaal recht en de Canadese constitutie. Ze verwijzen er expliciet naar de aanbevelingen van RCAP om de verplichtingen uit verdragen te eren:

“The Government of Canada must remove formal and informal restrictions placed on treaty negotiations with Indigenous governments over rights to land and culture. A refusal to negotiate in good faith amounts to a bare assertion of colonial sovereignty, which stands as an affront to international law and to the Constitution of Canada itself.”<sup>332</sup>

Een andere activiste schrijft toepasselijk:

“It wasn’t until I became an adult that I first heard the expression ‘We are ALL treaty people.’ Quite frankly, it blew my mind. I mean, of course *I’m* a treaty Indian, but, it never occurred to me that my neighbours were Treaty Settlers. But, of course! Treaties and agreements require at least two parties. How did Settlers forget that? How did I forget that?”<sup>333</sup>

De idee van een nation-to-nation relatie kwam niet alleen terug in de manier waarop inheemse groepen hun aanwezigheid verzekerden op publieke plaatsen of traditioneel land, maar bijvoorbeeld ook in de eis van Chief Spence om te spreken met de vertegenwoordiger van de Kroon. Deze eis maakte duidelijk dat zij dit partnerschap boven de federale of provinciale autoriteiten plaatste, en de soevereiniteit van haar gemeenschap op een gelijke hoogte plaats als

---

<sup>330</sup> Barker, “A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty,” 52-54. Dit is een type verdrag dat gesloten werd tussen de Haudenosaunee Confederacy en een reeks andere (inheemse) naties en dat erkend wordt als een internationaal verdrag met een duidelijk gedefinieerde politieke en legale betekenis.

<sup>331</sup> Alfred, *Peace, power, righteousness*, 52-53.

<sup>332</sup> Taiaiake Alfred en Tobold Rollo, “Resetting and restoring the relationship between Indigenous peoples and Canada,” geraadpleegd 19.06.2018, [https://ipsmo.files.wordpress.com/2012/12/idlenomore\\_handout.pdf](https://ipsmo.files.wordpress.com/2012/12/idlenomore_handout.pdf).

<sup>333</sup> Tara Williamson, “We are all treaty people,” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 24.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/24/we-are-all-treaty-people/>.

die van de natie met wie de eerste verdragen werden gemaakt, namelijk de Britse Kroon.<sup>334</sup> Ook zij benadrukt het belang van de beide partijen in het sluiten van verdragen:

“The Canadian people have to understand there are two signers in the treaties. (...) Those treaties were signed in a sacred way - they were signed through ceremony, through prayer and it's a sacred agreement.”<sup>335</sup>

Aangezien de ontmoeting die Harper uiteindelijk aankondigde zonder de vertegenwoordiger van de Kroon ging zijn, weigerde Spence dan ook aan deze ontmoeting deel te nemen. Ook de bezorgdheid van Idle No More en Defenders of the Land over de nieuwe Comprehensive en Specific Land Claim Processes vertrekt vanuit de idee dat die nieuwe processen hun status als soevereine naties zouden aantasten. Ook zij stellen dat dit ingaat tegen hun verdragsrechten:

“Termination means the ending of First Nations pre-existing sovereign status through (...) coercion of First Nations into Comprehensive Land Claims and Self Government Final Agreements that convert First Nations into municipalities, their reserves into fee simple lands and extinguishment of their Inherent, Aboriginal and Treaty Rights!”<sup>336</sup>

## 7.6. Directe actie

Hoezeer ook de ‘Journey of the Nishiyuu’, de vele rondedansen of de hongerstaking van Chief Spence een dynamische en creatieve manier zijn om de sociale ruimte van de settler-samenleving te doorbreken en zich terug met het moederland te verbinden, voor Coulthard moeten ook de meer expliciete politieke structuren doorbroken worden, omdat de beweging anders voorspelbaar, controleerbaar en uiteindelijk verzoenbaar wordt met de politics of recognition.

In een blogpost op de site van *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* uitte Coulthard dan ook zijn bezorgdheid over het gebrek aan militante acties. Hij stelde twee verschillen vast tussen de periode van verhoogd activisme in de jaren 1990 en het activisme van Idle No More. Een eerste verschil is dat het verzet tijdens de Oka-crisis als erg bedreigend werd ervaren, daar Idle No More een min of meer geweldloze beweging is gebleven. Het tweede verschil is dat de

---

<sup>334</sup> Barker, “A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty,” 52.

<sup>335</sup> “Idle No More spreading beyond Canada's borders,” *CBC*, 1.01.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.cbc.ca/news/canada/idle-no-more-spreading-beyond-canada-s-borders-1.1331096>.

<sup>336</sup> “Turning the tables,” *Idle No More*, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.idlenomore.ca/turn-the-tables#ftn1>.



directe acties van Idle No More op het moment van zijn schrijven ook nog geen ingrijpende economische hindernissen hadden opgeleverd.<sup>337</sup>

Onder inheemse leiders ontstond er in de aanloop naar de ontmoeting op 11 januari met Harper dan ook meer en meer onenigheid over welke strategie het best gebruikt moest worden om een betekenisvolle verandering teweeg te brengen. Vanuit de bredere samenleving en de mainstream media werden vooral vredevolle en symbolische vormen van verzet aangemoedigd en de nadruk gelegd op het voeren van onderhandelingen met officiële inheemse leiders en vertegenwoordigers van de staat.<sup>338</sup> Ook een deel van de inheemse leiders zagen in deze ontmoeting een belangrijke kans om inheemse kwesties op de federale politieke agenda te plaatsen. Aan de andere kant echter waren er ook stemmen die de onderhandelingen met Harper als een nieuwe poging van de regering en inheemse organisaties zagen om de beweging in een meer gematigde en reformistische richting te duwen. Zij riepen dan ook op tot meer landgerichte en directe actie.<sup>339</sup> Hun kritieken sluiten onder aan bij die van Coulthard, die de toename van symbolische gebaren van politieke inclusie en erkenning sinds de jaren 1960 als een poging van de staat ziet om de toename van inheemse politieke assertiviteit en militantisme te proberen inperken. De ontmoeting was volgens Webber een voorbeeld van hoe de regering impliciet inzet op dergelijke politics of recognition en de inherente soevereiniteit van inheemse gemeenschappen ontkent. Harper maakte volgens hem doelbewust een onderscheid tussen 'authorized' en 'unauthorized Indians', aangezien enkel vertegenwoordigers van de AFN onder leiding van Shaw Atleo, de voorzitter van de AFN, hem konden spreken. Het AFN is het door de regering erkende en gefinancierde orgaan bestaande uit verkozen vertegenwoordigers van erkende First Nations. Die inheemse groepen die hier niet bij horen konden dus niet spreken met Harper.<sup>340</sup> Ondanks Coulthard's bezorgdheid zou de beweging wel degelijk meer directe vormen van protest toepassen die de economische en koloniale structuren op een meer rechtstreekse manier probeerden te ontwrichten. Pamela Palmater schrijft hoe Idle No More haar verzetsmethoden stelselmatig moest aanpassen:

---

<sup>337</sup> Glen Coulthard, "Idle No More in historical context," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, geraadpleegd 8.11.2017, <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/24/idlenomore-in-historical-context/>.

<sup>338</sup> Coulthard, *Red skin, white masks*, 165-66.

