

POSSIBLES

VOLUME 43. NUMÉRO 2. AUTOMNE 2019

Décolonialité(s) : dialogues théoriques et expérimentations

POSSIBLES

DÉPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE,
Dominique Caouette, Pav. Lionel Groulx, Université de Montréal C.P. 6128,
Succursale Centre-ville, Montréal (Québec), H3C 3J7
SITE INTERNET : www.redtac.org/possibles

RESPONSABLES DU NUMÉRO : Ayélé Marie d'Almeida et Grégoire Autin

COMITÉ DE RÉDACTION : Ayélé Marie d'Almeida, Christine Archambault, Grégoire Autin, Dominique Caouette, Camille Caron Belzile, Marie Cosquer, Régis Coursin, Gabriel Gagnon, Nadine Jammal, Maud Emmanuelle Labesse, Bochra Manaï, Jean-Pierre Pelletier, Anatoly Orlovsky, Jean-Claude Roc, Maïka Sondarjee, Geneviève Talbot et André Thibault

COORDINATION : Dominique Caouette, Régis Coursin, Marie Cosquer

RESPONSABLE DE LA SECTION POÉSIE/CRÉATION : Anatoly Orlovsky

CO-RESPONSABLE DE LA SECTION POÉSIE/CRÉATION : Jean-Pierre Pelletier avec l'assistance de Vicki Laforce

RESPONSABLE DE LA SECTION DOCUMENTS : Régis Coursin

RESPONSABLES DE LA PRODUCTION : Adrien Vallat et Matthieu Le Chanjour

CONCEPTION GRAPHIQUE : François Fortin

COUVERTURE : Caribou blanc (Tuktu Qakuqtaq) par Ningiukulu (Ningekuluk) Teevee - 2010, Lithographie, 57 x 76.8 cm. Reproduction autorisée par la galerie Dorset Fine Arts (une branche de la West Baffin Eskimo Coop), Toronto. ©Tous droits réservés à la galerie et l'artiste.

CORRECTION, RÉVISION et TRADUCTION : Christine Archambault, Grégoire Autin, Régis Coursin, Vicki Laforce, Carole Michaud, Anatoly Orlovsky et Jean-Pierre Pelletier

MEMBRES FONDATEURS : Gabriel Gagnon, Roland Giguère, Gérald Godin, Gilles Hénault, Gaston Miron, Marcel Rioux

La revue POSSIBLES est membre de la SODEP et ses articles sont répertoriés dans Repères. Les textes présentés à la revue ne sont pas retournés.

IMPRESSION : Le Caius du livre

Ce numéro : 15\$ La revue ne perçoit pas la TPS ni la TVQ.

DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Québec : D775 027

DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Canada : ISSN : 0707-7139

© 2019 Revue POSSIBLES, Montréal

TABLE DES MATIÈRES

Éditorial : Oui, mais.....	9
Ayélé Marie d'Almeida et Grégoire Autin	
SECTION I : Décolonialité(s) : dialogues théoriques et expérimentations	
Le décolonialisme et ses déclinaisons.....	14
Benjamin Pillet	
Suis-je un colonisateur ?.....	29
Simon Dabin	
La souveraineté alimentaire autochtone comme outil de décolonisation.....	41
Chelsea Major et Sheri Longboat - Traduction : Carole Michaud	
Épistémologies du Sud.....	61
Danielle Coenga Oliveira	
Résistance cérémoniale dans la Cordillère.....	74
Chloé Sainte Marie	
Comment faites-vous : De la décolonisation de l'action ?.....	76
Carine Nassif-Gouin	
Colonialisme, genres et développement.....	91
Ayélé Marie d'Almeida et Sandra Coffi	
Qu'ont ils fait de 10 à 17h ?.....	100
Amrita Gurung - Traduction : Grégoire Autin	
Afrique subsaharienne : décolonisation, sous-développement et aide au développement	116
Jean-Claude Roc	

SECTION II Poésie/Création

La purge du sang	123
Nora Atalla	
Mots muets	131
Claudine Bertrand	
La langue effacée	135
Maxime Catellier	
Croc fendu (Split Tooth), extraits	138
Tanya Tagaq	
Traduction de l'anglais : Anatoly Orlovsky, Christine Archambault	
Caribou blanc (Tuktu Qakuqtaq)	142
Ningeokuluk Teevee	
Rituels	144
Dominique Gaucher	
Prédestination (Bashertkayt), extraits	151
Rachel Korn - Traduction du yiddish : Chantal Ringuet	
Portrait de mon père	156
Anatole Golod	
Dessine-moi l'arbre / Unashinataimui tsheku-mishtik^a	158
Joséphine Bacon - (en français et innu-aimun)	
Fondements du Sud	160
Francis Catalano	
La maison du père	170
Christian Jobin	
Nipple Alert	172
Emmanuelle Riendeau	
Cueillir la solitude	177
Vicki Laforce	

Moi, seul venant de l'orient (Ana al kadimou wahdi mina achark)..	181
El Hafed Ezzabour - Traduction de l'arabe : Kamal Benkirane	
Projection intime	183
Sylvain Turner	
Djintedelèle (prière du Muntu)	186
Lomomba Emongo	
Méditation sacrée	191
Bérangère Maïa Parizeau	
Sortilèges	193
Andrea Moorhead	
Louise	197
Marie-Eve Blanchard	
Rencontre	207
Muriel Faille	
passages d'hiver (extrait)	209
Kateri Lemmens	
Deux poèmes	212
Marina Maslovskaïa - Traduction du russe : Anatoly Orlovsky	
Poésie de l'Inachevé (extrait)	215
Carole Sorbier	
Réminiscences	218
Pauline Michel	
Didascalie per la lettura di un giornale (Instructions pour la lecture d'un journal), extraits	220
Valerio Magrelli Traduction de l'italien : Francis Catalano	
Fracture, double (extraits)	227
Ghislain Pesant	
Sans titre (techniques mixtes sur papier)	229
Danielle Lauzon	

Révélations tranquilles; la peau, l'amour, la musique.....	231
Pascale Des Rosiers	
J'ai embrassé le chant de l'olivine rêveuse avant qu'elle ne touche le sol (extraits).....	235
Stève Michelin	
Été Indien II.....	237
Mona Ciciovan	
Introduction à l'étude du tracé des ombres.....	239
Pierre-Louis Quenneville	
Poèmes choisis.....	242
Michel Ponce	
La pirogue (Piroga).....	245
Melania Rusu Caragiou	
Traduction du roumain : André Seleanu	
Mousson.....	247
Catherine Hurton	
« Mao écrit : "L'Armée de libération du peuple capture Nankin" ».....	248
George Elliott Clarke - Traduction de l'anglais : Jean-Pierre Pelletier	
Traduction en chinois (dans le recueil de Clarke) : Qi Liang	
Mutations.....	251
Danielle Dussault	
La règle du Djeu.....	259
Roger Stéphane Blaise	
Idéogrammes.....	264
Léonel Jules	
Artistes solidaires : hommage au geste.....	266
André Seleanu	
Progression d'un polygone sur deux perspectives.....	271
Peter Gnass	

SECTION III Documents

Partie 1 - Varia

Les infrastructures transfrontalières indo-birmanes, entre néolibéralisme et accroissement du pouvoir étatique : quelles conséquences pour les populations birmanes ?.....274
Étienne Tardif-Paradis

Humanitaire : entre normes et pratiques.....288
Marie Ayélé d'Almeida

Droits de la Terre-Mère et *buen vivir* en Équateur et en Bolivie : occasions et défis.....299
Deniz Tekayak Evrard

Partie 2 - Le Québec militant. Du combat indépendantiste à l'urgence climatique

Libertés entravées.....312
Jonathan Livernois

***Sauve-qui-peut* au miroir d'une vie, cinquante ans plus tard.....324**
Jacques G. Ruelland

Dans la foulée de la manifestation du 27 septembre.....333
Gabriel Gagnon

Éditorial

Oui, mais

Par Ayélé Marie d'Almeida et Grégoire Autin

À la suite du rapport de la Commission Viens présenté en octobre 2019 et portant sur les relations entre Autochtones et certains services publics au Québec, le premier ministre François Legault a offert au nom de l'État québécois ses excuses aux Premières Nations et aux Inuits du Québec. Il en a résulté 142 recommandations visant à favoriser une égalité des chances entre tous les citoyens québécois. Ce rapport historique a réjoui plusieurs associations, syndicats et groupes autochtones, notamment l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). Ces excuses sont certes les bienvenues, mais certains dénoncent le manque d'action de la part du gouvernement. Plus généralement, on met de l'avant les restes coloniaux et racistes qui s'insèrent dans les relations entre l'État québécois et les Autochtones. Ces relents se manifestent dans tous les domaines, autant dans la santé, dans l'éducation, la langue ou encore la sécurité. On pense notamment aux disparitions et aux assassinats des femmes autochtones qui offrent une démonstration de plus de la violence coloniale structurelle qui subsiste ici.

Ce numéro s'inscrit dans la reconnaissance que nous vivons dans un pays encore marqué par le colonialisme. En effet, les pratiques décoloniales abordées dans les pages suivantes nous apparaissent comme étant de plus en plus nécessaires ; une décolonialité s'adressant à de multiples catégories : genre, race, classe sociale, sexe, sexualité, savoir, ethnicité, jusqu'à la question de la citoyenneté elle-même. La question de la décolonialité reste une question à la fois sensible et encore largement marginalisée malgré différentes manifestations et initiatives militantes. C'est aussi le cas dans le champ scientifique, et la création de ce numéro a été accompagnée de nombreuses difficultés. Parmi celles-ci, les plus notables ont été le manque d'auteurs s'intéressant à ce sujet et, conséquemment, le manque de disponibilité des personnes travaillant sur ces thématiques et qui sont sur sollicitées. À cela s'est

conjuguée la difficulté d'avoir des articles portant spécifiquement sur des pratiques décoloniales. Enfin, nous avons voulu favoriser, dans la mesure du possible, une diversité de voix et ne pas nous cantonner aux seules voix dominantes qui ont déjà accès à une parole publique. L'ensemble des difficultés que nous avons rencontrées démontre que la décolonialité reste une question qui mérite d'être approfondie. Les articles qui suivent proposent des réflexions portant sur la décolonialité sous ses diverses formes théoriques et pratiques.

Les trois premiers articles de ce numéro plongent dans les débats qui animent les différents courants de la pensée décoloniale au Canada. Benjamin Pillet explore les « continuités, discontinuités et déclinaisons » du décolonialisme et dresse une forme de géographie historique des formes, présentes et passées, des discours et pratiques décoloniales. L'auteur s'intéresse particulièrement aux formes spécifiques que prend ce discours dans le contexte de l'Amérique du Nord et analyse les rapports entre décolonialité et décolonisation. Cela permet à l'auteur d'explicitier la manière dont le discours décolonial nord-américain participe à un renouvellement du projet de « pluriversalisme transmoderne » porté par le décolonialisme.

Le second article explore la position des allochtones dans la lutte décoloniale. Analysant la construction de l'État canadien en tant qu'État colonial, Simon Dabin explicite la manière dont des politiques violentes excluant les Autochtones sont perpétuées. Ces mêmes politiques profitent, d'une manière ou d'une autre aux allochtones qui reproduisent une narration nationale invisibilisant les Premières Nations. En analysant la colonialité de l'État canadien, l'auteur démontre que les allochtones doivent se décoloniser eux-mêmes, lutter contre l'État colonial en soutenant la diversité des nations et individus autochtones et en participant à la construction d'un État – enfin – décolonisé.

Dans le troisième article de ce numéro, Sherri Longboat et ses collègues[1] analysent la manière dont l'alimentation a été et est toujours utilisée par le gouvernement colonial canadien comme outil d'assimilation des Autochtones. Partant de cette analyse, les auteures explorent la manière dont la souveraineté alimentaire peut participer au mouvement de décolonisation à l'intérieur des communautés autochtones sans pour autant réduire ces dernières à leur supposée « traditionalisme ».

L'article suivant nous plonge dans des débats qui animent, de

l'intérieur, les discours décoloniaux. Danielle Coenga nous rappelle que c'est en localisant les sujets producteurs de connaissances, en partant de subjectivités opprimées, vivant dans les marges exclues par la colonialité, que l'on peut véritablement construire un discours décolonial. La critique du féminisme décolonial cherche alors à déconstruire les relations de pouvoir – hétéronormatives et patriarcales – qui sont reproduites dans le discours décolonial dominant.

La prose de Chloé Sainte-Marie vient proposer un interlude poétique où l'on voit une convergence autochtone internationale. Cet interlude nous rappelle que tant les discours décoloniaux que les préoccupations et mouvements autochtones dépassent les frontières géographiques.

Les quatre articles suivants s'intéressent aux discours et pratiques décoloniaux dans le contexte du développement et de la coopération internationale.

Carine Nassif-Gouin part du constat que la décolonisation n'est pas un processus qui s'est terminé avec les indépendances politiques des anciennes colonies. S'insérant dans les débats portant sur la décolonisation comme processus complexe et pluriel d'émancipation, l'auteure explore les limites de la décolonisation de l'esprit – des savoirs et des connaissances – en proposant des pistes pour approfondir ce processus : il s'agit, selon Carine Nassif-Gouin, de passer d'une décolonisation de l'esprit à une décolonisation de l'action.

Ayéle Marie d'Almeida et Sandra Coffi poursuivent cette plongée dans les pratiques et politiques de développement en proposant une réflexion critique des politiques développementaliste et du féminisme blanc dominant. À travers l'exemple de l'approche Genre et développement, elles analysent comment ces politiques ne reconnaissent pas la diversité des expériences des femmes et le contexte dans lequel elles agissent. Dans une première partie, elles posent un débat épistémologique portant sur les concepts de développement et de genre pour ensuite analyser les notions d'empowerment et d'agentivité. Cela leur permet d'évoquer des pistes concrètes de réflexions en mettant en avant des approches comme celle de l'intersectionnalité.