<sup>339</sup> McMillan, Young en Peters, "Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada," 431. Een deel van de Idle No More activisten richtten zich bovendien naar internationale forums om hun rechten erkend te krijgen. Een aantal inheemse leiders probeerden bijvoorbeeld via het United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues de implementeren van de Declaration on the Rights of Indigenous Peoples af te dwingen.

<sup>340</sup> Webber, "Idle No More: an introduction," 4-5.

"We did letter writing and phone calls and trying to talk to MPs and, you know, we took that route and it didn't work. Then we had to move up to peaceful marches and rallies, and that didn't work. So now we're doing all these flash mob round dances, which are more about working hand in hand with Canadians and also keeping the focus on the media. But now you see blockades."<sup>341</sup>

Een dergelijke blokkade vond voor het eerst al plaats op 19 december, wanneer meer dan duizend mensen, voornamelijk van de Chippewa en Onieda Nations, in London, Ontario een autosnelweg geblokkeerd hadden. Op de eerste nationale actiedag op 21 december zouden nog meer van die blokkades plaatsvinden. Ook eind december en zeker in de aanloop naar de ontmoeting met Harper toe, namen (vaak onder de hashtag #J11) meer militante vormen snelweg- en spoorwegblokkades toe. Vaak werd ook op de grens met de Verenigde Staten betoogt of op belangrijke overwegen.<sup>342</sup>

Directe landgerichte actie was ook meer de focus van de tweede nationale actiedag op 16 januari. Idle No More activisten hadden toen een blokkade opgezet ten oosten van Toronto, die het spoorwegverkeer tussen Toronto, Ottawa en Montreal voor zo'n vijf uur stil legde en meer dan 850 passagiers trof. In in de buurt van Terrace, British Columbia werd eveneens een spoorweg geblokkeerd, die volgens CN Rail een belangrijke lijn voor zowel passagier- als goederentreinen was. In Windsor, Ontario werd de Ambassador Bridge richting Detroit, Michigan geblokkeerd, waardoor het verkeer ook daar sterk vertraagd werd. Volgens de activisten zou het om een 'economic slowdown' gaan. Ook in delen van Manitoba, Alberta, New Brunswick en Ontario werden als deel van de nationale actiedag autosnelwegen en spoorwegen geblokkeerd.<sup>343</sup>

In Manitoba bijvoorbeeld werd een spoorweglijn geblokkeerd dichtbij het kruispunt van de Trans-Canada Highway en de Yellowhead Highway in de buurt van Portage la Prairie. Zo'n 15 activisten hadden er het kruispunt overgenomen en de komende treinen gedwongen te stoppen. Ze zouden die dag alle treinen tegengehouden hebben. Ook nadat vertegenwoordigers van de treinmaatschappij hen hadden gewaarschuwd dat ze gearresteerd zouden worden, bleven de activisten volhouden: "This is going to be permanent. We're not going away," sprak Morris St. Croix. "We're gonna dig in until Harper hears what we got to say to him." De voormalige Chief van de Roseau River First Nation Terry Nelson sprak:

---

<sup>341</sup> The Canadian Press, "Idle No More spreading beyond Canada's borders," *CBC*, 1.01.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.cbc.ca/news/canada/idle-no-more-spreading-beyond-canada-s-borders-1.1331096>.

<sup>342</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 394-97.

<sup>343</sup> *CBC News*, "Idle No More protesters stall railway lines, highways," *CBC*, 16.01.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <https://www.cbc.ca/news/canada/idle-no-more-protesters-stall-railway-lines-highways-1.1303452>.

“We're sending the message very clearly with the railway blockade that there's going to be no more stolen property being sold until such time that they come to the table and deal with the original owners. (...) We're very clear - we're going to do the blockade and whatever arrests, whatever happens we're doing the Manitoba part of a national action. (...) If and when the people that are on the railway blockade get arrested, other people will take their place.”<sup>344</sup>

Snelweg- en spoorwegblokkades zoals de bovenvermelde, kunnen een doeltreffende manier zijn om de economische infrastructuur van de settler-staat te doorbreken. Activisten slaagden er vaak in voor vele uren het verkeer stil te leggen en treinen tegen te houden. De meeste blokkades verliepen weliswaar vrij vreedevol en werden tegen de avond beëindigd, waarna de activisten de site verlieten. Deze vormen van verzet kunnen dan misschien wel een voorbeeld zijn van hoe negatieve gevoelens in betekenisvolle actie worden omgezet en het koloniale subject van zijn geïnternaliseerd kolonialisme bevrijdt, maar gezien die vrijwel nooit tot incidenten hebben geleid, kan je je afvragen in welke mate die werkelijk een transformatie van de koloniale relaties tot stand konden brengen. De activisten wilden vooral ook gehoord worden en problematieken aankaarten door op opvallende plekken te betogen. Zo sprak de organisator Lorena Garvey-Shepley over de blokkade aan de Ambassador Bridge in Windsor, Ontario: “We don't want to inconvenience people too much, but we want to be in places that are going to get us noticed and allow us to get our information out.”<sup>345</sup> Het is echter net dergelijk ongemak dat volgens Coulthard een reactie bij de settler kan (en moet) teweegbrengen. Daarnaast kan je je ook afvragen in welke mate je de kapitalistische economie treft, door het verstoren van auto- en treinverkeer. Buiten door het verhinderen van goederentreinen, kan de impact op de economie niet erg groot zijn geweest. In die zin vormen de directe acties van groepen tegen bepaalde projecten van de overheid in de ontginningsindustrie een veel grotere bedreiging voor de kapitalistische economie.

### 7.7. Milieugerichte actie en duurzame alternatieven

Een manier waarop directe acties de politieke economie van de settler-staat op een meer fundamentele manier doorbreken, zijn die acties die de bouw van grootschalige projecten proberen te verhinderen. Dergelijke acties worden doorgaans genomen vanuit de verantwoordelijkheid om het traditioneel land te beschermen voor vervuiling of exploitatie. Die verantwoordelijkheid vertrekt vanuit inheemse principes van wederkerige relaties en duurzaamheid, die ook de inheemse economieën structureren. Dergelijke principes zijn

---

<sup>344</sup> CBC News, “Manitoba blockades mark Idle No More in Manitoba,” *CBC*, 16.01.2018, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/blockades-mark-idle-no-more-in-manitoba-1.1409460>.

<sup>345</sup> CBC News, “Idle No More protesters stall railway lines, highways.”

fundamenteel tegengesteld aan het kapitalistische systeem. Een Idle No More activiste schrijft in dit opzicht:

Taking only what we need from the land and sharing it, understanding that humans are not superior to other species but are just one part of the natural world, and fostering a consciousness of the earth as a lifesource to be protected and not private property to be exploited and traded on the market are all critical to decolonization. Such teachings defy the capitalist and colonial system's logic of competition, commodification and domination, and instead, generate interdependency and respect among all living things.<sup>346</sup>