Le texte d'Amrita Gurung analyse la manière dont les processus de paix puis de justice transitionnelle au Népal sont bloqués par les prises de position universalisantes et occidentalocentrées rigides de

la communauté internationale et des ONG de défense des droits de la personne. Ces dernières défendent une vision politique de la justice qui nie et invisibilise les demandes et revendications des victimes du conflit qui revendiquent pourtant explicitement une justice plutôt sociale et économique que civile et politique. L'auteure explore la manière dont la position des ONG et de la communauté internationale va finalement à l'encontre des revendications, discours et besoins des victimes pour lesquelles ces ONG prétendent pourtant œuvrer. L'auteure démontre ainsi comment des postures de justice peuvent en fait dissimuler une reproduction de discours coloniaux prétendant à l'universalité.

Enfin, dans le dernier texte de cette section thématique, Jean-Claude Roc s'intéresse à la persistance de structures économiques de dépendances qui maintiennent les anciennes colonies, notamment sub-sahariennes, dans une situation de « sous-développement ». Cet héritage colonial, qui se perpétue dans les politiques dominantes de développement, fait perdurer des formes de misère sociales, de pauvreté, d'oppression et d'exploitation qui nous amènent à comprendre que le processus de décolonisation enclenché par les indépendances nationales est loin d'être terminé.

SECTION I
Décolonialité (s)

Le Décolonialisme et ses déclinaisons

Par **Benjamin Pillet**

Malgré le fait que les premières formalisations du vocabulaire décolonial aient eu lieu à l'aube des années 1990 dans les Amériques à l'initiative du groupe multidisciplinaire latino-américain Modernité/Colonialité, leur transmission au reste du monde aura été relativement lente et limitée, et il aura fallu près de 20 ans pour qu'elles percent dans la francophonie. Cette (ré-)émergence n'est également pas dénuée de discontinuités en ce qu'elle s'est produite au travers du filtre de la traduction (entre l'espagnol, le portugais, le français, l'anglais pour ne mentionner que ces langues-là) et de ré-interprétations successives ancrant le discours et les pratiques décoloniales dans des mouvements et des contextes divers. Par exemple, l'existence d'un décolonialisme rassemblant afro-descendant·e·s, Premiers peuples, métisses, migrant·e·s et (descendant·e·s de) colons ou envahisseur·e·s est indéniable dans les Amériques; mais la présence de pratiques et de discours décoloniaux plus hermétiques ou plus axés sur chacune de ces catégories l'est tout autant, et ces (ré-)orientations s'accompagnent donc de différences et de discontinuités. Il ne faut pas non plus ignorer les différences qui voient le jour entre les discours et pratiques décoloniales qui se développent en Amérique latine, en Amérique du Nord, en Europe et dans les Caraïbes, sous l'influence de contextes et de systèmes politiques, culturels et linguistiques distincts.

Malgré la présence de discontinuités, différences ou déclinaisons, il est cependant possible de parler de « décolonialisme » en tant que système de pensées et de pratiques unifié grâce à un dénominateur commun : celui de la « (dé)colonialité ». La colonialité est un « type de pouvoir qui, né du colonialisme moderne, s'applique néanmoins à des domaines autres que juridiques ou politiques » et qui, ayant « survécu au colonialisme [...] a prouvé qu'elle était plus profonde et durable que lui » (Hurtado López, 2017 : 43). Elle appellerait ainsi une seconde décolonisation

qui viendrait compléter la première (juridique et politique) menée aux XIXe et XXe siècles. C'est cette seconde décolonisation qui est décrite sous le projet de « décolonialité ».

On pourrait donc dire, en quelque sorte, que l'objet que constitue le décolonialisme incarne en lui-même l'objectif du « pluriversalisme transmoderne » (inauguré par les membres du groupe Modernité/Colonialité), c'est-à-dire d'une forme d'universalisme qui mette en valeur les « différentes rationalités et universalités existantes niées par la modernité coloniale » (Ali et Dayan-Herzbrun, 2017 : 9) : il rassemble sous un dénominateur commun une pluralité de pratiques, de savoirs et de discours qui s'entrecroisent, dialoguent et s'entre-choquent tout à la fois.

Cet article se propose de procéder à l'exercice – cher aux pensées postcoloniales et décoloniales – d'une « provincialisation » (Chakrabarty, 2000), mais appliqué pour une fois au décolonialisme en lui-même. C'est-à-dire de s'intéresser aux continuités, discontinuités et déclinaisons que l'on observe dans le décolonialisme. Ceci répond à l'objectif plus restreint de recentrage sur les formes spécifiques prises par les discours et les pratiques décoloniales en Amérique du Nord, constituée d'une pluralité de territoires non cédés et colonisés, de langues, de cultures et de systèmes politiques. Ainsi, après un retour sur les distinctions à opérer entre colonialisme, postcolonialisme et colonialité, nous nous pencherons sur les rapports complexes entre décolonialité et décolonisation. Ceci sera fait dans le but d'illustrer comment le décolonialisme nord-américain – notamment marqué par de fortes influences autochtones – renouvelle et re-politise le projet global du « pluriversalisme transmoderne » porté par le décolonialisme.

Anticolonial, postcolonial, décolonial

Lorsque vient le temps de considérer la multitude d'expériences coloniales, leur pérennité et les discours qui les ont légitimées ou critiquées, un enjeu terminologique émerge rapidement. Il est assez clair que toute pratique ou discours visant à légitimer un processus colonial participe du colonialisme. En revanche, celles et ceux qui refusent

une telle légitimité se retrouvent participer soit de l'anticolonialisme, soit de la pensée postcoloniale, ou soit encore de la décolonialité. De manière générale, on peut estimer que les différences entre ces trois appellations tiennent autant de l'ordre du contexte historique que de leurs articulations idéologiques en elles-mêmes.

L'anticolonialisme est généralement réservé discursivement à une période encadrant les grandes heures de l'impérialisme occidental, c'est-à-dire globalement le XIXe siècle et les deux premiers tiers du XXe siècle, quoique cette période puisse être étendue dans le passé jusqu'à la date charnière de 1492. L'anticolonialisme serait donc le contrepoint du colonialisme expansionniste qui, ayant pris sa source en Europe, a modifié irrémédiablement la face du monde pendant cinq siècles. Conséquence logique de cette affirmation, l'anticolonialisme aurait également pris fin en même temps que le colonialisme lui-même; il aurait précipité la fin de ce dernier en s'incarnant au travers des luttes de décolonisation dites tiers-mondistes. Trois enseignements sur la nature et la fonction du couple colonialisme/anticolonialisme peuvent être déduits de cette schématisation historique. Le premier est que, dans cette perspective, la colonisation s'articule au moyen d'une dépendance (économique, politique et juridique) entre la métropole et la colonie. La première ponctionne la seconde jusqu'à son dépouillement le plus complet, et ces deux espaces (réels et imaginés/représentés) sont géographiquement et ontologiquement séparés. C'est par exemple de cette manière que l'ONU définit une colonie depuis sa septième assemblée générale (en 1952) : « seuls des territoires géographiquement séparés de l'entité les administrant, si possible par une étendue d'eau salée, peuvent entrer dans la catégorie des territoires non autonomes ou sous tutelle, restreignant effectivement la légitimité – au regard de l'ONU – des luttes de décolonisation à ces territoires » (Pillet, 2019 : 55). Le second enseignement est que, de ce point de vue, seule la colonie est l'espace du colonialisme; en vertu de cette interprétation, des pays comme les États-Unis et le Canada ne connaîtraient plus de colonialisme sur leur territoire national, ayant acquis leur indépendance (au moins formelle) vis-à-vis de leur métropole britannique respectivement en 1776 (avec l'adoption de la Constitution américaine) et en 1931 (avec la promulgation du Statut de Westminster). Enfin, le troisième

grand enseignement serait que le colonialisme se restreindrait à des dimensions politiques, juridiques et économiques.

Si nous parlons de schématisation, c'est en partie parce que de telles limitations ne survivent pas à l'examen des pensées et pratiques anticoloniales. Il suffit par exemple de lire des théoricien·ne·s de l'anticolonialisme moderne (comme Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi ou Jane Nardal) pour constater que leurs définitions du colonialisme ne se limitent pas aux sphères politiques, juridiques et économiques, mais qu'elles prennent autant en considération les aspects ontologiques, épistémologiques, psychologiques et plus généralement identitaires du colonialisme.

En effet, si on ne peut nier que le décolonialisme opère un déplacement épistémologique vis-à-vis de l'anticolonialisme, il est également clair que l'anticolonialisme devance les préoccupations décoloniales (ce qui est d'ailleurs reconnu par certain·e·s membres du groupe Modernité/Colonialité; nous pensons notamment aux travaux de Ramón Grosfoguel sur la pensée d'Aimé Césaire [Grosfoguel, 2007 et 2010]). En effet, les mouvements de décolonisation tiers-mondistes se sont certes réalisés au travers d'un ensemble de ruptures (plus ou moins consommées ou profondes) institutionnelles ou plus généralement politiques, mais la préoccupation de longue date de la pensée anticoloniale pour les questions liées à la nature épistémologique du colonialisme et aux questions d'identité, de particularisme et d'universalisme qui en découlent est également évidente. Les réflexions ayant trait à la non-reproduction des identités coloniales dans les luttes de libération nationale, à l'essentialisme qui se fait jour dans certaines alternatives, ou à la nécessité d'un retour à des formes d'universalisme non occidentales occupent une place de choix chez les auteur·e·s anticoloniaux·ales. Glen Coulthard (2014 : 142-144) fournit par exemple un résumé des critiques adressées par Fanon aux aspects essentialistes, non critiques et plus généralement coloniaux du concept de *négritude* cher à Césaire.

Par la suite, le courant postcolonial (dont *L'Orientalisme* d'Edward Said – publié pour la première fois en 1977 – est généralement considéré comme le texte fondateur) va mettre en lumière les limitations qui sont

propres à la schématisation onusienne du colonialisme, et à la survivance d'une relation de dépendance à la fin formelle du colonialisme occidental. C'est, en résumé, tout l'enjeu du préfixe « post- » : concevoir le soi-disant dépassement du colonialisme juridique, politique et économique non pas comme la fin mais comme la continuation de l'expérience coloniale. Cette continuation serait rendue possible par le non-dérangement ou l'absence de décolonisation (une double image que le terme anglophone *un-settling* véhicule mieux que la langue française) des catégories et des structures qui reproduisent et soutiennent l'assujettissement du Sud envers le Nord, des « subalternes » envers le centre, des colonisé·e·s envers les colons.

Le groupe Modernité/Colonialité s'attaque également à cette schématisation onusienne et euro-américaine du colonialisme et de la colonisation. Ce groupe ou réseau latino-américain rassemble des intellectuel·le·s issu·e·s d'une variété de disciplines à partir des années 1990; parmi les noms les plus connus, mentionnons les anthropologues Arturo Escobar et Fernando Coronil, les philosophes Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones et Nelson Maldonado-Torres, les sociologues Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, le sémiologue Walter Mignolo ou encore la pédagogue Catherine Walsh. Ce groupe va être à l'origine de la tradition dite décoloniale, bâtie sur le double héritage de la philosophie de la libération (qui critique l'épistémologie eurocentrée et oppressive de la philosophie dite classique) et des théories de la dépendance (qui analysent les relations de dépendance socio-économique des pays dits « périphériques » vis-à-vis des pays dits du « centre » [Pillet, 2019: 2]).

Cependant, si le groupe Modernité/Colonialité refuse le constat simpliste d'une réelle fin du colonialisme suite aux luttes de libération nationale, il se greffe sur la définition du colonialisme adoptée par la jurisprudence internationale. Ce paradoxe s'observe de la manière suivante: la pensée décoloniale reconnaît la continuité historique qui existe entre l'époque coloniale et celle dite « postcoloniale »; mais, plutôt qu'être marquée par une forme dite « classique » de colonialisme, la seconde serait identifiée par la « colonialité », c'est-à-dire un « type de pouvoir qui, né du colonialisme moderne, s'applique néanmoins à

des domaines autres que juridique ou politique [; là où] le colonialisme a précédé la colonialité, celle-ci [lui] a survécu... et a prouvé qu'elle était plus profonde et durable que lui » (Hurtado López, 2017 : 43). Ce qui justifierait l'adoption du vocable de colonialité serait donc que les « relations coloniales de pouvoir ne se sont pas limitées aux dominations économiques, politiques et/ou juridico-administratives du centre sur la périphérie » (idem), « mais qu'elles ont aussi une importante dimension épistémique et culturelle » (Pillet, 2019 : 4). Nous serions donc face à une « colonialité du pouvoir » (Quijano, 2007), « du savoir » (Lander, 2000) et « de l'être » (Mignolo, 1995; Maldonado-Torres, 2007) – cette dernière s'incarnerait par une « négation ontologique et une sub-altérisation des sujets racialisés » (Hurtado López, *ibid* : 44) –, rassemblées en une « colonialité globale » (Castro-Gómez et Grosfoguel, 2007 : 13).

Un tel déplacement du colonialisme vers la colonialité doit avant tout être jugé comme une critique fondamentale des discours dominants au sujet de la colonisation et du colonialisme. Mais il peut aussi être doté d'une dimension problématique s'il est utilisé pour escamoter les contributions qui ont cherché à approfondir la définition du colonialisme en ne le limitant pas aux sphères économiques, juridiques et politiques, sachant que ces contributions précèdent et accompagnent au moins temporellement les travaux du groupe Modernité/Colonialité.

Colonialité et colonialisme

On ne saurait ignorer à quel point les travaux de Frantz Fanon, d'Albert Memmi, d'Aimé Césaire, de W.E.B Du Bois, de Marcus Garvey, de Vine Deloria, de Howard Adams, et de bien d'autres, précèdent la tradition décoloniale en cherchant à élargir la définition du colonialisme. On ne saurait non plus passer sous silence les développements théoriques autour du concept de colonialisme de peuplement qui voient le jour au début du XXI^e siècle. Les chercheur·e·s qui en sont à l'origine évoluent principalement dans le monde anglophone; Patrick Wolfe et Lorenzo Veracini, deux figures importantes de ces développements théoriques, ancrent par exemple leurs travaux dans le cadre du colonialisme de peuplement australien. Mais surtout, il est fondamental de reconnaître

que les activistes et chercheur·e·s autochtones se sont attaqué·e·s à ces questions bien en amont (Snelgrove, Dhamoon et Cornassel, 2014). Il faut donc insister sur le fait que si les analyses du colonialisme de peuplement naissent de l'influence croisée des études féministes, des études ethniques critiques, des théories queer, de l'anthropologie, de la géographie critique et de l'histoire, elles ont surtout une dette considérable envers les études autochtones, asiatiques, noires, et chicanas/xicanas (Rowe et Tuck, 2017 : 3).