De principes van onderlinge afhankelijkheid en respect voor alle levende wezens, is dan ook het geen het verzet tegen Bill C-45 inspireerde, aangezien die wetgeving verschillende milieubescherpende maatregelen zou schrappen. Maar ook na de goedkeuring van Bill C-45 bleef Idle No More zich verzetten tegen verschillende economische projecten die een mogelijks vervuilende impact zouden hebben op het milieu. Zo werd er in de Northwest Territories en Alberta geprotesteerd tegen de Enbridge Pipeline en werd in Mathias Colomb op het traditioneel land van inheemse groepen tegen de Hurray Mtn geprotesteerd.<sup>347</sup> Op 18 maart vormde Idle No More een alliantie met Defenders of the Land, een netwerk van activisten dat zich in 2008 had gevormd om inheemse landrechten en milieu-problematieken aan te pakken.<sup>348</sup> Op Earth Day zouden die tal van acties leiden, onder andere tegen de bouw van Keystone Pipeline, samen met verschillende milieubewegingen. In juni voerden zij ook verschillende acties onder de Sovereignty Summer campagne, waaronder 'Swap Line 9', een actie waarbij activisten een pompstation in het noorden van Hamilton, Ontario, hadden overgenomen, eveneens om de constructie van een pijplijn doorheen Ontario en Quebec tegen te gaan.<sup>349</sup> Het beschermen van het milieu en het verdedigen van de duurzame relaties met de natuur tegen vervuiling en exploitatie vanwege de kapitalistische economie is een van de funderende principes van Idle No More. Zo schrijft een activist:

"Canadian mining, logging, oil and fishing companies are the most powerful in the world due to land and resources. Some of the poorest First Nations communities (such as Attawapiskat) have mines or other developments on their land but do not get a share of the profit. The taking of resources has left many

---

<sup>346</sup> Harsha Walia, "Indigenous women: never idle," *Idle No More*, 30.06.2013, geraadpleegd 19/06.2018, [http://www.idlenomore.ca/indigenous\\_women\\_never\\_idle](http://www.idlenomore.ca/indigenous_women_never_idle).

<sup>347</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 403-405.

<sup>348</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 406.

<sup>349</sup> "Idle No More organizes #swampline9 solidarity actions," *Idle No More*, 26.03.2016, geraadpleegd 19.06.2018, [http://www.idlenomore.ca/idle\\_no\\_more\\_organizes\\_swampline9\\_actions](http://www.idlenomore.ca/idle_no_more_organizes_swampline9_actions).

lands and waters poisoned – the animals and plants are dying in many areas in Canada. We cannot live without the land and water. We have laws older than this colonial government about how to live with the land. (...) We believe in healthy, just, equitable and sustainable communities and have a vision and plan of how to build them.”<sup>350</sup>

Het bouwen van gezonde, rechtvaardige en duurzame gemeenschappen, gebaseerd op duurzame relaties met de natuur, als alternatief voor het kapitalistisch systeem is dus eveneens een doelstelling van Idle No More. Directe acties kunnen de settler-koloniale en economische structuren dan wel op een meer directe manier doorbreken, negatieve gevoelens omzetten in betekenisvolle actie en het koloniale subject van zijn geïnternaliseerd kolonialisme bevrijden, belangrijk is dat dergelijke acties niet louter reactief blijven, maar ook alternatieven bieden. Een voorbeeld van hoe zo'n in essentie reactieve actie, tevens affirmatief kan zijn door het bevestigen van de duurzame relaties met de natuur en de culturele tradities is dat van de Unist'ot'en. Deze gemeenschap was reeds enkele jaren voor Idle No More bezig zich te verzetten tegen de bouw van de Pacific Trail Pipelines in haar traditioneel gebied, maar werden hierin ook gesteund door Idle No More en Defenders of the Land.<sup>351</sup>

De Unist'ot'en verzetten zich enerzijds tegen de bouw van verschillende pijplijnen in hun gebied door de directe weg naar de geplande locatie te bezetten met enkele blokhutten. Ondertussen bewonen ze afwisselend dit gebied nu al meer dan vijf jaar. In die tijd hebben ze al verschillende industriemannen en politiemannen teruggestuurd van aan de ingang die tot het gebied leidt.<sup>352</sup> Zelf woonden ze zo'n twee uur verder in het reservaat, maar de connectie met hun land zouden ze nooit verloren hebben en dus voelen ze de noodzaak om het te beschermen: “These lands belong to us, they've never been ceded or surrendered to anybody. This place is not Canada. It's not B.C. It in particular is Unist'ot'en territory, and it is occupied and protected.” schrijft een van leiders.<sup>353</sup> In die zin is de Unist'ot'en basis ook geen protest of demonstratie, schrijven ze, het is eerder een uitdrukking van hun connectie met het land, dat ze bezetten en gebruiken zoals ze dat al eeuwen doen.<sup>354</sup>

---

<sup>350</sup> “The manifesto.” *Idle No More*, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.idlenomore.ca/manifesto>.

<sup>351</sup> The Kino-nda-niimi Collective, “Timeline of major events spanning the winter we dance,” 405-406.

<sup>352</sup> “Wet'suwet'en people,” *Unistoten Camp*, geraadpleegd 25.07.2018, <http://unistoten.camp>.

<sup>353</sup> Tony Manno, “Special report: the First Nations blockade that could shut down the Tar Sands,” *Yes! Magazine*, 20.11.2015, geraadpleegd 25.07.2018, <https://www.yesmagazine.org/planet/special-report-unsurrendered-20151120>.

<sup>354</sup> “Governance structure,” *Unistoten Camp*, geraadpleegd 25.07.2018, <http://unistoten.camp/about/governance-structure/>.

Het Unist'ot'en kamp bouwt aan de andere kant ook een duurzaam alternatief. Het beschermt enerzijds het land dat door de westerse expansie en exploitatie stelselmatig kleiner en minder vruchtbaar is geworden, en probeert zelfvoorzienend te zijn door de bouw van een perma-cultuur tuin, eveneens direct in de weg naar een van de pijplijnen ligt. Het doel van het kamp is uiteindelijk niet om de clan te onderhouden, maar om de natuurlijke bronnen voor iedereen te beschermen. Freda Huson, de woordvoester van de clan zegt in dit opzicht: "We always have to be mindful that we are the first people of the headwaters. This water hits us first, it's our duty that we're not making decisions that are going to impact clans downstream from us." Hun strijd gaat dus verder dan het beschermen van het land, maar ook over het verdedigen van de traditionele levenswijzen en duurzame relaties voor de komende generaties.<sup>355</sup> Freda schrijft in dit opzicht:

"Our people's belief is that we are part of the land. The land is not separate from us. The land sustains us. And if we don't take care of her, she won't be able to sustain us, and we as a generation of people will die."<sup>356</sup>

Ook alle beslissingen worden vanuit deze filosofie genomen. Volgens Freda zijn de voorouders nog steeds op het land aanwezig, en sturen zij haar en haar volk, laten haar toe zich terug met het land te verbinden en de duurzame relaties opnieuw op te bouwen die inheemse gemeenschappen voor duizenden jaren hebben ondersteund.<sup>357</sup> Vandaag voeren de 'Tiny House Warriors' gelijkaardige acties. De bedoeling is om op bedreigde plekken, met een beperkt aantal middelen het inheems land te beschermen, en een zelfvoorzienende levenshouding aan te nemen. Het voorbije jaar werden bijvoorbeeld drie zo'n kleine huizen gebouwd langs de route van de voorgestelde Trans Mountain Expansion Pipeline. Op die manier proberen de Secwepemc Land Defenders hun traditioneel dorp in de buurt van Clearwater, British Columbia opnieuw herop te bouwen.<sup>358</sup>

## 7.8. Idle No More als prefiguratie politiek

De actie van de Unist'ot'en is belichaamt duidelijk het soort prefiguratie politiek waar theoretici als Coulthard en Alfred naar verwijzen. Haar doeleinden, een duurzame zelfvoorzienende gemeenschap op basis van traditionele principes, werd reeds in haar strijd tegen de

---

<sup>355</sup> Manno, "Special report: the First Nations blockade that could shut down the Tar Sands."