Ces récents développements théoriques consistent principalement en une mise en lumière des différences fondamentales entre le colonialisme et le colonialisme de peuplement. Ce dernier est défini comme une forme de colonialisme dans laquelle des populations viennent occuper et habiter durablement des territoires pourtant déjà habités et se les approprient. Cette appropriation se fait par la force et au moyen d'une légitimation qui voit les territoires comme théoriquement vierges ou inoccupés jusqu'à l'arrivée des colons (c'est par exemple le rôle qu'a joué la conception juridique de la *terra nullius* – terre vide – dans la colonisation de l'Amérique du Nord et de l'Australie, entre autres). En ce sens, dans le colonialisme de peuplement, le colon est toujours porteur de souveraineté; là où (par exemple) le migrant s'installe dans un autre pays, le colon, lui, s'installe toujours chez lui (Pillet, 2019 : 110). Ces mécanismes sont rendus possibles par ce que Wolfe nomme la « logique d'élimination », qui constitue le « principe organisateur de la société coloniale » (Wolfe, 2006 : 399) : le colonialisme de peuplement « articule négativement l'envahisseur et le territoire ». Dit autrement, la logique d'élimination cherche à remplacer les sociétés autochtones par celle importée par le peuple colonisateur (Wolfe, 1999 : 27). Au Canada et au Québec, par exemple, cette logique s'est incarnée au moyen d'appareils juridiques postulant l'infériorité autochtone *au travers de* (et non pas *malgré*) la reconnaissance de l'existence de droits autochtones pré-existants, et ces appareils ont été et sont encore accompagnés de dispositifs génocidaires (dont les pensionnats, le féminicide ou les stérilisations forcées sont des incarnations successives et non exhaustives). Le colonialisme de peuplement suppose donc des « techniques ou des dispositifs variés dont l'utilisation est dirigée par un principe d'efficacité » et qui prennent des « dimensions négatives comme

positives » (idem). Négativement, le colonialisme de peuplement vise la disparition des sociétés autochtones par les stratégies complémentaires du métissage, de l'assimilation et de l'extermination. Positivement, par la construction et l'imposition de sociétés coloniales sur les territoires spoliés, et ces sociétés sont arrimées à une toponymie et une géographie qui cherchent à effacer tout savoir autochtone pré-existant. Ce faisant – et c'est là l'avancée la plus significative des études en question – le colonialisme de peuplement doit être considéré en premier lieu comme une structure et un processus enracinés dans le territoire, et non pas simplement comme un état de fait historique ou un simple agencement institutionnel, juridique, économique ou politique.

Il n'est donc pas simplement question de dépendance entre la colonie et la métropole, ni non plus d'une spoliation des ressources et du travail; d'une part, le projet du colonialisme de peuplement est parfaitement compatible avec la prise d'autonomie de la colonie vis-à-vis de la métropole (notamment une fois que la présence autochtone a suffisamment été effacée par les colons pour être reléguée à l'histoire, justifiant la reconnaissance internationale de la nouvelle nation ou du nouvel État fruit du processus colonial); et d'autre part, l'urgence stratégique du colonialisme de peuplement est moins le profit que la possession territoriale, d'où le caractère superflu qu'y prend la vie humaine (surtout autochtone, mais aussi migrante et plus généralement racisée) et qui constitue la première condition de possibilité des appareils génocidaires.

Pourquoi insister sur de tels développements théoriques ? Parce qu'ils viennent nourrir, avec la théorie, l'histoire, l'épistémologie et la politique autochtones, le domaine des théories et études sur la décolonisation (*decolonizing theories/studies*). Ce domaine et les discours et pratiques qui s'y rattachent sont porteurs d'un vocabulaire et de conceptions qui rappellent ceux de la décolonialité. On y retrouve par exemple une critique des épistémologies, de la linéarité historique et de la téléologie progressiste euro-américaines, ainsi qu'une mise en lumière des continuités coloniales. Mais, dans le même temps, les discours et pratiques sur la décolonisation se distancient de la décolonialité du fait de pratiques différentes.

Rapatriment territorial et créolisation

Le visage de la décolonialité peut paraître en grande partie épistémique. Ceci suggère des applications principalement dans le champ des pratiques culturelles et du discours, ce que semblent par exemple confirmer au moins en partie le numéro « Philosophie de la libération et tournant décolonial » (2009) des *Cahiers des Amériques latines* et le numéro 48 de la revue française *Tumultes* (2017) consacré à la présentation de l'actualité des recherches et pratiques décoloniales dans le monde francophone. En revanche, l'enracinement des théories, études et discours sur la décolonisation dans le territoire et sa matérialité évoque un engagement plus direct avec les infrastructures socio-politiques. Cette croisée des chemins entre la décolonialité et la décolonisation peut se résumer par deux projets qui, bien que complémentaires, procèdent de logiques différentes. Le premier est le projet décolonial du pluriversalisme transmoderne, incarné en partie par la notion de « créolité » ou de « créolisation ». Et le second est l'objectif de rapatriement territorial porté par les discours et pratiques sur la décolonisation dans les Amériques.

Comme nous l'avons dit précédemment, l'objectif de la décolonialité est de mettre fin aux essentialismes euro-américains en « mettant à égalité les différentes rationalités et universalités existantes niées par la modernité coloniale » (Ali et Dayan-Herzbrun, 2017 : 9). Grosfoguel juge par exemple qu'il est nécessaire de rejeter dos à dos les « fondamentalismes eurocentriques et tiers-mondistes » (2007:71) qui reproduiraient « de la même manière les oppositions binaires entre un 'Nous' et des 'autres' » (Hurtado López, 2017 : 49). Le prisme du métissage ou de la créolisation prend donc une importance considérable pour les partisan·e·s de la décolonialité. Ces dernier·e·s le voient comme une manière d'incarner la « pensée frontalière » (Anzaldúa, 1987; Mignolo, 2012) dont l'objectif est d'aboutir à une « redéfinition de la citoyenneté, de la démocratie, des droits de l'Homme, de l'humanité et des relations économiques, en se déprenant des définitions étroites imposées par la modernité européenne » (Grosfoguel, 2010 : 134). La créolisation (nous préférons utiliser cette notion plutôt que celle de

métissage pour éviter toute confusion avec les récupérations racistes de cette dernière au Québec et en Acadie [Leroux, 2018a, 2018b; Gaudry et Leroux, 2017a et 2017b; Vowel, 2015]) emprunte à l'œuvre de l'écrivain, poète et philosophe martiniquais Édouard Glissant qui, dans son *Traité du Tout-monde* (1997 : 194), écrivait : « j'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre. » Elle est donc une « manière fondamentalement poreuse et imbriquée de comprendre les sujets humains, les relations et les mondes » (Gordon, 2017 : 30) qui n'est pas sans rappeler le « monde capable d'en contenir une pluralité d'autres » (« *un mundo donde quepan muchos mundos* ») zapatiste, ou encore les cosmogonies autochtones fondées dans des relations de parenté avec l'ensemble de la Création.

Or, bien que les pensées et pratiques de la décolonisation partagent l'objectif d'un « pluriversalisme transmoderne », elles privilégient néanmoins l'urgence stratégique du rapatriement territorial. Cette priorisation du rapatriement territorial se fait selon l'idée que si le colonialisme ou la colonialité sont encore dotés de pérennité, c'est parce qu'ils reposent sur des infrastructures et des institutions qui dépendent du contrôle territorial pour se reproduire. En d'autres termes, et avant de pouvoir envisager un pluriversalisme (c'est-à-dire envisager des relations collectives et individuelles égalitaires et réciproques, libérées des faux universalismes euro-américains), il faut rendre possible les conditions d'une telle égalité en cessant de nier aux Premiers peuples leur auto-détermination pleine et complète. Rapatrier les territoires autochtones, c'est rendre possible la résurgence et le développement de pratiques, de discours et d'épistémologies non occidentales qui dépendent d'une relation pleine et entière au territoire pour exister. C'est, en résumé, le propos tenu par feu Arthur Manuel lorsqu'il mettait en lumière l'insupportable contradiction d'un pays qui déclare vouloir s'engager dans un processus de « réconciliation » mais dans lequel les Premiers peuples (habitants multi-millénaires des territoires aujourd'hui revendiqués par l'État central comme par les provinces canadiennes) n'ont de contrôle effectif que sur 0,2 % desdits territoires (Manuel, 2016). Ce (très) relatif contrôle autochtone sur 0,2 % du territoire canadien n'est d'ailleurs souvent que de façade,

puisqu'il est assujéti au bon vouloir des Affaires autochtones et du Nord, et aux variations de « l'intérêt national » canadien, aussi nébuleux qu'inconstant. Or, et contrairement à la créolisation décoloniale, les revendications de rapatriement ne peuvent s'émanciper d'une reconnaissance de la spécificité identitaire autochtone. Ce faisant, elles reposent donc en dernière instance sur une construction binaire entre un « nous » autochtone (qui peut, à l'occasion, intégrer des éléments alliés ou complices allochtones) et des « autres » (descendant·e·s de) colons, blanc·he·s, ou envahisseur·e·s.

Conclusion

Pour résumer, les pensées et pratiques de la décolonisation en Amérique du Nord se présentent comme une forme d'anomalie théorique vis-à-vis du décolonialisme pris dans son sens large tel que nous l'avons présenté au début de cet article. Ceci est dû principalement au fait qu'elles incarnent une forme de confusion entre l'anticolonialisme et la décolonialité. Cette confusion est identifiable par deux éléments principaux, l'un étant sémantique et l'autre, idéologique.

L'élément sémantique consiste dans le maniement d'une langue reproduisant l'épistémologie holiste de la décolonialité (notamment dans la reconnaissance que les dimensions coloniales ne se limitent pas aux sphères juridiques, institutionnelles et politiques, mais qu'elles s'incarnent aussi dans l'imaginaire, la représentation, l'épistémologie et l'ontologie) mais au travers d'une sémantique anticoloniale. Pour dire les choses autrement au moyen d'un exemple, dans le cadre canadien la pensée décoloniale s'attaque aux représentations des groupes racisés tout autant qu'aux éléments coloniaux de la structure juridique et institutionnelle du pays. Mais elle le fait au travers d'une langue qui s'articule autour du concept de « décolonisation » et non pas de « décolonialité », que cette pensée soit ancrée dans des mouvements sociaux enracinés ou plus académiques.

Le deuxième élément – idéologique – s'identifie au travers des revendications centrales des luttes décoloniales nord-américaines. Ces revendications s'articulent autour de la question territoriale, et d'une

manière enracinée, c'est-à-dire en insistant particulièrement sur le soin et l'occupation traditionnelle du territoire par les Premiers peuples et sur le rapatriement de larges pans du territoire canadien dans le giron autochtone.

Dans le cadre de l'Amérique du Nord, est-il alors plus légitime de parler de décolonialité ou de décolonisation? Ni l'une ni l'autre, ou plutôt les deux à la fois : ces deux agencements théoriques et pratiques entrent en dialogue malgré eux au travers de réseaux de recherche et de militantisme qui se déploient depuis des échelons locaux territorialement ancrés jusqu'à des échelons globaux rendus possibles par la (ou l'alter-) globalisation. D'où l'intérêt, selon nous, de parler tout de même d'un « décolonialisme », à tout le moins s'il est défini comme un système pluriel, une forme d'utopie concrète enracinée qui, plutôt que de simplement appeler de ses vœux un « monde capable d'en contenir une pluralité d'autres », le fait advenir en l'ancrant dans des pratiques quotidiennes préfiguratives.

Biographie

Benjamin Pillet est diplômé du doctorat en science politique de l'UQAM. Ses travaux portent sur la pensée et les pratiques décoloniales en Amérique du Nord, avec une focalisation sur les pratiques anarchistes décoloniales au Québec.

Références

Ali, Zahra et Sonia Dayan-Herzbrun. 2017. « Présentation », *Tumultes* 48(1) : 5-13.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands : the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Castro-Gómez, Santiago et Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton : Princeton University Press.

Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Gaudry, Adam et Darryl Leroux. 2017a. « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere : The Evocation of Métissage in Québec and Nova Scotia », *Critical Ethnic Studies* 3(1) : 116-142.

Gaudry, Adam et Darryl Leroux. « Becoming Indigenous : The Rise of Eastern Métis in Canada », *The Conversation*, 25 octobre. En ligne : <https://theconversation.com/becoming-indigenous-the-rise-of-eastern-metis-in-canada-80794>

Glissant, Édouard. 1997. *Traité du Tout-Monde : Poétique IV*. Paris : Gallimard.

Gordon, Jane Anna. 2017. « Par-delà la seule critique : créoliser nos entreprises intellectuelles et politiques », *Tumultes* 48(1) : 19-38.

Grosfoguel, Ramón. 2007. « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire », dans : S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial*, pp.63-78. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, Ramón. . 2010. « Vers une décolonisation des 'uni-versalismes' occidentaux : le 'pluriversalisme décolonial', d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (dir.), *Ruptures postcoloniales*, pp.119-138. Paris : La Découverte.

Hurtado López, Fátima. 2017. « Universalisme ou pluriversalisme? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes* 48(1) : 39-50.

Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales : perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.

Leroux, Darryl. 2018a. « La naissance des 'Métis du Québec' : l'auto-autochtonisation et ses effets sur l'autodétermination des Premiers Peuples »,

Liberté 321 : 29-33.

Leroux, Darryl. 2018b. « *Self-made Métis* », *Maisonneuve*, 1er novembre. En ligne : <https://maisonneuve.org/article/2018/11/1/self-made-metis/>

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. « *Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto* », dans S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial*, pp.127-169. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Manuel, Arthur. 2016. « *Are You a Canadian?* », *First Nations Strategic Bulletin* 14(8-12) : 1-3.

Mignolo, Walter D. 1995. « *Decires fuera de lugar : Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripcion* », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21(41) : 9-31.

Mignolo, Walter D. 2012. *Local histories/global designs : coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton : Princeton University Press.