<sup>356</sup> "Background of the campaign," *Unistoten Camp*, geraadpleegd 25.07.2018, <http://unistoten.camp/no-pipelines/background-of-the-campaign/>.

<sup>357</sup> Manno, "Special report: the First Nations blockade that could shut down the Tar Sands."

<sup>358</sup> "Tiny house warriors up," *Idle No More*, 20.07.2018, geraadpleegd 25.07.2018, <http://www.idlenomore.ca/tiny-house-and-more-updates>.

kapitalistische levenswijzen verwezenlijkt. Idealiter zijn alle acties van Idle No More een vorm van prefiguratie politiek waarbij, de doeleinden reeds de vorm bepalen.

Door deze relaties van wederzijds respect, verantwoordelijkheid en duurzaamheid reeds te belichamen in haar strijd zelf biedt Idle No More reeds de alternatieven nog voor haar uiteindelijke doel bereikt is. Het proces is dan ook volgens vele activisten even belangrijk als de uitkomst:

“Decolonization is as much a process as a goal; the journey of how we get there is as critical as the destination we reach. This must be a process grounded in humility and acts of responsibility as we constitute kinships based on respect to Indigenous nations, to one another as self-determining individuals and communities, and to the land that sustains us all.”<sup>359</sup>

Een eerste manier waarop het dit deed, was via haar grote diversiteit en bottom-up karakter. De teach-ins, rondedansen, de massale betogingen, alsook de online-activiteiten van Idle No More werden allen georganiseerd in samenwerking met, openstaand voor en met respect voor mensen van verschillende disciplines, culturen, leeftijden en genders. In die zin benadrukten ze steeds - zowel in hun vorm als in hun doel - het relationele aspect van de inheemse cultuur.<sup>360</sup> Volgens velen was het die diversiteit en het bottom-up karakter die de kracht van Idle No More uitmaakten. Idle No More vormde in zekere zin één groot netwerk van relaties van wederzijds respect, waarin iedereen even waardevol geacht werd. Het feit dat veel jongeren betrokken werden en ook zelf het initiatief namen, zoals de Nishiyuu Walkers, is een voorbeeld van hoe de noodzaak en het doel om een nieuwe generatie leiders te creëren, reeds in het actievoeren zelf bewerkstelligd werd. De Journey of de Nishiyuu belichaamde ook hoe via hun strijd, de relaties en vaardigheden werden gevormd die hen hielpen omgaan met negatieve gevoelens, net zoals door het deelnemen aan rondedansen, de harmonie en verbondenheid waarnaar men wil toelevens, reeds ervaren werd.

Ook de specifieke organisatiestructuur maakte volgens velen van Idle No More een krachtige beweging. Die sloot sterk aan bij de traditionele bestuursvorm waar Alfred voor pleit: een niet-hiërarchische, antiautoritaire manier van besturen, gebaseerd op collectieve besluitvorming. Ook op die manier zou je kunnen stellen dat Idle No More inheemse principes van wederzijds respect en harmonie niet alleen als einddoel van de strijd voorop stelde, maar reeds in de strijd zelf belichaamde, en zo de vaardigheden en sociale relaties creëerde die nodig zijn voor duurzame inheemse politieke alternatieven. Ook Palmater ziet in het feit dat Idle No More niet van bovenaf

---

<sup>359</sup> Walia, “Indigenous women: never idle.”

<sup>360</sup> Graveline, “Idle No More: enough is enough!” 297-98.

geleid werd door een of ander verkozen politicus of nationale inheemse leider, een krachtig tegengewicht voor het Canadese systeem waartegen het zich wilde verzetten.<sup>361</sup>

Idle No More had ook een grote aandacht voor de genderproblematieken waar veel gemeenschappen mee kampen. De Native Youth Sexual Health Network richtte bijvoorbeeld onder de noemer van Idle No More een educatieve campagne op rond deze problematieken.<sup>362</sup> Op 14 februari zou ook in verschillende steden een Women's Memorial March gehouden worden in solidariteit voor de vele vermiste inheemse vrouwen in Canada. De vraag naar een officieel onderzoek voor vermiste en vermoorde inheemse vrouwen, alsook het betrekken van vrouwen in dit onderzoek was zelfs een van de zes 'calls for change' van de beweging, en hangt samen met de principes van wederzijds respect en vreedevol samenleven:

"Our message is clear and in accordance with the principles of coexistence and mutual respect between Indigenous and non-Indigenous Peoples. We call for Canada, the provinces and the territories to: Actively resist violence against women and hold a national inquiry into missing and murdered Indigenous women and girls, and involve Indigenous women in the design, decision-making, process and implementation of this inquiry (...).<sup>363</sup>

Het feit dat Idle No More ook vraagt om vrouwen *zelf* in dit onderzoek te betrekken wijst op een groot bewustzijn over de patriarchale machtsstructuren van de settler-staat en de nood om die ook in de vorm van hun strijd te doorbreken. Ook theoretici als Alfred en Coulthard stellen dat het doorbreken van die machtsrelaties noodzakelijk is wil men een duurzame dekolonisatie tot stand brengen. Idle No More was hier opnieuw een goed voorbeeld van. Vrouwen speelden een belangrijke rol in de beweging: het waren vier vrouwen die de beweging van start hebben doen gaan en als de oprichters van Idle No More worden gezien, maar ook het belang van de actie van Chief Spence werd door vele inheemse leiders niet over het hoofd gezien. Op de Nationale actiedag van 21 december sprak Chief Atleo het belang uit van Spence's hongerstaking:

"We know who is leading this movement. It is the women (...) And so men, when a woman like Chief Spence says it is time to work together, it is time to be unified, it is time to be idle no more, we better listen."<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> Pamela Palmater, "Why we are idle no more," *Workplace Blog*, 13.01.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <http://blogs.ubc.ca/workplace/2013/01/pamela-palmater-why-we-are-idle-no-more/>.

<sup>362</sup> The Kino-nda-niimi Collective, "Timeline of major events spanning the winter we dance," 396.

<sup>363</sup> "Calls for change," *Idle No More*, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.idlenomore.ca/calls-for-change>.

<sup>364</sup> The Canadian Press, "National chief urges Canadians to 'stand with us'," *CBC*, 21.12.2012, geraadpleegd 19.06.2018, <http://www.cbc.ca/news/politics/national-chief-urges-canadians-to-stand-with-us-1.1136373>.



Het feit dat vrouwen zo centraal stonden in de beweging betekent volgens L. Jane McMillan een terugkeer naar de matriarchale roots van inheemse gemeenschappen die onder het kolonisatieproces sterk gemarginaliseerd waren.<sup>365</sup> Beverly Jacobs schrijft in dit opzicht:

“It is no coincidence that Indigenous women, who are most impacted by the interlinked systems of colonialism, criminalization, environmental degradation, poverty, inequality, and family separation, have been at the forefront of movements to affirm Indigenous nationhood, exercise personal and collective sovereignty, end sexual violence, grow healthy communities, and restore relations to the land.”<sup>366</sup>

Het feit dat zoveel vrouwen aan de grondslag liggen van dit inheemse activisme is volgens deze activiste niet verwonderlijk. Het zijn niet alleen zij die het meest geaffecteerd worden door de verschillende vormen van onderdrukking, vrouwen hebben zich hier traditioneel tegen verzet en steeds een belangrijke rol gespeeld in bieden van duurzame tegenalternatieven. Een andere activiste schrijft:

Movements like #IdleNoMore are more than a response to oppressive conditions that structure all of our lives. These movements are about the profound love that Indigenous women have for the future stability and health of their families, their land and their nations.<sup>367</sup>

In die zin zou de leidende rol van vrouwen op een bevrijding van hun koloniale onderdrukking kunnen wijzen. Idle No More gaat over de liefde die zij uitoefenen voor hun families, naties en het land. Dekolonisatie gaat volgens onderstaande activiste dan ook in de eerste plaats over het herstellen van de traditionele relaties, als tegengewicht voor de onderdrukkende relaties: of die nu tussen mannen en vrouwen, tussen de gemeenschappen onderling, met het land of met niet-inheemse volkeren zijn:

Decolonization means true partnerships, whether those partnerships are with Canada, with our non-Indigenous allies, or between Indigenous men and women. Decolonization means that we celebrate our resiliency in the face of an abusive relationship and choose different relationships that honor ourselves, our communities, our women, and our lands.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> McMillan, Young en Peters, “Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada,” 429.

<sup>366</sup> Walia, “Indigenous women: never idle.”

<sup>367</sup> Dory Nason, “We hold our hands up: on Indigenous women’s love and resistance,” *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, 12.02.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <https://decolonization.wordpress.com/2013/02/12/we-hold-our-hands-up-on-indigenous-womens-love-and-resistance/>.

<sup>368</sup> Beverly Jacobs, “Decolonizing the violence against Indigenous women,” *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, 13.02.2013, geraadpleegd 19.06.2018, <https://decolonization.wordpress.com/2013/02/13/decolonizing-the-violence-against-indigenous-women/>.

Het is door ieder van deze relaties reeds in de beweging zelf te eren, dat Idle No More de idee van een prefiguratie-politiek kon belichamen. Een laatste aspect gaat dan over de relatie met de niet-inheemse bevolking.

## 7.9. Solidariteit

Wil Idle No More op alle vlakken het soort duurzame en respectvolle relaties onderhouden, reeds in de beweging zelf, dan moet zij idealiter ook de relaties met de niet-inheemse bevolking herstellen. Dit is ook wat de beweging probeerde te doen door de settler-samenleving te betrekken, hen in te lichten over hun problematieken en hun steun op te zoeken. Op de nationale actiedag van 21 december riep Chief Atleo de Canadezen op om de beweging te steunen.

“We reach out to Canadians. We want you to understand that the Department of Justice, that the federal government, that so many governments over so many years, they stand on a principle that is unacceptable. (...) Canadians, we are counting on you to stand with us and to do this now at this juncture in history.”<sup>369</sup>

Toch is het belangrijk te benadrukken dat de meer directe, landgerichte acties van bewegingen als Idle No More, zoals hierboven beschreven, vaak bedoeld waren om een emotionele reactie van de settler-bevolking op te roepen, ongeacht of dit nu een positieve of negatieve reactie zou zijn, en dat het al bij al slechts een minderheid van de Canadese bevolking was die zich actief achter de beweging zou scharen.<sup>370</sup>

Wanneer Idle No More steun kreeg van de settler-bevolking, dan was dat vaak vanuit hun oppositie tegen de conservatieve regering van Harper. De populariteit en het vertrouwen in de conservatieve regering van Harper was doorheen 2012 en 2013 al sterk gedaald, deels ook door de controverse die Idle No More op gang had gebracht. In zekere zin werden zo de bezorgdheden van de Idle No More beweging opgenomen in een bredere kritiek op de Canadese regering en het beleid van Harper meer specifiek. Veel bewegingen binnen het zogenaamde politiek linkse spectrum zochten contact met inheemse groepen binnen een breder discours van sociale rechtvaardigheid en anti-racisme, soms zelfs op internationaal niveau. Door inheemse politieke zorgen onder te brengen in een kritiek op de regering wordt die regering echter nog steeds als de politieke autoriteit of referentie gezien. Bepaalde groepen die bijvoorbeeld op veranderingen in het beleid aandringen of politiek leiderschap claimen, ondersteunen of versterken daarmee zelfs nog steeds de achterliggende koloniale machtsstructuren die inherent

---

<sup>369</sup> The Canadian Press, “National chief urges Canadians to 'stand with us'.”

<sup>370</sup> Barker, “A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty,” 55.

zijn aan de Canadese samenleving.<sup>371</sup> In die zin kan een kritiek op Harper zelfs een 'move to innocence' zijn. Idle No More was dan wel een kritiek op de politieke agenda van Harper, maar naarmate die beweging groeide gingen die kritieken ook veel verder en werden hun doelstellingen meer en meer in termen van inheemse heropleving en autonomie geuit. Het is dus onwaarschijnlijk dat critici van Harper en de activisten van Idle No More een duurzame solidariteit zouden kunnen uitbouwen.

Voor een duurzame solidariteit zou de relatie tussen de settlers en de inheemse bevolking volledig getransformeerd moeten worden. Een activiste schrijft in dit opzicht:

"Many settler allies support Idle No More on the grounds of moral responsibility or self interest. These are legitimate bases from which to act. But the calls from Idle No More organizers where I live are ones that are premised on recognizing and acting on relationship: calls that say 'we need everybody'. (...) Relationship is fundamental to meaningful co-existence and an antecedent to motivating change within settler society over the long term."<sup>372</sup>

Een duurzame solidariteit gaat dus terug op het centrale belang van relaties binnen inheemse filosofieën, waarin iedereen gerespecteerd wordt. Het zijn dit soort relaties die fundamenteel zijn voor een betekenisvol samenleven tussen settlers en de inheemse bevolking, en die een duurzame solidariteit met inheemse volkeren zouden kunnen ondersteunen. Aangezien milieuorganisaties het dichts bij die waarden aansluiten en de settler-koloniale staat en de kapitalistische structuren waarop die steunt ook op een veel fundamenteelere manier in vraag stelt (dan bijvoorbeeld bewegingen die strijden voor sociale rechtvaardigheid), konden zij een meer duurzaam solidariteitsnetwerk opbouwen met de inheemse bevolking. De openlijke steun van Greenpeace voor Idle No More, en de vele gemeenschappelijke acties van Idle No More, Defenders of the Land en honderden milieuorganisaties op Earth Day in april 2013, zijn hiervan een voorbeeld.

De solidariteit tussen inheemse groepen onderling echter, kan wellicht als een nog grotere prestatie gezien worden. Ook hier werd op een doeltreffende manier gebruik gemaakt van sociale media om de vele protesten en acties te organiseren, vaak op heel korte termijn, op meerde locaties en met beperkte middelen. Vooral opvallend was het gebruik van hashtags, die het mogelijk maakten om onder de brede noemer van Idle No More verschillende acties te organiseren en mensen te mobiliseren.<sup>373</sup> Idle No More kon zo inheemse gemeenschappen die zowel op geografisch als op politiek vlak sterk uiteen lagen, samenbrengen, niet alleen online,

---

<sup>371</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 56-57.

<sup>372</sup> Stephanie Irlbacher, "#IdleNoMore: settler responsibility for relationship," *Idle No More*, 25.06.2013, geraadpleegd 19.06.2018, [http://www.idlenomore.ca/idlenomore\\_settler\\_responsibility\\_for\\_relationship](http://www.idlenomore.ca/idlenomore_settler_responsibility_for_relationship).

<sup>373</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 50-51.

maar ook in de fysieke ruimte. Op die manier werden verschillende uitdagingen samengebracht, ideeën uitgewisseld en acties vermenigvuldigd, zodat men steeds grotere solidariteitsnetwerken uit kon bouwen, zelfs tot in het buitenland, en dat steeds met het oog op en respect voor de lokale omstandigheden en strijdpunten.<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> Barker, "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty," 57-58.