Nardal, Jane. 1928. « *Pantins exotiques* », *La Dépêche africaine*. 15 octobre.

Pillet, Benjamin. 2019. *Discours décolonial, préfiguration et dispositifs : allié-e-s et complices anarchistes à Montréal (2016)*. Montréal : UQAM. Thèse de doctorat en cours de révision.

Quijano, Anibal. 2007. « *'Race' et colonialité du pouvoir* », *Mouvements* 51(3) : 111-118.

Rowe, Aimee Carrillo et Eve Tuck. 2017. « *Settler Colonialism and Cultural Studies : Ongoing Settlement, Cultural Production, and Resistance* », *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 17(1) : 3-13.

Said, Edward. 1995. *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*. Londres : Penguin Books.

Snelgrove, Corey, Rita Dhamoon et Jeff Corntassel. 2014. « *Unsettling settler colonialism : the discourse and politics of settlers, and solidarity with Indigenous nations* », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society* 3(2) : 1-32.

Vowel, Chelsea. 2015. « Settlers claiming Métis heritage because they just feel more Indigenous », *Apihtawikosisan's blog*, 11 mars. En ligne : <http://rabble.ca/blogs/bloggers/apihtawikosisan/2015/03/settlers-claiming-m%C3%A9tis-heritage-because-they-just-feel-more->

Wolfe, Patrick. 1999. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology : The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Londres : Cassell.

Wolfe, Patrick. 2006. « *Settler Colonialism and the Elimination of the Native* », *Journal of Genocide Research* 8(4) : 387-409.

Suis-je un colonisateur ?

Savoir s'identifier pour mieux se décoloniser quand on est allochtone

Par **Simon Dabin**

Les tensions récentes entre la ville d'Oka et la communauté de Kanesatake ou les polémiques entourant l'utilisation du terme « génocide » par la Commission d'enquête sur les femmes autochtones disparues et assassinées (plutôt que de discuter des recommandations dudit rapport), démontrent la persistance des violences institutionnelles à l'encontre des Autochtones. Des violences aggravées par les incompréhensions, mécompréhensions et ignorances des allochtones (celles et ceux qui ne sont pas Autochtones) envers les revendications des nations autochtones au Québec, au Canada et ailleurs dans le monde. Ces ignorances peuvent en partie s'expliquer par le fait que les allochtones canadiens vivent dans un État colonial de peuplement qui, entre autres choses, les instruit et leur impose un roman national qui oblitère les violences passées et actuelles contre les Autochtones. L'objectif étant de rendre naturelle et légitime la présence des allochtones, afin d'affirmer une souveraineté pleine et entière sur le territoire dont l'État revendique le contrôle. Il en résulte que les allochtones vivent dans un système qui les rend amnésiques et où le Canada est pensé comme s'il avait été créé « as if Indigenous peoples did not matter » (Macdonald 2017, 168).

Ainsi, parler de décolonisation quand on est soit même allochtone impose de considérer cette réalité et sa place dans le système de colonialisme de peuplement. Plus précisément, il faut admettre que la décolonisation ne concerne pas seulement les Autochtones, elle concerne les allochtones qui, consciemment ou inconsciemment, volontairement ou involontairement, permettent au système colonial de peuplement de se perpétuer et de prospérer. De fait, comme nous l'indique Emma Laroque : « la responsabilité de faire le ménage dans les vestiges hérités de l'époque coloniale (...) relève d'abord du colonisateur » (2018, 195) et pour cela, ce dernier doit remettre en cause « l'impérialisme [de ses]

connaissances » en apprenant du savoir autochtone (idem 196).

Cet article se propose de contribuer modestement à « faire [ce] ménage » prescrit par Emma Larocque. Nous considérons qu'avant même de penser leur propre décolonisation, les allochtones doivent d'abord identifier le système dans lequel ils vivent et dont ils bénéficient. C'est pourquoi nous utilisons les théories post et/ou décoloniales pour expliciter les caractéristiques de l'État colonial de peuplement et les implications de ces dernières. Une fois conscients du système, les allochtones pourront déterminer les attitudes à prendre pour s'extraire de leur condition et pour remettre en cause les éléments fondamentaux du colonialisme de peuplement. Nous concluons donc par une définition de la décolonisation et du rôle que les allochtones pourraient avoir dans celle-ci.

Le colonialisme de peuplement : une forme de colonialisme

Le colonialisme de peuplement est une forme de colonialisme. Tout d'abord, le colonialisme peut se définir comme un ensemble de pratiques et de structures qui visent et entretiennent l'exploitation de peuples et de leurs ressources par un autre ; et un corpus idéologique qui justifie et normalise ces pratiques en prétextant la supériorité de l'exploiteur sur les exploités (Smith 2011, 1-43). Aussi, le colonialisme est un ensemble de dominations : politiques, sociales, culturelles, économiques, etc., justifiées par des discours, des écrits, des représentations : les colonisés seraient inférieurs, ils devraient être « civilisés », ils ne sauraient pas « faire » sans les colonisateurs, etc.

Dès lors se crée une relation d'intersubjectivité entre ceux qui se retrouvent à être les « colonisés » et ceux qui se retrouvent à être les « colonisateurs ». Dans notre contexte, cela signifie que si nous parlons d'Autochtones, c'est qu'il y a nécessairement des colonisateurs : sans les colonisateurs, on ne parlerait pas d'« Autochtones », mais de la diversité des communautés regroupées sous ce terme, en utilisant leur propre dénomination. Ce propos peut paraître banal à première vue mais il n'en est pas moins fondamental. D'abord parce qu'il implique que l'identité du « colonisateur » et l'identité de l'« Autochtone »

sont interdépendantes : elles se définissent par les rapports qu'elles entretiennent l'une avec l'autre (tout comme le rapport du Maître-Esclave chez Hegel). Ensuite, parce que ce constat nous permet de préciser que notre usage du terme générique «Autochtone» dans cet article ne nie pas la diversité individuelle et collective des personnes qui s'identifient et/ou sont identifiées comme des Autochtones¹, mais souligne cette relation intersubjective et interdépendante. En résumé, si les individus et nations autochtones sont divers, dans le contexte du colonialisme de peuplement, ils sont tous sujets de politiques coloniales et les colonisateurs (bien qu'aussi divers que les Autochtones) sont ceux qui profitent et/ou sont à l'initiative de ces politiques coloniales de peuplement.

Quoi qu'il en soit, si le colonialisme de peuplement est une forme de colonialisme, il est spécifique en ceci que ses politiques d'exploitation et son corpus idéologique constituent un projet totalisant (Kulchyski 2014, 232-3) qui s'incarne dans deux processus simultanés : un processus de destruction des Autochtones et un processus de construction nationale. Plusieurs auteurs décoloniaux qualifient d'ailleurs ces deux processus comme des «phases génocidaires» (Woolford, Benvenuto et Hinton 2014, 1-28) : «one, the destruction of the national pattern of the oppressed group; the other, the imposition of the national pattern of the oppressor» (Starblanket 2018, 41 et 171). Ce projet totalisant s'identifie par trois caractéristiques, analysées par Battell Lowman et Barker (2015, 25-47).

Les trois caractéristiques de l'État colonial de peuplement

Selon la documentation, il est possible d'accoler trois caractéristiques à l'État colonial de peuplement : la colonisation de peuplement est une structure, les colonisateurs sont là pour rester et le but de l'État colonial est de se transcender.

1 (à travers le monde, ces individus et nations sont divers de par leurs langues, leurs histoires, leurs valeurs, leurs systèmes de gouvernance, leurs droits, leurs luttes, leurs organisations sociales et sociétales, leurs rapports aux États, et leurs façons de se définir)

Premièrement, le colonialisme de peuplement est une invasion qui n'est pas un événement, mais une structure (Wolfe 2006, 388). Autrement dit, il n'est pas un phénomène passé, historique, terminé, mais un « ongoing phenomenon » « because the social, political, and economic structures built by the invading people endure » (Battell Lowman et Barker 2015, 25). Concrètement, cela signifie qu'il est possible de constater l'existence et la survivance de structures d'invasion de l'État canadien. La plus éloquente illustration de ces structures au Canada est sans aucun doute la Loi sur les Indiens qui, depuis 1876 et malgré de nombreuses modifications, définit toujours qui est Autochtone pour le Canada, le fonctionnement des réserves et plus généralement encadre les relations entre les Autochtones et l'État. Il est aussi possible d'appréhender les conséquences concrètes de ces structures à chaque fois que le Canada ou les entreprises privées entreprennent des projets d'exploitation des ressources sur des territoires considérés par les nations autochtones comme ancestraux. Dans le cas où les nations autochtones refusent ces projets, l'invasion se manifeste physiquement notamment par les interventions policières ou militaires pour démanteler des barrages autochtones.

Deuxièmement, en situation de colonialisme de peuplement, le colon est là pour rester (idem). Contrairement au colon « civiquement aérien » navigant entre « une société lointaine [la métropole], qu'il veut sienne (...) et une société présente [la colonie], qu'il refuse » portraituré par Memmi (2012, 98), le colon de la colonie de peuplement s'invente pour lui-même une souveraineté « naturelle » sur le territoire par l'établissement d'un droit de propriété qui nie l'occupation autochtone (Battell Lowman et Barker 2015, 26 ; Greer 2018). Ce phénomène est plus connu sous le nom du principe de Terra nullius qui sous-entend que, malgré la présence des Autochtones, le territoire à coloniser est considéré comme « inoccupé » par les colonisateurs, car les Autochtones n'exploiteraient pas ses ressources. Les colonisateurs vont alors appréhender ce territoire comme s'il était le leur. Ils vont le modifier, le transformer, le modeler pour qu'il leur corresponde.

À terme (même si aujourd'hui la majorité des pouvoirs exécutifs et législatifs dans les États coloniaux de peuplement libéraux ont remis

en cause le principe du Terra nullius) et à mesure que les colonisateurs deviennent majoritaires sur ce territoire, ils forcent les Autochtones à l'exil intérieur en leur faisant subir deux diasporas : une diaspora spatiale (par les déplacements des populations, par la mise en place des réserves...) et une diaspora idéologique (en forçant les Autochtones à être étrangers à leurs propres histoires et cultures, notamment par la mise en place des pensionnats) (McLeod 2018, 85-98). Les nations autochtones sont alors contraintes de se battre pour légitimer leur présence tout en devant considérer l'omniprésence des colonisateurs. De fait, il est très rare que la documentation décoloniale pense une autodétermination autochtone exempte de la présence des institutions et sociétés allochtones. Au contraire, elle imagine des autodéterminations autochtones exemptes des structures coloniales tout en assumant la pérennité des présences allochtones.

Troisièmement (et sans doute la caractéristique la plus importante), le but ultime de l'État colonial est de se « transcender » (Battell Lowman et Barker 2015, 26). Cela signifie que l'État colonial met en place des mécanismes pour faire oublier au monde et à sa population qu'il est un État colonial de peuplement. En d'autres termes, le colonialisme de peuplement accompagne son processus de destruction des Autochtones d'un processus de construction nationale qui oblitère, qui nie ou qui efface les violences du processus de destruction.

Pour cela, il pratique l'aphasie collective ou le phénomène par lequel « societies deliberately forget uncomfortable knowledge which then becomes a series of « open secrets » known by everyone but not discussed » (Macdonald 2017, 168-9). La colonisation de peuplement s'invente une Histoire nationale pour mieux faire oublier ses fondements et son présent fondamentalement violents. L'État colonial de peuplement devient alors un lieu où les « mensonges règnent » (Alfred 2005, 97). Dans une fédération comme celle du Canada, où l'éducation est de compétence provinciale, cette construction nationale est largement portée par les manuels scolaires provinciaux comme l'ont souligné Helga Bories-Sawala et Martin Thibault dans leur importante étude sur la représentation des Autochtones dans les manuels scolaires québécois (2018). Il en résulte que les connaissances des allochtones

sur la colonisation s'arrêtent le plus souvent aux « premiers » contacts et à une version tronquée de la réalité des nations autochtones.

Mais surtout, pour faire oublier qu'il est une colonie de peuplement, pour rendre « naturelle » sa présence sur le territoire, l'État colonial de peuplement s'invente un Autochtone (Clifton 2017) « compatible » avec son narratif national empreint d'aphasie. Cet Autochtone inventé, qui n'existe pas réellement, est l'« Indien du discours » chez Therrien (1987) ou encore l'« Indien mort » chez King et est constitué « (...) [des] stéréotypes et [des] clichés que [l'État colonial] a créés à partir de son histoire, de son imaginaire et de ses frayeurs » (2014, 70). Cet « Indien mort » nourrit le narratif colonial de symboles (le drapeau mexicain, le condor équatorien, le blason américain), de mythes fondateurs (la trahison de Malinche au Mexique, l'amour de Pocahontas aux États-Unis), de noms (Canada, Ottawa, Delaware, etc.), de valeurs (la « tolérance » canadienne (Mackey 1999), le « gentil colon » de la Nouvelle-France au Québec). Partie prenante de cette histoire, « l'Indien mort » se voit intégrer dans le corps politique de la société coloniale et être le sujet de ses normes (Rifkin 2014, 151). Pour les « contractualistes », cela revient à dire que l'« Indien mort » est un « Indien » qui a accepté le contrat social de l'État colonial ou le « [social] settler contract » (Nichols 2014, 102) donc qui a accepté l'État colonial de peuplement.

Aujourd'hui et au-delà de son utilité pour le narratif national, nous observons les conséquences de cet « Indien inventé » dans toutes les actions qualifiées « d'appropriations culturelles » : dans certains films (le chef dans Peter Pan, Tonto, Pocahontas etc.), dans les activités de certains camps de jour, dans les logos de certaines équipes sportives (les Indians de Cleveland, les Blackhawks de Chicago, etc.), dans les « déguisements », dans les clips, etc. À travers toutes ces représentations, nous observons bien que, la grande majorité du temps, ce ne sont pas des cultures ou des identités autochtones qui sont captées et reproduites. Inutile de préciser à cet effet, par exemple, que les Autochtones n'ont pas et n'ont jamais eu la peau rouge (le terme « Red Indian » proviendrait des colonisateurs britanniques pour qualifier les Béothuks à Terre-Neuve, lesquels s'enduisaient la peau d'ocre rouge) ou encore que Pocahontas n'a jamais été une « princesse indienne » (le système monarchique

n'étant pas le système de gouvernance de sa société) et nous pourrions continuer à démonter la liste de toutes ces inepties pendant longtemps. L'appropriation culturelle en contexte de colonialisme de peuplement et pour les Autochtones, peut alors se comprendre, non pas comme le fait de s'approprier une culture autochtone existante, mais comme le fait de réifier l'image que les allochtones se font des Autochtones ou plus précisément de réifier la culture inexistante de cet Autochtone qui n'existe que par et pour le roman national colonial.