## 7. Conclusie

Gezien de uiteenlopende berichtgeving rond de Idle No More beweging en de relatieve onwetendheid over inheemse problematieken onder de niet-inheemse bevolking binnen een liberaal, multicultureel Canada, heb ik proberen nagaan wat de beweegredenen zijn van inheemse activisten, waarom zij zich kanten tegen de Canadese strategieën van inclusie en verzoening, en welke alternatieven zij daar tegenoverstellen. Daarbij heb ik geen algemene of sluitende conclusie willen vormen, maar verschillende momenten en acties genomen, en gekeken hoe die zich elk afzonderlijk tot een aantal strategieën verhouden die inheemse theoretici vooropstellen als tegengewicht en alternatief voor de strategieën van de politics of recognition, economische ontwikkeling en de politics of reconciliation.

Een eerste strategie van de overheid om inheemse problematieken tegemoet te treden is via een multicultureel beleid, waarmee de overheid politieke, culturele (en economische) claims van de inheemse bevolking probeert te accommoderen. Deze strategie is volgens een aantal inheemse theoretici inherent fout, aangezien het het oorspronkelijke karakter van de inheemse bevolking, die losstaat van enig lidmaatschap in de Canadese staat, ontkent. Het discours van Aboriginalism is volgens Alfred en Corntassel daarin tekenend: het probeert de oorspronkelijke bevolking als minderheid in de Canadese samenleving onder te brengen. Ook voor iemand als Coulthard zullen vormen van erkenning niet tot de bevrijding van de inheemse bevolking leiden, omdat ze steeds in het belang van de settler-staat gebeuren en die settler-staat bijgevolg ook niet in vraag gesteld wordt. Hetzelfde geldt voor de politics of reconciliation, die ondermeer door Corntassel gezien worden als een manier om de aandacht af te leiden van meer fundamentele dekolonisatie-strategieën en hedendaags onrecht als het ware in het verleden plaatsen. Om zich los te koppelen van deze staats-gerichte strategieën (en de daarmee gepaard gaande koloniale onderdrukking) stelt Coulthard een 'resurgent politics of recognition' voor, die gebaseerd is op zelf-affirmatieve praktijken en het herbevestigen van culturele tradities. We hebben gezien hoe de onafhankelijke media waar Idle No More gebruik van maakte, hier een voorbeeld van was. Theoretici als Alfred wijzen evenwel op het belang van het *kritisch* herwaarderen van tradities, in die zin dat ze aangepast moeten zijn aan de actuele noden en leefwereld van de inheemse bevolking. Ook hier bood Idle No More in zekere zin een antwoord op, door rondedansen en traditionele muziek te combineren met moderne vormen van verzet.

Een derde strategie waar inheemse theoretici op wijzen is die van economische ontwikkeling. Deze strategie is vooral gericht op de integratie van inheemse gemeenschappen in de Canadese economie. We hebben gezien dat theoretici als Alfred, Corntassel en Simpson deze strategieën afwijzen, niet alleen omdat inheemse gemeenschappen via participatie aan het economisch systeem opnieuw de belangen van de Canadese staat dienen, maar ook omdat dit (kapitalistisch) economisch systeem fundamenteel tegengesteld is aan inheemse principes van wederkerige en

duurzame relaties met de natuur. De vele onderwijsmomenten en teach-ins die Idle No More hebben vormgegeven, moesten dan ook in de eerste plaats de gemeenschap herinneren aan hun verantwoordelijkheid en de zorg voor het land en de wateren. Ik heb echter ook aangetoond hoe, naarmate de beweging vorderde, deze onderwijspraktijken ook een rol speelden in het overbrengen van de cultuur en tradities meer algemeen. Academics als Coulthard, Cornthassel en Alfred wijzen dan ook op het belang van onderwijs voor de continuïteit van inheemse gemeenschappen en het bieden van duurzame alternatieven, door ook de jongere generaties opnieuw vertrouwd te maken met traditionele landgerichte praktijken. Een concreet voorbeeld van hoe inheemse jongeren zich opnieuw met het land verbonden en daaruit ook de kracht haalden om hun (persoonlijke) problemen het hoofd te bieden, is de actie van de Nishiyuu Walkers. Een actie als die van de Nishiyuu Walkers, net als die van Chief Spence en de vele rondedansen, kan bovendien gezien worden als een vorm van direct verzet, die volgens Coulthard nodig is om de settler-koloniale ruimte te doorbreken. Door een inheemse aanwezigheid te vestigen, daar waar dat niet verwacht wordt, stellen ze de settler-ruimte in vraag en zijn ze op die manier een uitdrukking van inheemse soevereiniteit. Om de settler-koloniale en kapitalistische structuren meer fundamenteel te doorbreken zijn voor Coulthard echter ook meer militante vormen van directe actie nodig. Hiervan zijn de vele auto- en spoorwegblokkades een voorbeeld. Of die werkelijk voor een transformatie van de koloniale relatie hebben gezorgd en de economische infrastructuur hebben ontwricht, kon ik echter niet concluderen. In dit geval is het misschien vooral belangrijk om te kijken naar *de manier waarop* die acties werden gevoerd, veeleer dan hun uitkomst te evalueren. Doordat ze ondernomen werden door de koloniale subjecten zelf en een direct effect wilden creëren, wijzen ze mogelijk op een bevrijding van het geïnternaliseerd kolonialisme en konden negatieve gevoelens op een betekenisvolle manier in het verzet ingezet worden.

Idealiter worden volgens Coulthard met direct verzet ook de relaties en vaardigheden opgebouwd die nodig zijn om een duurzaam alternatief te bieden aan het kapitalistische systeem. Een actie die daarin zeker slaagde, en dus zowel reactief als affirmatief was, was die van de Unist'ot'en, die in hun verzet tegen de Pacific Trail Pipelines in de loop van de jaren een duurzame, zelfvoorzienende gemeenschap opbouwden, die opnieuw op traditionele, landgerichte praktijken (zowel in haar economie als in haar bestuur) steunde. Het kamp van de Unist'ot'en was in zekere zin dus een prefiguratie: de doeleinden van haar strijd werden reeds in de strijd zelf verwezenlijkt. We hebben gezien dat ook de Idle No More beweging meer algemeen als zo'n prefiguratie politiek gezien kan worden, in die zin dat haar niet-hiërarchische, grassroots structuur reeds de relaties bevestigde die nodig zijn voor een duurzame alternatieve samenleving. Ook het feit dat vrouwen en jongeren sterk betrokken waren in de beweging, wijst er op dat de uiteindelijke doelstellingen van inheemse activisten met betrekking tot de problematieken van die

groepen, reeds in de beweging zelf verwezenlijkt werden.