L'État canadien (et avec lui ses provinces) possède les trois caractéristiques de l'État colonial de peuplement. Avant de définir ce que cette réalité implique pour les allochtones, nous voulons préciser la principale conséquence de ces caractéristiques pour l'État colonial de peuplement, à savoir qu'il repose sur une souveraineté incomplète.

L'État colonial de peuplement : un État instable qui ne peut que se décoloniser

Du fait de ses caractéristiques, l'État colonial de peuplement repose sur une légitimité instable et une souveraineté incomplète. En effet, si « l'indien mort » n'existe pas alors le « settler contract » n'est pas qu'une fiction philosophique, mais est une fiction contredite; contredite par les actions de l'État colonial de peuplement à l'encontre des « Indiens vivants » : ceux qui existent réellement selon la terminologie de King (2014, 79-84). Plus précisément, comme l'État colonial maintient et adapte ses structures d'invasion coloniale, comme il continue de pratiquer l'aphasie et de transformer le territoire pour que ses habitants se sentent « naturellement » chez eux, comme il réifie et alimente son « Indien mort », il démontre qu'il ne croit pas à ses propres mensonges. En d'autres termes, il n'aurait pas besoin de telles actions s'il avait réellement passé un contrat social avec l'ensemble des populations sur le territoire dont il revendique la souveraineté pleine et entière.

En fait, face aux processus de destruction et de construction, « les Autochtones ont su conjurer la mort » (Saul 2018, 16) et sont devenus des « nations within the state » (Deloria et Lytle 1984) sur lesquelles s'exercent des politiques coloniales, mais pas de souveraineté étatique.

Cela signifie que dès qu'ils manifestent ou se manifestent, ils montrent les violences de l'État colonial; soulignent l'inexistence du contrat social; rappellent aux colons qu'ils ne sont pas là naturellement; contestent la légitimité de l'État; menacent sa souveraineté. En résumé, l'existence des Autochtones et les politiques coloniales dirigées contre eux démontrent que l'État colonial n'est jamais totalement établi, jamais totalement stable, jamais totalement incontestable et surtout jamais totalement incontesté.

Intrinsèquement instable, l'État colonial de peuplement fait alors face à un dilemme quand il doit définir ses relations avec les Autochtones. Nous appelons ce dilemme «le dilemme du colonisateur de peuplement», identifié en d'autres termes par Byrd et paraphrasé par Cornellier (2015, 76). Le dilemme du colonisateur de peuplement consiste à soit refuser les autodéterminations autochtones et à assumer une violence perpétuelle contre les Autochtones pour maintenir une légitimité artificielle, soit à accepter les autodéterminations autochtones et mettre un terme à tout ce qui fonde cette légitimité. Ou pour reprendre la caractéristique transcendente : l'État colonial de peuplement peut refuser les expressions d'autodéterminations autochtones au risque de ne jamais pouvoir se transcender ou accepter ces expressions d'autodéterminations et disparaître.

En résumé, si l'objectif de l'État colonial de peuplement est de se transcender, cet objectif est voué à l'échec. L'État colonial de peuplement est, en somme, un éternel colosse aux pieds d'argile. De fait, les allochtones ne doivent pas seulement penser la décolonisation pour des raisons morales évidentes, ils doivent penser leur décolonisation et celle de leur État, car c'est inévitable.

Conclusion : La décolonisation des allochtones

Le Canada est un État colonial de peuplement, car il en partage les caractéristiques et l'instabilité inhérente. Mais un État n'est pas une entité abstraite et pour que ses fondements soient coloniaux, il faut des colonisateurs qui alimentent les systèmes que nous avons décrits. Il apparaît évident que tous les allochtones ne participent pas à la

production des politiques coloniales, mais prendre conscience que l'on vit dans un État colonial de peuplement c'est admettre qu'à minima et à des degrés divers, en tant qu'allochtones, nous profitons de ces politiques coloniales. En effet, nous acceptons les services et les fruits économiques d'un État fondé sur les mensonges, la destruction, l'exploitation des ressources sur des territoires autochtones et sur les violences qui persistent à l'encontre des Autochtones.

Cette réalité ne nous rend pas coupables de toutes les actions et violences perpétrées contre les Autochtones, mais « nous oblige ». Elle crée une obligation, car une fois que nous connaissons les caractéristiques de notre État et leurs conséquences, nous ne pouvons plus être amnésiques ou aphasiques. Le système colonial de peuplement maintient les allochtones dans le mensonge et l'inaction. Une fois ces mensonges dévoilés, comme nous le disent Corntassel et Bird, si nous restons indifférents alors nous devenons complices de ces violences. Ainsi, « Canadians must accept responsibility for their ignorance (...). If Canadians don't change, Canada's killing spree will continue » (2017, 205).

Une fois cette prise de conscience actée, la décolonisation nécessite la disparition de la relation coloniale donc l'affirmation de la diversité des identités nationales et individuelles des « Autochtones » et des « colonisateurs » (Smith 2015, 225 ; Simpson 2014 ; Vizenor 2018). Se décoloniser quand on est allochtone, c'est lutter pour mettre fin à la relation coloniale. Pour cela, les allochtones doivent travailler à leur décolonisation interne (Regan 2010), notamment par l'écoute des revendications autochtones, par la remise en cause des narratifs coloniaux en laissant le soin aux nations autochtones de s'autodéfinir, par l'acceptation de la diversité des nations et individus autochtones et par la contestation des violences perpétrées. À ce titre, le truisme « nous sommes tous là pour rester » du juge en chef Lamer de la Cour Suprême du Canada dans l'arrêt Delgamuukw en 1997 (Asch 2014, 4) doit être complété. Nous sommes effectivement tous et toutes là pour rester, pour le meilleur et pour le pire : le pire, c'est l'État colonial de peuplement ; le meilleur, il nous reste à tous et toutes, Autochtones comme allochtones, à le construire.

Biographie

Dabin Simon poursuit un doctorat en science politique à l'Université de Montréal. Ses recherches portent sur la participation des Autochtones aux institutions démocratiques canadiennes.

Références

Alfred, Gerald R. 2005. Wasáse : indigenous pathways of action and freedom. Peterborough, Ont. ; Orchard Park, N.Y.: Broadview Press.

Battell Lowman, Emma et Adam J. Barker. 2015. Settler : identity and colonialism in 21st century Canada: Fernwood Publishing Company Limited

Bories-Sawala, Helga et Thibault Martin. 2018. EUX et NOUS : la place des Autochtones dans l'enseignement de l'histoire nationale du Québec.

Clifton, James A. 2017. The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies. First edition.. ed: London : Taylor and Francis.

Cornellier, Bruno. 2015. La «chose indienne» : cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada. Montréal, Qc : Nota bene.

Corntassel, Jeff et Christine Bird. 2017. « Canada : Portrait of a Serial Killer. » Dans K. L. Ladner et M. Tait, dir. Surviving Canada : indigenous peoples celebrate 150 years of betrayal: Winnipeg, Manitoba : ARP Books, 193-209.

Deloria, Vine et Clifford M. Lytle. 1984. The nations within : the past and future of American Indian sovereignty. New York: Pantheon Books.

Greer, Allan. 2018. Property and dispossession : natives, empires and land in early modern North America. Cambridge : Cambridge University Press.

King, Thomas. 2014. L'Indien malcommode un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord. Longueuil : Institut Nazareth et Louis-Braille.

Kulchyski, Peter. 2014. *Like the Sound of a Drum Aboriginal Cultural Politics in Denendeh and Nunavut*. Winnipeg : University of Manitoba Press.

Larocque, Emma. 2018. «*Décoloniser les postcoloniaux*» Dans M.-H. Jeannotte, J. Lamy, I. St-Amand, J.-P. Pelletier et J. C. Armstrong, dir. *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone* : Montréal, Québec : Mémoire d'encrier, 193-206.

Macdonald, David B. 2017. «*Forgetting to Celebrate : Genocide and Social Amnesia as Foundational to the Canadian Settler-State*.» Dans K. L. Ladner et M. Tait, dir. *Surviving Canada : Indigenous peoples celebrate 150 years of betrayal*. Winnipeg : ARP Books, 159-80.

Mackey, Eva. 1999. *The house of difference : cultural politics and national identity in Canada*: London, New York : Routledge.

McLeod, Niel. 2018. «*Retourner chez soi grâce aux histoires*.» Dans M.-H. Jeannotte, J. Lamy, I. St-Amand, J.-P. Pelletier et J. C. Armstrong, dir. *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone* : Montréal, Québec : Mémoire d'encrier, 83-104.

Memmi, Albert. 2012. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*. Edited by A. Memmi. [Paris] : Gallimard.

Nichols, Robert. 2014. «*Contract and Usurpation : Enfranchisement and Racial Governance in Settler-Colonial Contexts*» Dans A. Simpson et A. Smith, dir. *Theorizing Native studies*: London : Duke University Press, 99-121.

Regan, Paulette. 2010. *Unsettling the settler within : Indian residential schools, truth telling, and reconciliation in Canada*: Vancouver : UBC Press.

Rifkin, Mark. 2014. «*Making Peoples into Populations: The Racial Limits of Tribal Sovereignty*.» Dans A. Simpson et A. Smith, dir. *Theorizing Native studies*: London : Duke University Press, 149-87.

Saul, John Ralston. 2018. *Le grand retour : le réveil autochtone* : Montréal, Québec : Boréal.

Simpson, Audra. 2014. *Mohawk interruptus : political life across the borders of settler states*.

Smith, Andrea. 2015. *Conquest : sexual violence and American Indian genocide*: Duke University Press.

Smith, Linda Tuhiwai. 2011. *Decolonising methodologies research and indigenous peoples*. Charlesbourg, Québec : Braille Jymico Inc.

Starblanket, Tamara. 2018. *Suffer the little children genocide, indigenous children, and the Canadian state*: Atlanta, GA Clarity Press Inc.

Thérien, Gilles. 1987. «L'Indien imaginaire : une hypothèse.» *Recherches amérindiennes au Québec* 17 (3) : 3-21.

Vizenor, Gerald. 2018. «Manières Manifestes» Dans M.-H. Jeannotte, J. Lamy, I. St-Amand, J.-P. Pelletier et J. C. Armstrong, dir. *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone* : Montréal, Québec : Mémoire d'encrier; 45-51.

Wolfe, Patrick. 2006. «Settler colonialism and the elimination of the native.» *Journal of genocide research* 8 (4): 387-409.

Woolford, Andrew, Jeff Benvenuto et Alexander Laban Hinton. 2014. *Colonial genocide in indigenous North America*: Durham : Duke University Press.

La souveraineté alimentaire autochtone comme outil de décolonisation

Par **Chelsea Major et Dre Sheri Longboat**
Traduction : **Carole Michaud**

*En mille quatorze cent quatre-vingt-douze
Colomb navigua sur l'océan bleu,
Il fallait beaucoup de courage...¹*

(Institut Latin American & Iberian, Université du Nouveau-Mexique,
non daté)

Ce poème raconte l'histoire d'un voyage héroïque qui mena à la découverte d'une terre riche en ressources et en possibilités. Ce poème, récité en classe par de jeunes enfants, est une excellente façon de se remémorer un fait marquant de notre histoire : le début de l'ère des grandes découvertes. Toutefois, il existe un côté beaucoup plus sombre à cette glorieuse épopée, un côté truffé d'épidémies, de famines et de génocides culturels. Au moment de sa « découverte », cette nouvelle terre comptait déjà près de 90 millions d'autochtones (Dobyns, 1966). Malheureusement, l'histoire tragique du déclin dramatique de cette population est trop souvent éclipsée au profit des récits qui célèbrent de grandes découvertes, le peuplement et le développement de nouvelles contrées. Notamment au Canada, bon nombre de citoyennes et de citoyens connaissent peu le caractère colonialiste de leur pays dont le fondement économique a vraisemblablement été sustenté par les peuples autochtones grâce aux terres et aux ressources qui leur ont été trompeusement enlevées.

Le Canada a longtemps nié son passé colonial honteux. Ce n'est que récemment que le gouvernement canadien l'a reconnu et a présenté des excuses avec la promesse de mettre au jour la vérité et de favoriser la réconciliation (Joseph, 2018). Or, le contrôle colonial des habitudes

1 Traduction libre

alimentaires des Autochtones semble être un élément déterminant dans les tentatives actuelles du Canada pour définir une politique alimentaire nationale (Kepkiewicz & Rotz, 2018), et aussi dans son nouveau Guide alimentaire récemment publié, où les habitudes alimentaires en dehors des recommandations de ce guide ne sont pas encouragées. Dans la foulée de ces politiques, le présent article vise à analyser la possibilité de concevoir la souveraineté alimentaire en tant que mouvement décolonisateur pour les communautés autochtones. Nous analyserons d'abord de façon critique les conséquences historiques de la politique coloniale sur les peuples autochtones et leurs systèmes alimentaires traditionnels relativement à l'utilisation de la nourriture comme outil d'assimilation selon la logique d'élimination du colonialisme de peuplement (Wolfe 2012). Nous examinerons ensuite la compatibilité de la souveraineté alimentaire comme outil de décolonisation.

Comme il s'agit d'un article universitaire, les auteures reconnaissent que les points de vue ne sont que des interprétations partielles de connaissances solidement ancrées dans une vision colonisatrice du monde (Rose, 1997). Soulignons également que la portée de cet article est plutôt pan-autochtone, donc, il n'analyse pas en profondeur les répercussions coloniales sur les communautés autochtones, ni ne cherche à les attribuer à l'ensemble de celles-ci. Il explore plutôt les tendances générales de l'utilisation de l'alimentation sous le colonialisme comme outil d'assimilation, et de la souveraineté alimentaire autochtone en tant que mouvement. Nous explorerons d'abord les conséquences du colonialisme sur les systèmes alimentaires autochtones à la fin du 19^e siècle en analysant la militarisation de l'alimentation en tant qu'outil d'assimilation. Mais voyons d'abord la définition de certains termes.

Terminologie

Les principaux termes utilisés dans ce document, notamment colonialisme, alimentation traditionnelle et système alimentaire traditionnel, doivent être définis. Aux fins du présent article, le colonialisme réfère aux « politiques et pratiques d'oppression et d'assimilation » (Nutton & Fast, 2015, p. 839). Également, on entend par alimentation autochtone ou alimentation traditionnelle « des aliments

qui ont été essentiellement cultivés et dont on a pris soin, des aliments récoltés, préparés, préservés, partagés ou échangés dans les limites des territoires traditionnels respectifs, selon les valeurs d'interdépendance, de respect, de réciprocité et de responsabilité » (Morrison, 2011, p. 99). De plus, un système alimentaire traditionnel comprend « tous les aliments d'une culture spécifique issus de ressources naturelles locales et culturellement acceptés. Cela inclut les acceptions socioculturelles, les méthodes d'acquisition et de traitement, l'utilisation, la composition et les conséquences nutritionnelles pour les personnes qui consomment ces aliments » (Kuhnlein, Receveur, & Chan, 2001, p. 113). Les auteurs reconnaissent que ces termes peuvent avoir d'autres définitions, mais ce sont les définitions présentées précédemment qui prévalent dans le contexte de cet article.

L'héritage colonial - Logique d'élimination et d'alimentation du colonialisme de peuplement

Le colonialisme est intrinsèquement ancré dans ce que Wolfe (2012) décrit comme la logique d'élimination du colonialisme de peuplement. Dans cette théorie, l'accès au territoire est l'élément central immuable du colonialisme de peuplement et il ne peut se réaliser que dans la dissolution des sociétés autochtones pour prendre le contrôle des terres (Wolfe, 2012). Alors que le terme élimination exprime une notion de violence, dans un esprit d'assimilation, il peut être perçu comme la réduction des communautés autochtones à l'échelle individuelle où la communauté se désagrège et où ses membres sont délaissés et récupérés ensuite par une société de colonisation dans le but de favoriser la prise de possession de leurs terres (Wolfe, 2012). Ainsi, l'élimination peut aboutir à l'affaiblissement de la cohésion sociale et du communautarisme qui sont au cœur du mode de vie autochtone. De plus, selon Daschuk, « les attitudes colonialistes ont donné naissance à une prophétie autoréalisatrice basée sur le sentiment généralisé que l'action du gouvernement était justifiée parce que les Premières Nations étaient en voie de disparition » (2014, x). Historiquement, l'alimentation a pu être utilisée comme un outil capable de susciter une impression de faiblesse et d'aptitude à l'assimilation. Comme l'affirme Bashi, l'alimentation représente un moyen efficace et économique de consolider le contrôle

politique (2011). Ces fonctions de l'alimentation deviennent évidentes au moment d'explorer l'utilisation historique de l'alimentation en tant qu'arme pour assimiler les populations autochtones dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Canada. Cette section portera donc sur l'utilisation de l'alimentation en tant qu'outil d'assimilation dans le cadre théorique de la logique d'élimination du colonialisme de peuplement. Il est essentiel d'explorer les transformations et défis imposés aux populations autochtones par les colonisateurs pour comprendre l'extinction de tous les éléments culturels des modes de vie autochtones et comment cela a façonné la relation des peuples autochtones avec l'alimentation.

L'alimentation et la dépossession des terres

Durant la période initiale de contact, les Autochtones se sont graduellement intégrés au système mercantiliste et aux systèmes capitalistes ultérieurs introduits par les colonisateurs européens (Leblanc & Burnett, 2017). Malgré l'essor considérable de différents systèmes économiques, ce sont les fondements philosophiques opposés à ces systèmes qui ont eu le plus d'influence. Les modes de production européens favorisèrent l'accumulation de richesses et une mentalité individualiste différente des ontologies autochtones, lesquelles reconnaissaient le collectivisme et la réciprocité (Leblanc & Burnett, 2017). Par conséquent, le respect de la terre et la connexion traditionnelle avec celle-ci ont été modifiés. En tant que telle, cette perturbation des ontologies traditionnelles frappa au cœur de la culture autochtone et déclencha un bouleversement dans les systèmes alimentaires autochtones, des siècles durant. Dans les communautés autochtones et le milieu environnant, les ressources commencèrent à s'épuiser. La chasse excessive du bison et du castor ainsi que la baisse du prix des fourrures vers la fin du 19^e siècle contribuèrent à mettre fin à un système de commerce de fourrures vieux de deux cents ans (Daschuk, 2014; Harris, 2008).

Ainsi, de nombreux peuples autochtones perdirent le contrôle de leurs modes d'alimentation; les troupeaux de bisons qui constituaient l'une de leurs principales sources de protéines furent exterminés dans les régions. Une famine généralisée frappa parmi les nations autochtones aux prises avec de soudains changements dans leurs moyens de subsistance et la

perte de ressources alimentaires, d'où une grande vulnérabilité que le gouvernement s'empressa d'exploiter. Dans son livre *La destruction des Indiens des Plaines - Maladies, famines organisées, disparition du mode de vie autochtone*, Daschuk (2014) décrit comment au plus fort de cette famine nationale, les rations alimentaires étaient restreintes dans l'intention de forcer les populations autochtones à se soumettre au traité. Malcolm D. Cameron, ministre libéral à la fin des années 1800, accusa le ministère des Affaires indiennes d'être motivé par ce que Daschuk appelle « une politique de soumission définie par une politique de famine » (Daschuk, 2014, p.114). L'armée américaine adopta également des politiques semblables parmi ses rangs et encouragea le massacre des populations de bisons afin d'appauvrir les sources alimentaires des Autochtones et les pousser à vivre dans des réserves pour subsister (Smits, 1994). Dans ces deux cas, l'alimentation et le démantèlement des systèmes alimentaires traditionnels devinrent l'outil ultime pour exproprier les terres des Autochtones et permettre aux colonisateurs d'acquérir et de développer plus de territoires. De plus, Daschuk (2014) estime qu'il existe un lien entre la tuberculose et la malnutrition, lien qui aurait joué un rôle dans les milliers de victimes de la tuberculose chez les Indiens des Plaines.

L'analyse de l'utilisation de l'alimentation basée sur la logique d'élimination du colonialisme de peuplement est particulièrement sinistre. Pour Wolfe (2012), il est inapproprié de qualifier de génocidaire la logique d'élimination, car celle-ci n'est pas nécessairement axée sur l'élimination d'un peuple en raison de sa culture, mais plutôt sur l'élimination d'obstacles pour permettre l'acquisition des terres par les colonisateurs. Conséquemment, l'alimentation a été un outil extrêmement efficace pour l'expropriation des terres durant la famine, car les Autochtones contraints à signer les traités cessaient d'être des obstacles, alors que ceux qui refusèrent de se soumettre mouraient ou souffraient de malnutrition à un point tel que leur état de faiblesse contribua à justifier les mesures prises par le gouvernement pour les assimiler.

Avec le déclin du commerce des fourrures au 19^e siècle, le développement agricole est devenu une importante politique du colonialisme de

peuplement. Selon la doctrine de la découverte, les terres non utilisées conformément aux attentes européennes ou qui avaient été utilisées sous un régime migrateur à des fins de subsistance furent déclarées inhabitées ou terres sans maître (*Terra nullius*), qui pouvaient être légalement revendiquées (Matties, 2016; Rotz, 2017). Cette doctrine a permis le peuplement de toute terre qui n'était pas sous la domination chrétienne. Dans l'optique de la logique d'élimination du colonialisme de peuplement, cela invalida le mode de production autochtone pour ouvrir la voie à une agriculture prospère conforme à une utilisation eurocentriste reconnue. De plus, la reconnaissance du développement agricole fit naître le besoin de cultiver intensivement des terres fertiles situées en territoire autochtone dans le sud du Canada. Parallèlement, le désir du gouvernement pour un chemin de fer reliant la Côte ouest à Ottawa exigeait le confinement des peuples autochtones dans des réserves afin d'éliminer les obstacles et d'accorder aux colonisateurs le plein accès à ces territoires (Daschuk, 2014; Joseph, 2018). D'ailleurs, Joseph (2017) explique comment, en réaction au succès des fermiers autochtones de la Saskatchewan qui représentaient une menace concurrentielle pour les fermiers colonisateurs, un système de permis fut créé en vertu de la loi sur les Indiens dans le but de contrôler la capacité des populations autochtones de vendre leurs produits. À la suite de cette politique, les fermiers autochtones connurent moins de succès, d'où une perturbation majeure non seulement dans les systèmes alimentaires autochtones et l'accès à la nourriture, mais également dans la culture fondamentale de l'identité autochtone. Malgré les efforts des Autochtones pour s'adapter à ces nouveaux modes de production, leurs réussites furent constamment bloquées par des politiques de plus en plus restrictives qui engendrèrent encore plus de disparité entre les peuples autochtones et les colonisateurs, en plus de justifier les actions assimilatrices de ces derniers.

Coupés de leurs vastes terres essentielles à leur subsistance, les Autochtones furent réduits à un mode de vie sédentaire et forcés de dépendre du gouvernement pour obtenir des rations alimentaires (Daschuk, 2014). Fred Kelly, un aîné Anishinaabe, décrit de façon émouvante, dans un document évolutif de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CRV), la nouvelle réalité des Autochtones

coupés de leurs vastes terres ancestrales :

Arracher les terres territoriales à un peuple dont l'esprit même est intrinsèquement connecté à la Terre mère était en réalité les déposséder de leur âme et de leur être; le but était de détruire les nations autochtones. Affaiblies par la maladie et séparées de leur alimentation et de leur médecine traditionnelles, les Premières Nations n'avaient aucun moyen de défense contre les empiètements du gouvernement sur leur vie (p. 20-21).

Avant l'arrivée des colons, la consommation des aliments était étroitement liée à ce que chaque saison pouvait offrir et les communautés étaient capables d'utiliser leurs connaissances profondes de la terre pour se déplacer selon les saisons et l'environnement pour se nourrir (Leblanc & Burnett, 2017). Pour bien comprendre la véritable importance des aliments traditionnels, Watt-Cloutier (2015) décrit ainsi la relation de sa communauté avec les aliments traditionnels : « Les animaux qui font partie de notre nourriture traditionnelle nous connectent à l'eau, à la terre, à la source de notre vie, à Dieu » (p.137). C'est pourquoi le confinement des Autochtones dans des systèmes de réserve où ils ne pouvaient accéder à leur nourriture traditionnelle engendra des risques pour leur santé et leur sécurité alimentaire, en plus de s'attaquer au fondement même de leur mode de vie.

Le système des pensionnats et la militarisation de l'alimentation

L'une des politiques coloniales les plus agressives ayant eu un effet dévastateur sur la culture autochtone a été l'imposition des pensionnats indiens par le Canada (Joseph, 2018; Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015). Subventionnés par le gouvernement fédéral et administrés par l'Église, les pensionnats ont opéré de 1883 à 1996, dans un but infâme justifié par John A. MacDonal en 1883, devant la Chambre des communes :

Lorsque l'école est sur la réserve, l'enfant vit avec ses parents, qui sont des sauvages, et bien qu'il puisse apprendre à lire et à écrire, ses habitudes et sa façon de penser demeurent indiennes.

Il n'est qu'un sauvage qui peut lire et écrire. Il me semble clair, en tant que chef du Ministère, que les enfants indiens devraient être retirés, autant que possible, de l'influence parentale, et la seule façon de faire serait de les envoyer dans des écoles industrielles centrales de formation où ils pourraient acquérir les habitudes et façons de penser des hommes blancs. (Tel que cité dans la CVR, 2015)

La logique d'élimination du colonialisme de peuplement est donc invoquée pour justifier l'assimilation et la séparation forcée des enfants de leur famille, de leur langue et de leur milieu culturel pour qu'ils acquièrent des habiletés jugées convenables par le gouvernement colonisateur dans le cadre d'une institution colonisatrice règlementée (CVR, 2015). Le gouvernement colonisateur a donc cherché à affaiblir la culture autochtone et à valider son remplacement par des concepts colonisateurs d'un mode de vie plus civilisé. Bien que cela ait provoqué des atrocités en matière de droits humains (Mosby, 2017; CVR, 2015), le présent article se concentre plutôt sur la malnutrition dans ces pensionnats en tant que caractéristique établie.

La nourriture, ou le manque de nourriture ont joué un rôle considérable dans le système des pensionnats. Selon les survivants, la faim était un état permanent (Mosby, 2017). Un apport calorique insuffisant, peu de légumes et de fruits frais, peu de protéines et de matières grasses constituaient le régime alimentaire des pensionnats (Mosby, 2017). Mosby (2017) a démontré que ces insuffisances dans le régime alimentaire et la malnutrition qui en découlait contribuaient au risque élevé d'obésité et de maladies chroniques chez les populations autochtones d'aujourd'hui. De plus, la malnutrition est reconnue comme l'un des principaux facteurs de risque de contracter la tuberculose, une maladie responsable d'un peu moins de la moitié des décès des élèves dans les pensionnats (Schwenk & Maccallan, 2000; CVR, 2015). Malgré cela,

Le gouvernement fédéral a délibérément choisi de ne pas verser suffisamment de fonds aux pensionnats pour veiller à ce que les cuisines et les salles à manger soient adéquatement équipées, à ce que les cuisiniers aient la formation adéquate et, plus

important encore, que de la nourriture de bonne qualité soit achetée en bonne quantité pour répondre aux besoins d'enfants en pleine croissance (Rapport final de la CVR, Volume 1, p. 331).