Uiteindelijk vallen de verschillende doelstellingen en problematieken waar Idle No More een antwoord op probeert te bieden allemaal terug te brengen op het belang van 'relaties'. Zowel de relatie met de natuur, als die tussen de verschillende generaties, tussen mannen en vrouwen, en ook met de niet-inheemse bevolking zouden terug op inheemse principes van wederzijds respect en harmonieus samenleven moeten gebaseerd worden. Zo past ook de nood aan solidariteitsnetwerken met de niet-inheemse bevolking binnen de doelstelling van vreedvol samenleven en respectvolle relaties met iedereen in de wereld. De rondedansen, waaraan de niet-inheemse bevolking kon deelnemen, en de solidariteit van milieubewegingen in het verzet tegen tal van economische projecten van de regering, belichaamden in zekere zin dit soort relaties. Toch moet gezegd worden dat de solidariteit met niet-inheemse groepen relatief beperkt bleef. De strategieën van directe actie en third-space sovereignty die een reactie in de settler-bevolking willen teweegbrengen, en het bouwen van respectvolle wederzijdse relaties met de niet-inheemse bevolking lijken dan ook enigszins tegenstrijdig. In dat opzicht kan het interessant zijn te onderzoeken hoe deze strategieën zich tegenover elkaar verhouden en al dan niet verzoenbaar zijn. Het belang van relaties werd misschien wel het best verwezenlijkt door de solidariteit tussen verschillende inheemse groepen onderling, zowel binnen Canada als wereldwijd. Het verbinden van de vele uitdagingen en problematieken van afzonderlijke inheemse groepen, vooral via het gebruik van sociale media en met inbegrip van de lokale standpunten, vormde op die manier de verbreding van het verzet die Coulthard nodig acht om een krachtige weerstand te bieden aan het koloniaal beleid van de regering.

## 8. Bibliografie

### LITERATUUR

Alfred, Taiaiake en Jeff Corntassel. "Being Indigenous: resurgences against contemporary colonialism." *Government and Opposition* 40, nr. 4 (2005): 597-614.

Alfred, Taiaiake. *Peace, power, righteousness: an Indigenous manifesto*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Alfred, Taiaiake. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough: Broadview Press, 2005.

Aquash, Mark. "First Nations in Canada: decolonization and self-determination." *In Education* 19, nr. 2 (2013): 120-137.

Barker, Adam J. "A direct act of resurgence, a direct act of sovereignty: reflections on Idle No More, Indigenous activism, and Canadian settler colonialism." *Globalizations* 12, nr. 1 (2015): 43-65.

Barker, Adam J. "The contemporary reality of Canadian imperialism: settler colonialism and the hybrid colonial state." *The American Indian Quarterly* 33, nr. 3 (2009): 325-51.

Brudholm, Thomas. *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.

Carlson, Elizabeth. "Anti-colonial methodologies and practices for settler colonial studies." *Settler Colonial Studies* 7, nr. 4 (2017): 496-517.

Coates, Ken S. *A global history of indigenous peoples: struggle and survival*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Corntassel, Jeff. "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): 86-101.

Coulthard, Glen. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

Coulthard, Glen. "Idle No More in historical context." In *The winter we danced*, uitgegeven door The Kino-nda-niimi Collective, 32-37. Winnipeg: ARP Books, 2014.

Davis, Lynne, Jeff Denis en Raven Sinclair. "Pathways of settler decolonization." *Settler Colonial Studies* 7, nr. 4 (2017): 393-397.

Fanon, Frantz. "West Indians and Africans," in *Toward the African Revolution*. Boston: Grove Press, 1967.

Fanon, Frantz. *Black skin, white masks*, vertaald door Charles Lam Markmann. Boston: Grove Press, 1991.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Boston: Grove Press, 2005.

Frideres, James. "Aboriginal identity in the Canadian context." *The Canadian Journal of Native Studies* 28, nr. 2 (2008): 313-42.



Graveline, Fyre Jean. "Idle No More: enough is enough!" *Canadian Social Work Review/ Revue Canadienne de Service Social* 29, nr. 2 (2012): 293-300.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Henderson, James Youngblood. "Empowering aboriginal thought." In *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, uitgegeven door Marie Battiste, 248-78. Vancouver: University of British Columbia Press, 2000.

Indian and Northern Affairs Canada, *A history of treaty-making in Canada*, 1-11, 2010 geraadpleegd op 4.4.2018, [https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/ap\\_hmc\\_treatliv\\_1314921040169\\_eng.pdf](https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/ap_hmc_treatliv_1314921040169_eng.pdf).

Jacobs, Beverly en Andrea J. Williams. "Legacy of residential schools: missing and murdered aboriginal women." In *From truth to reconciliation: transforming the legacy of residential schools*, uitgegeven door Marlene Brant Castellano, Linda Archibald en Mike Degagné, 121-29. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2008).

Johnson, Miranda. "Reconciliation, Indigeneity, and postcolonial nationhood in settler states," *Postcolonial Studies* 14, nr. 2 (2011): 187-201.

Larsen, Soren en Jay T. Johnson. "Toward an open sense of place: phenomenology, affinity, and the question of being." *Annals of the Association of American Geographers* 102, nr. 3 (2012): 632-46.

Lewis, Adam Gary. "Imagining autonomy on stolen land: settler colonialism, anarchism and the possibilities of decolonization?" *Settler Colonial Studies* 7, nr. 4 (2017): 474-95

Lynes, David A. "Cultural pain vs. Political gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization." *Ethnic and Racial Studies* 25, nr. 6 (2002): 1043-65.

Mackey, Eva. "Unsettling expectations: (un)certainty, settler states of feeling, law, and decolonization." *Canadian Journal of Law and Society* 29, nr. 2 (2014): 235-52.

Mawhinney, Janet. "'Giving up the ghost': disrupting the (re)production of white privilege in anti-racist pedagogy and organizational change." Masterproef, Ontatio Institute for Studies in Education of the University of Toronto, 1998.

McMillan, L. Jane, Janelle Young en Molly Peters. "Commentary: the 'Idle No More' movement in Eastern Canada." *Canadian Journal of Law and Society/ Revue Canadienne Droit et Société* 28, nr. 3 (2013): 429-31.

Monture-Angus, Patricia. *Journeying forward: dreaming First Nations' independence*. Halifax: Fernwood Publishing, 1999.

Nagy, Rosemary L. en Emily Gillespie. "Representing reconciliation: a news frame analysis of print media coverage of Indian residential schools." *Transitional Justice Review* 1, nr. 3 (2015), 4.

Nakata, N. Martin, Victoria Nakata, Sarah Keech en Reuben Bolt. "Decolonial goals and pedagogies for Indigenous studies." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): 120-40.

Palmater, Pamela. "Why are we idle no more?" In *The winter we danced*, uitgegeven door The Kino-nda-niimi Collective, 37-40. Winnipeg: ARP Books, 2014.

Sartre, Jean-Paul. *Anti-Semite and Jew*. Parijs: Schocken Books, 1948.

Sartre, Jean-Paul. *Black Orpheus*. French & European Publications, 1948.

Sharma, Nandita en Cynthia Wright, "Decolonizing resistance: challenging colonial states," *Social Justice* 35, nr. 3 (2009): 120-138.

Simpson, Leanne. *Dancing on our turtle's back*, (Winnipeg: ARP Books, 2011).

Simpson, Leanne. *Lighting the eighth fire: the liberation, resurgence, and protection of Indigenous nations*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing, 2008.

Sium, Aman en Eric Ritskes. "Speaking truth to power: Indigenous storytelling as an act of living resistance." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2, nr. 1 (2013): I-X.

Sium, Aman, Chandni Desai en Eric Ritskes. "Towards the 'tangible unknown': decolonization and the Indigenous future." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): I-XIII.

Smith, Andrea. "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy." In *Racial Formation in the Twenty-First Century*, uitgegeven door Daniel Martinez HoSang, Oneka LaBennett en Laura Pullido, 82-90. Oakland: University of California Press, 2012.

Taylor, Charles. "The politics of recognition." In *Re-examining the politics of recognition*, uitgegeven door Amy Gutmann, 27-73. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Taylor, Charles. *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Tuck, Eve en K. Wayne Yang. "Decolonization is not a metaphor." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012): 1-40.

Veracini, Lorenzo. "Settler colonialism and decolonization." *Borderlands* 6, nr. 2 (2007): 1-11. Geraadpleegd 8.11.2017. <http://borderlands.net.au/index.html>.

Webber, Jeffrey R. "Idle No More: an introduction to the symposium on Glen Coulthard's Red Skin, White Masks." *Historical Materialism* 24, nr. 3 (2016): 3-29.

Wolfe, Patrick. "Settler colonialism and the elimination of the native." *Journal of Genocide Research* 8, nr. 4 (2006): 387-409.

Wotherspoon, Terry en John Hansen. "The 'Idle No More' movement: paradoxes of First Nations inclusion in the Canadian context." *Social Inclusion* 1, nr. 1 (2013): 21-36.

## BRONNEN

“Background of the campaign.” *Unistoten Camp*. Geraadpleegd 25.07.2018. <http://unistoten.camp/no-pipelines/background-of-the-campaign/>.

“Calls for change.” *Idle No More*. Geraadpleegd 19.06.2018. [http://www.idlenomore.ca/calls\\_for\\_change](http://www.idlenomore.ca/calls_for_change).

“Governance structure.” *Unistoten Camp*. Geraadpleegd 25.07.2018. <http://unistoten.camp/about/governance-structure/>.

“Idle No More - one heartbeat across Turtle Island.” Geraadpleegd 19.06.2018. [https://www.facebook.com/events/312625895520410/?active\\_tab=about](https://www.facebook.com/events/312625895520410/?active_tab=about).

“Idle No More organizes #swampline9 solidarity actions.” *Idle No More*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.idlenomore.ca/idle-no-more-organizes-swampline9-actions>.

“Idle No More spreading beyond Canada's borders.” *CBC*, 1.01.2013. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.cbc.ca/news/canada/idle-no-more-spreading-beyond-canada-s-borders-1.1331096>.

The Kino-nda-niimi Collective. “Timeline of major events spanning the winter we dance.” In *The winter we danced*, uitgegeven door The Kino-nda-niimi Collective, 32-37. Winnipeg: ARP Books, 2014.

“The Manifesto.” *Idle No More*. Geraadpleegd 19.07.2018. <http://www.idlenomore.ca/manifesto>.

“The story.” *Idle No More*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.idlenomore.ca/story>.

“Tiny house warriors up.” *Idle No More*. Geraadpleegd 25.07.2018. <http://www.idlenomore.ca/tiny-house-and-more-updates>.

“Turning the tables.” *Idle No More*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.idlenomore.ca/turn-the-tables#ftn1>.

“Wet’suwet’en people.” *Unistoten Camp*. Geraadpleegd 25.07.2018. <http://unistoten.camp>.

Alfred, Taiaiake en Tobold Rollo. “Resetting and restoring the relationship between Indigenous peoples and Canada.” Geraadpleegd 19.06.2018. [https://ipsmo.files.wordpress.com/2012/12/idlenomore\\_handout.pdf](https://ipsmo.files.wordpress.com/2012/12/idlenomore_handout.pdf).

Apihtawikosisân. “Renewal: what Idle No More means to me.” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/21/renewal/>.

CBC News. “Idle No More protesters stall railway lines, highways.” *CBC*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://www.cbc.ca/news/canada/idle-no-more-protesters-stall-railway-lines-highways-1.1303452>.

CBC News. “Manitoba blockades mark Idle No More in Manitoba.” *CBC*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/blockades-mark-idle-no-more-in-manitoba-1.1409460>.

Coulthard, Glen. "Idle No More in historical context." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. Geraadpleegd 8.11.2017. <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/24/idlenomore-in-historical-context/>.

Filice, Michelle. "The journey of Nishiyuu (the journey of the people)." *The Canadian Encyclopedia*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/the-journey-of-the-people/>.

Irlbacher, Stephanie. "#IdleNoMore: settler responsibility for relationship." *Idle No More*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.idlenomore.ca/idlenomore-settler-responsibility-for-relationship>.

Jacobs, Beverly. "Decolonizing the violence against Indigenous women." *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://decolonization.wordpress.com/2013/02/13/decolonizing-the-violence-against-indigenous-women/>.

Kutner, Paul. "Idle No More and the round dance flash mob." *Beautiful Trouble: A Toolbox for Revolution*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://beautifultrouble.org/case/idle-dance-flash-mob/>.

Manno, Tony. "Special report: the First Nations blockade that could shut down the Tar Sands." *Yes! Magazine*. Geraadpleegd 25.07.2018. <https://www.yesmagazine.org/planet/special-report-unsurrendered-20151120>.

McMahon, Ryan. "The round dance revolution: Idle No More." *Indigenous Music Culture*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://rpm.fm/news/the-round-dance-revolution-idle-no-more/>.

Nason, Dory. "We hold our hands up: on Indigenous women's love and resistance." *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://decolonization.wordpress.com/2013/02/12/we-hold-our-hands-up-on-indigenous-womens-love-and-resistance/>.

Palmater, Pamela. "Why we are idle no more." *Workplace Blog*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://blogs.ubc.ca/workplace/2013/01/pamela-palmater-why-we-are-idle-no-more/>.

Pearson, Matthew. "Nishiyuu Walkers reach Chelsea, their ranks swollen from seven to several hundred." *Ottawa Citizen*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.ottawacitizen.com/Nishiyuu+Walkers+reach+Chelsea+their+ranks+swollen+from+seven+several+hundred/8145736/story.html>.

Scansen, Kirstin. "Indigenous sovereignty and human rights: Idle No More as a decolonizing force." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/28/indigenous-sovereignty-and-human-rights-idle-no-more-as-decolonizing/>.

Simpson, Leanne. "Aambe! Maajaadaa! (What #IdleNoMore means to me)." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/21/aambe-maajaadaa-what-idlenomore-means-to-me/>.

Simpson, Leanne. "Dancing the world into being: a conversation with Idle Mo More's Leanne Simpson." Interview door Naomi Klein, *Yes! Magazine*, 5.03.2013. Geraadpleegd op 19.06.2018. <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>.

Strapagiel, Lauren. "Nishiyuu Walkers meet with Justin Trudeau, Bernard Valcourt." *Huffington Post*. Geraadpleegd 19.06.2018. [https://www.huffingtonpost.ca/2013/03/26/nishiyuu-journey-walkers-justin-trudeau\\_n\\_2958923.html](https://www.huffingtonpost.ca/2013/03/26/nishiyuu-journey-walkers-justin-trudeau_n_2958923.html).

The Canadian Press. "Idle No More spreading beyond Canada's borders." *CBC*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.cbc.ca/news/canada/idle-no-more-spreading-beyond-canada-s-borders-1.1331096>.

The Canadian Press. "National chief urges Canadians to 'stand with us'." *CBC*. Geraadpleegd 19.06.2018. <http://www.cbc.ca/news/politics/national-chief-urges-canadians-to-stand-with-us-1.1136373>.

Walia, Harsha. "Indigenous women: never idle." *Idle No More*, Geraadpleegd 19/06.2018. <http://www.idlenomore.ca/indigenous-women-never-idle>.

Williamson, Tara. "We are all treaty people." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 24.12.2012. Geraadpleegd 19.06.2018. <https://decolonization.wordpress.com/2012/12/24/we-are-all-treaty-people/>.