Cette décision a laissé des milliers d'enfants autochtones vulnérables à la maladie. (TRC 2015, p.92)

Les résultats de l'inaction du gouvernement quant à la malnutrition et au déclin de la santé et de la survie chez les élèves des pensionnats autochtones pourraient avoir contribué à ce que Kelm (1998) appelle la prophétie autoréalisatrice, laquelle visait à justifier la façon dont le gouvernement traitait les peuples autochtones en donnant l'impression que ces derniers étaient en voie d'extinction. Les taux élevés de diabète, d'obésité et de maladie comme la tuberculose chez les populations autochtones pourraient être interprétés, à tort, comme étant une prédisposition à la maladie en raison de la race, et non une conséquence de la politique coloniale pour valider l'assimilation soutenue par le gouvernement. De ce point de vue, l'alimentation dans sa forme nutritionnelle la plus inadéquate a contribué à la logique d'élimination du colonialisme de peuplement en affaiblissant lourdement la santé des Autochtones forcés de fréquenter les pensionnats dans le but de réfréner l'élan d'une possible résistance contre les systèmes d'assimilation colonisateurs.

En outre, la nourriture dans les pensionnats était directement utilisée comme une arme pour détacher les élèves de l'importance culturelle autochtone de leur nourriture traditionnelle. La plupart du temps, on servait du gruau au déjeuner, du pain sec et de la soupe au dîner et du pain sec avec des pommes de terre, du jambon et un petit pain au souper (Mosby, 2017). La qualité de ces aliments laissait souvent à désirer. En plus d'être inappropriés quant à un apport suffisant en nutriments, les aliments servis dans les pensionnats présentaient des inadéquations au point de vue d'une dimension culturelle, car ils n'avaient aucun rapport avec les aliments traditionnels auxquels les enfants étaient habitués. De plus, Watt-Cloutier (2015) affirme que pour les élèves loin de chez eux, le fait de ne pas pouvoir manger ces aliments traditionnels avait été des plus pénibles parce qu'ils

étaient séparés d'un régime alimentaire qui les « nourrissaient non seulement physiquement, mais aussi spirituellement » (p.137).

C'est en comprenant dans quelle mesure les aliments traditionnels sont au centre du mode de vie autochtone que se révèle la véritable gravité de l'utilisation de l'alimentation dans les pensionnats comme arme d'assimilation. De ce fait, la malnutrition a engendré d'importants déclin en matière de santé dont plusieurs générations ont subi, et subissent toujours les conséquences, notamment une piètre santé physique, mais également une santé culturelle et un bien-être médiocres.

Les répercussions du système des pensionnats sur la relation des Autochtones avec l'alimentation n'ont pas été uniquement physiques et temporaires. En effet, après avoir vécu sous les politiques assimilatrices strictes en vigueur dans les pensionnats, les survivants de retour dans leur communauté ont dû faire face à l'incapacité de réajuster leur vie à celle de la réserve (CVR, 2015). Séparés de leur communauté durant l'enfance, ils n'avaient aucun contexte pour transmettre les connaissances intergénérationnelles liées aux activités fondamentales de subsistance comme la pêche, la chasse et la trappe (CVR, 2015). Cela a engendré d'importantes lacunes dans les connaissances traditionnelles, lacunes qui se sont répercutées sur les générations suivantes et qui ont étouffé la connexion des Autochtones à la terre, brisé la cohésion sociale et accentué leur dépendance aux systèmes alimentaires colonisateurs (Leblanc & Burnett, 2017). En examinant la logique d'élimination du colonialisme de peuplement, on peut observer dans quelle mesure les pensionnats ont contribué à rompre les liens culturels des Autochtones à la terre et à leurs systèmes d'alimentation traditionnels dans le but de justifier la revendication de leurs territoires par le gouvernement colonisateur.

En définitive, il semble que le lien entre le déclin de la souveraineté autochtone et l'utilisation coloniale de l'alimentation en tant qu'arme d'assimilation soit une tendance majeure. L'alimentation et la récupération des systèmes alimentaires autochtones par les peuples autochtones pourraient être une façon tangible de réparer cette injustice.

La souveraineté alimentaire

La souveraineté repose sur le droit des nations et des peuples de contrôler leurs systèmes alimentaires et de déterminer leurs propres besoins alimentaires. Lors du Sommet mondial de l'alimentation en 1996, le mouvement La Via Campesina a introduit la notion de souveraineté alimentaire dans la rhétorique de l'alimentation globale en tant qu'outil pour encadrer les demandes d'un important changement dans le système alimentaire et fournir un cadre de développement rural alternatif (Clapp, 2016). Née du désir des agriculteurs paysans de réduire leur dépendance à ce qu'ils perçoivent comme des marchés agricoles internationaux inéquitables, la souveraineté alimentaire est définie comme « le droit des peuples à une alimentation saine et culturellement appropriée produite selon des méthodes écologiquement fiables et durables, et le droit des peuples de définir leurs propres systèmes agricole et alimentaire » (La Via Campesina). Selon une déclaration produite lors du Forum mondial de Nyéléni, la souveraineté alimentaire met l'accent sur la nourriture pour les gens, valorise les fournisseurs d'aliments, localise les systèmes alimentaires, appuie le contrôle sur le plan local, renforce les connaissances et les compétences et collabore avec la nature (Projet de politique alimentaire populaire, 2011, tel que cité dans Desmarais, 2015, p.157). De plus, au Canada, une dimension spirituelle a été ajoutée à l'alimentation (Desmarais & Wittman, 2014; Desmarais, 2015; PPAP 2011). La souveraineté alimentaire enrichit, approfondit et élargit les dimensions de l'alimentation en reconnaissant sa valeur culturelle, sociale, spirituelle, nutritionnelle et politique et en rejetant sa marchandisation (Leblanc & Burnett, 2017; PPAP, 2011). Bien que critiquée pour son manque de précision, la nature changeante de la souveraineté alimentaire « favorise un régime alimentaire local, flexible et inclusif qui place les producteurs, distributeurs et consommateurs d'aliments au cœur des décisions liées aux systèmes et aux politiques alimentaires » (Coxall, 2014, p. 514)

Souveraineté alimentaire autochtone

Pour comprendre les possibilités de la souveraineté alimentaire autochtone en tant que mouvement de décolonisation, il faut explorer les

adéquations entre les éléments essentiels de la souveraineté alimentaire et les valeurs, les croyances et le contexte historique des peuples autochtones. Morrison (2011) note que dans l'ensemble, ceux-ci ont une vision du monde, des croyances et des valeurs similaires quant à leur relation avec la terre et les systèmes alimentaires. Cela inclut l'écophilosophie autochtone. Comme telle, la souveraineté alimentaire autochtone promeut les systèmes alimentaires en accord avec cette philosophie. Également, le contexte historique de la perte des pouvoirs autochtones sur les systèmes alimentaires traditionnels soutient l'adoption de la souveraineté alimentaire pour réparer l'injustice du passé.

L'écophilosophie autochtone est une éthique de la terre qui se révèle dans la connexion des Autochtones avec la terre et dans la reconnaissance du rôle de l'environnement dans le façonnement de leurs cultures et systèmes alimentaires (Morrison, 2011). La terre n'est pas quelque chose que les êtres humains peuvent manœuvrer ou gérer; c'est plutôt le comportement humain à l'égard de la terre qui peut être géré. Il peut s'agir d'une relation de respect et de réciprocité où la terre est intrinsèquement valorisée et où l'alimentation traditionnelle est l'expression de cette connexion intime et spirituelle (Mundel, 2008). Watt-Cloutier (2015) décrit comment l'alimentation opère comme une association spirituelle avec la terre, tandis que la préparation des aliments traditionnels lie son peuple à ses ancêtres, à leurs familles et à leurs communautés, telle une source de vie. Ainsi, la terre et les aliments sont sacrés et constituent un élément essentiel dans le mouvement de la souveraineté alimentaire canadien lequel rejette la marchandisation de l'alimentation (Morrison, 2011).

L'écophilosophie autochtone a également des points communs avec l'éthique de la terre d'Aldo Leopold (1949) où le bien-être des gens et la terre s'imbriquent et sont tout autant valorisés et respectés de façon à susciter le besoin de systèmes alimentaires viables et écologiques comme modes de survie permanente. La notion de viabilité pour assurer la capacité des générations futures de répondre à leurs propres besoins est conforme au principe autochtone des sept générations (Nutton & Fast, 2015) selon lequel les décisions doivent être prises en

tenant compte des sept générations à venir. La croyance autochtone et l'écophilosophie entourant les systèmes alimentaires viables sont donc reconnues dans la souveraineté alimentaire.

Par ailleurs, les éléments de la souveraineté alimentaire politiquement mobilisateurs et qui exigent de profonds changements dans les systèmes alimentaires actuels afin de responsabiliser les gens, valoriser les fournisseurs d'aliments, localiser les systèmes alimentaires, instaurer le contrôle à l'échelon local, et renforcer les connaissances et les compétences (Projet de politique alimentaire populaire, 2011), sont très compatibles avec les peuples autochtones et la revendication de leurs systèmes alimentaires alors que la souveraineté alimentaire autochtone responsabilise directement les peuples autochtones en tant qu'exploitants agricoles et cherche à reconnecter les communautés aux systèmes alimentaires traditionnels locaux. Le contrôle est placé à l'échelon local en raison du refus de mettre au point une définition universelle de la souveraineté alimentaire autochtone en respect avec les caractéristiques culturelles uniques et les droits et pouvoirs souverains des divers peuples autochtones de définir eux-mêmes ce que signifie la souveraineté alimentaire autochtone pour leur propre nation (Morrison, 2011). Les peuples autochtones ne sont pas assujettis à une définition préétablie et rigoureuse de la souveraineté alimentaire, mais ils sont plutôt capables de la concevoir eux-mêmes et d'y insuffler leurs croyances et valeurs culturelles. De plus, Morrison (2011) décrit la souveraineté alimentaire autochtone comme un modèle d'apprentissage social qui reconnecte les peuples autochtones avec les connaissances et valeurs traditionnelles perdues à cause du traumatisme colonial. La souveraineté alimentaire autochtone, en tant que telle, favorise le rétablissement des systèmes alimentaires traditionnels ancrés dans l'apprentissage social et la transmission des connaissances traditionnelles.

Renouveau grâce à la souveraineté alimentaire autochtone

Comparativement au reste du Canada, les peuples autochtones souffrent toujours d'insécurité alimentaire de façon disproportionnée sous un gouvernement colonisateur. En 2014, 33 % des ménages autochtones établis dans une réserve vivaient dans l'insécurité alimentaire – soit

un taux trois fois plus élevé que la moyenne nationale (Desmarais & Wittman, 2014). Les perturbations dans les systèmes alimentaires autochtones traditionnels causées par le colonialisme sont responsables du déclin des connaissances et de l'utilisation des aliments traditionnels chez les jeunes Autochtones ainsi que de leur dépendance accrue à des denrées hors de prix offertes dans des communautés éloignées (Desmarais & Wittman, 2014). Bien que le colonialisme soit souvent interprété comme une chose du passé, la réalité est qu'il reste imprégné dans la vie des Autochtones. En analysant la logique d'élimination du colonialisme de peuplement (Wolfe 2012), selon laquelle l'accès au territoire est d'une importance capitale et qu'afin d'obtenir cet accès il est nécessaire de dissoudre les sociétés autochtones pour prendre le contrôle des terres, il est clair que le colonialisme persiste. Dans un passé récent, des communautés autochtones ont eu gain de cause en faisant valoir les droits ancestraux et les droits issus de traités existants concernant les terres et les droits autochtones (R. v. Sparrow, 1990; Tsilhqot'in Nation v. British Columbia, 2014). Cette tension non apaisée entre l'indigénéité et les modes de production du colonialisme de peuplement est le signe d'un échec dans le projet de colonisation et d'assimilation qui sert à promouvoir sa continuation, puisque la société coloniale veut finir ce qu'elle a commencé. La souveraineté se fonde sur des politiques développées dans le cadre des luttes incessantes contre la colonisation et l'exploitation (Grey & Patel, 2015).

Conclusion

Dans cet article, nous avons examiné les possibilités de la souveraineté alimentaire en tant que mouvement de décolonisation au sein des communautés autochtones. En nous appuyant sur la logique d'élimination du colonialisme de peuplement (Wolfe, 2012), nous avons d'abord analysé de façon critique les conséquences de la politique coloniale sur les peuples autochtones et leurs systèmes alimentaires traditionnels relativement à l'utilisation de la nourriture comme outil d'assimilation. Des tendances générales sont ressorties de l'utilisation de l'alimentation sous le régime colonial comme outil d'assimilation et de la souveraineté alimentaire autochtone en tant que mouvement. L'alimentation a été utilisée comme méthode de contrôle

et de coercition dans la mise en pratique du traité à la suite d'une forte diminution de la principale source de nourriture des Autochtones due à la chasse excessive, d'où une dépendance aux rations alimentaires distribuées par le gouvernement colonial. Également, la promotion par les colonisateurs de l'agriculture en tant que meilleure façon d'utiliser les terres a contribué au confinement des peuples autochtones dans des réserves sur des terres limitées où ces derniers pouvaient difficilement mener des activités de subsistance et soutenir des systèmes alimentaires traditionnels dérégulés. Les pensionnats ont réussi à anéantir les éléments culturellement fondamentaux aux modes de vie autochtones surtout en ce qui a trait au respect de la nourriture traditionnelle et des systèmes alimentaires. Le lien étroit entre le déclin de la souveraineté autochtone et l'utilisation coloniale de l'alimentation comme outil d'assimilation a été présenté comme point central des contrecoups de la politique coloniale sur l'alimentation. Dans un effort de réconciliation, l'alimentation et la récupération par les Autochtones de leurs systèmes alimentaires ont été reconnues en tant que mouvement de décolonisation concret pour la souveraineté autochtone. La souveraineté alimentaire autochtone s'est révélée compatible avec différentes valeurs et croyances autochtones et aussi comme possible outil de décolonisation compte tenu du contexte historique, culturel et social de l'alimentation dans les communautés autochtones. La souveraineté alimentaire autochtone vise à redonner le contrôle des systèmes alimentaires aux communautés autochtones. Cela peut fournir une importante plateforme où aborder les effets coloniaux, réfuter les logiques coloniales et promouvoir l'autodétermination des Autochtones comme faisant partie intégrante de leur culture et de leur alimentation.

*En mille quatorze cent quatre-vingt-douze
Colomb navigua sur l'océan bleu,
C'était courageux de sa part...
Mais les terres étaient déjà habitées²*

(Institut Latin American & Iberian, Université du Nouveau-Mexique, non daté)

Biographies

Chelsea Major est étudiante à la maîtrise au Département de géographie, environnement et géomatique de l'Université Guelph. Elle s'intéresse à l'écologie politique des systèmes agroalimentaires au Canada, en particulier dans un contexte postcolonial. Son mémoire analyse l'importance socioculturelle et économique des baies sauvages à Terre-Neuve.

Dre. Sheri Longboat est professeure à l'École de conception environnementale et développement rural à l'Université Guelph et Mohawk Haudenosanne de la Confédération des Six Nations de la rivière Grand. Elle travaille depuis plus de 20 ans avec et au sein des communautés des Premières nations de l'Ontario. Ses recherches portent sur l'interface entre les institutions autochtones et occidentales et l'autodétermination de ces communautés, notamment au niveau de leur souveraineté alimentaire, sécurité hydraulique et leur durabilité.

Références

Alfred, G. T. (2009). *Colonialism and State Dependency*. *Journal of Aboriginal Health*, 1, 42–60. Consulté sur http://www.naho.ca/jah/english/jah05_02/V5_12_Colonialism_02.pdf.

Burnett, K., Hay, T., & Chambers, L. (2016). *Settler Colonialism, Indigenous Peoples and Food: Federal Indian policies and nutrition programs in the Canadian North since 1943*. *Journal of Colonialism and Colonial History*, 12(2). <https://doi:10.1353/cch.2016.0030>

Carter, S. (1990). *Lost harvests: Prairie Indian reserve farmers and government policy*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Chaietz, A., & Jagger, P. (2014). *40 Years of dialogue on food sovereignty: A review and a look ahead*. *Global Food Security*, 3(2), 85–91. <https://doi.org/10.1016/j.gfs.2014.04.002>

Clapp, J. (2016). *Food*. Cambridge, England: Polity Press

- Daschuk, J. W. (2014). *Clearing the Plains*. Regina: University of Regina Press.
- Desmarais, A. (2015). *The gift of food sovereignty*. *Canadian Food Studies / La Revue Canadienne Des Études Sur l'alimentation*, 2(2), 154. <https://doi.org/10.15353/cfs-rcea.v2i2.115>
- Desmarais, A. A., & Wittman, H. (2014). *Farmers, foodies and First Nations: getting to food sovereignty in Canada*. *Journal of Peasant Studies*, 41(6), 1153–1173. <https://doi.org/10.1080/03066150.2013.876623>
- Dobyns, Henry. (1966). *An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate*. *Current Anthropology*, 7(4), 395-416. Consulté sur <http://www.jstor.org/subzero.lib.uoguelph.ca/stable/2740306>
- Government of Canada. (2019). *Canada's food guide*. Consulté sur <https://food-guide.canada.ca/en/>
- Grey, S., & Patel, R. (2015). *Food sovereignty as decolonization: some contributions from Indigenous movements to food system and development politics*. *Agriculture and Human Values*, 32(3), 431–444. <https://doi.org/10.1007/s10460-014-9548-9>
- Joseph, B. (2018). *21 Things You May Not Know About the Indian Act*. Port Coquitlam: Indigenous Relations Press.
- Kelm, M.-E. (1998). *Colonizing bodies: Aboriginal health and healing in British Columbia, 1900-50*. Vancouver, BC: UBC Press.
- Kepkiewicz, L., & Rotz, S. (2018). *Settler colonialism and the (im) possibilities of a national food policy*. *Canadian Food Studies / La Revue Canadienne Des Études Sur l'alimentation*, 5(3), 248–258. <https://doi.org/10.15353/cfs-rcea.v5i3.275>
- Kuhnlein, H., Receveur, O., & Chan, L. (2001). *Traditional food systems research with Canadian Indigenous Peoples*. *International Journal of Circumpolar Health*, 60(2), 112-122.
- Latin American & Iberian Institute, University of New Mexico. (n.d.). *The*

Song “1492”: Discussion and Analysis of Lyrics. Consulté sur c/infok-12-educators/assets/documents/exploration-and-conquest-in-the-americas/the-song-1492.pdf

Leblanc, J., & Burnett, K. (2017). *What Happened to Indigenous Food Sovereignty in Northern Ontario?* In M. A. Robideaux & C. W. Mason (Eds.), *A Land Not Forgotten: Indigenous Food Security & Land-Based Practices in Northern Ontario* (pp. 16–33). Winnipeg: University of Manitoba Press.

Leopold, Aldo. (1949). *A Sand County almanac, and sketches here and there*. New York: Oxford University Press.

Matties, Z. (2016). *Unsettling Settler Food Movements: Food Sovereignty and Decolonization in Canada*. *Cuizine*, 7(2). doi:10.7202/1038478ar

Morrison, D. (2011). *Indigenous Food Sovereignty*. In H. Wittman, A. A. Desmarais, & N. Wiebe (Eds.), *Food Sovereignty in Canada: creating just and sustainable food systems* (pp. 97–113). Winnipeg & Black Point: Fernwood Publishing.

Mosby, I., & Galloway, T. (2017). ‘The abiding condition was hunger’: assessing the long-term biological and health effects of malnutrition and hunger in Canada’s residential schools. *British Journal of Canadian Studies*, 30(2), 147–162. <https://doi.org/10.3828/bjcs.2017.9>

Mundel, E. (2008). *Story-gathering with the Urban Aboriginal Community Kitchen Garden Project (Master’s thesis)*. Consulté sur <https://circle.ubc.ca/handle/2429/2527>

Mundel, E., & Chapman, G. E. (2010). *A decolonizing approach to health promotion in Canada: The case of the Urban Aboriginal Community kitchen garden project*. *Health Promotion International*, 25(2), 166–173. <https://doi.org/10.1093/heapro/daq016>

Nutton, J., & Fast, E. (2015). *Historical trauma, substance use, and indigenous peoples: Seven generations of harm from a “big event.”* *Substance Use and Misuse*, 50(7), 839–847. <https://doi.org/10.3109/10826084.2015.1018755>

PFPP (People’s Food Policy Project). (2010). *First principles protocol for*

building cross-cultural relationships [online]. Consulté sur: foodsecurecanada.org/sites/foodsecurecanada.org/files/First_Principles_July_2010.pdf

Power, E. M. (2008). *Conceptualizing food security for aboriginal people in Canada. Canadian Journal of Public Health, 99(2), 95–97. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2007.09.002>*

Rose, G. (1997). *Situating knowledges: Positionality, reflexivities and other tactics. Progress in Human Geography, 21(3), 305–320. <https://doi.org/10.1191/030913297673302122>*

Rotz, S. (2017). *‘They took our beads, it was a fair trade, get over it’: Settler colonial logics, racial hierarchies and material dominance in Canadian agriculture. Geoforum, 82(February), 158–169. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2017.04.010>*

R. v. Sparrow, [1990] 1 S.C.R. 1075

Tsilhqot’in Nation v. British Columbia, 2014 SCC 44, [2014] 2 S.C.R. 256

Schwenk, A., & Macallan, D. C. (2000). *Tuberculosis, malnutrition and wasting. Current Opinion in Clinical Nutrition and Metabolic Care, 3(4), 285–291. <https://doi.org/10.1097/00075197-2000T07000-00008>*

Smits, D. D. (1994). *The frontier army and the destruction of the buffalo: 1865–1883. The Western Historical Quarterly, 25(3), 312–338. <https://doi.org/10.2307/971110>.*

Truth and Reconciliation Commission. (2015). Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Consulté sur <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=890>.

Watt-Cloutier, S. (2015). The Right to Be Cold. Toronto: Penguin Canada Books.

Wiebe, N., & Wipf, K. (2011). Nurturing Food Sovereignty in Canada. In H. Wittman, A. A. Desmarais, & N. Wiebe (Eds.), Food Sovereignty in Canada: creating just and sustainable food systems (pp. 1–19). Winnipeg: Fernwood Publishing.

Windfuhr, M., & Jonsén, J. (2005). *Food sovereignty: towards democracy in localized food systems. Practical Action Working Paper*. <https://doi.org/10.3362/9781780441160>

Wittman, H. (2015). *From protest to policy: The challenges of institutionalizing food sovereignty*. *Canadian Food Studies / La Revue Canadienne Des Études Sur l'alimentation*, 2(2), 174. <https://doi.org/10.15353/cfs-rcea.v2i2.99>

Wolfe, P. (2012). *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*. *Settler Colonial Studies*, 2(1), 226–252. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648834>

Épistémologies du Sud, pensées et féminismes décoloniaux latino-américains

Par **Danielle Coenga-Oliveira**

Les épistémologies du Sud font référence à un ensemble d'interventions épistémologiques qui dénoncent la suppression de multiples savoirs propres aux peuples et aux nations colonisés. Ces épistémologies mettent en valeur les savoirs qui résistent à la disparition et défendent les dialogues horizontaux, non hiérarchisés, entre les différentes formes de connaissances (Santos et Menezes, 2009). Elles sous-tendent l'existence d'une pluralité de modes de connaissance et de savoirs au-delà de la connaissance scientifique et donc l'idée de la diversité épistémologique dans le monde. Cela implique de renoncer aux épistémologies générales et aux modes de représentations des connaissances comme universelles et indépendantes des contextes dans lesquels elles ont été produites (Santos, 2009a).

Dans ce contexte, penser aux épistémologies du Sud signifie apprendre à partir des expériences multiples et diversifiées du Sud, mais aussi à partir des expériences qui échappent à la pensée occidentale pour ainsi mettre en lumière la pluralité des connaissances hétérogènes. Il devient alors possible de partir des épistémologies du Sud pour appréhender les différentes réalités qu'impliquent les relations entre personnes et groupes sociaux et, par le fait même, comprendre les rapports des pouvoirs qui les soutiennent.

En tant que composantes des épistémologies du Sud, les pensées et les théories décoloniales nous proposent une remise en question majeure des savoirs hégémoniques et de la production de connaissances scientifiques. Cet article offre un survol des écrits latino-américains afin de mettre en relief les propositions des autrices, auteurs et féministes décoloniaux.

Les pensées décoloniales et la contestation des savoirs hégémoniques

Santos (2009a, 2009b) affirme que la distance entre les différentes manières de produire de la connaissance a créé une pensée abyssale – où l'hégémonie des savoirs scientifiques a comme conséquence l'invisibilité d'autres formes de connaissances, dont les savoirs populaires. Le savoir scientifique, étant considéré comme la seule source de vérité, ignore les connaissances, les expériences et les réalités qui ne sont pas dans son champ de vision.

En accord avec les critiques de la science moderne occidentale et la production de connaissances universelles, les théories décoloniales cherchent à examiner le processus et les mécanismes de mise en place de la pensée occidentale en tant que régime de vérité. L'idée d'épistémologies du Sud et de la pensée décoloniale ont pour points de départ le refus des connaissances hégémoniques euroaméricanocentrées et la quête de stratégies menant à l'action. En acceptant le principe de docte ignorance, il devient possible de prendre conscience d'une série de savoirs qui existent en dehors de notre zone de connaissance et ainsi reconnaître l'impossibilité de concevoir des épistémologies générales et des vérités universelles. Il s'agit de produire des connaissances à partir d'épistémologies diverses et dirigées vers des actions pratiques pour des changements politiques et sociaux.

D'emblée, il importe de souligner que si le décolonial est fréquemment considéré comme synonyme de postcolonial, Grosfoguel (2009), Maldonado-Torres (2009), Mignolo et Tlostanova (2009) et Dussel (2009) ont souligné leurs différences. Ils affirment que même si les théories postcoloniales ont réussi à remettre en question la production de vérités et de savoirs universels par la science moderne, elles n'ont pas pris conscience de l'exercice de la colonialité et ont laissé à l'écart les critiques et les savoirs issus des traditions intellectuelles non-occidentales. Pour paraphraser Grosfoguel, le postcolonialisme serait un exemple d'une critique eurocentrique de l'eurocentrisme. Citant Castro-Gomes et Grosfoguel (2007), Verchuur (2015, p. 59) souligne que la perspective décoloniale défend une analyse du capitalisme global à partir de la prise en compte des «discours raciaux et de genres qui

organisent la population dans une division internationale du travail». Le projet politique décolonial est donc de décoloniser l'épistémologie occidentale moderne pour qu'il soit possible d'avoir accès au côté subalterne de la différence coloniale, c'est-à-dire, aux savoirs des groupes minoritaires qui ont été historiquement délégitimés et rendu invisibles (Grosfoguel, 2009).

La pensée décoloniale remet ainsi en question l'histoire linéaire racontée par la science moderne qui conserve l'Europe, en tant que centre du capitalisme, comme référence et modèle pour penser le monde (Quijano, 2009). Comme l'affirme Mignolo et Tlostanova (2009), il s'agit d'un privilège épistémique où l'observateur transforme le reste du monde en objet d'observation. C'est là où le projet décolonial vise à intervenir en refusant la construction eurocentrée de la modernité. Ce projet exige une perspective historique qui combine l'analyse de l'espace et du temps qui soit capable de prendre en compte le spectre complet de l'histoire humaine (Dussel, 2009). Cela signifie de remettre en cause le racisme épistémique qui propose un universalisme abstrait et donc de décoloniser l'épistémologie hégémonique occidentale (Maldonado-Torres, 2009). Cette décolonisation se concrétise par la prise en considération des différentes cosmologies, des savoirs «des penseurs et des penseuses du Sud global qui élaborent leurs idées avec et à partir de leurs corps et de leurs positions ethniquement, racialement et sexuellement subalternes» (Grosfoguel, 2009, p. 7590).

Mignolo et Tlostanova (2009) proposent qu'un tournant épistémique décolonial soit fait à partir de l'utilisation de la géo-corpo-politique de la connaissance comme outil de décolonisation de l'être et de la connaissance. Suivant la même ligne de pensée, Grosfoguel (2009) postule la corpo-politique de la connaissance qui vise à opposer la production scientifique moderne basée sur une égopolitique de la connaissance qui occulte le sujet énonciateur et sa localisation épistémique, ethnique, sexuelle et de genre. Ce qui mène alors à une production de savoirs prétendument objectifs et universels, qui cachent les structures de pouvoirs-savoirs coloniaux qui les sous-tendent.

De cette façon, la pensée décoloniale peut alors être appréhendée comme une réponse critique aux fondamentalismes qui tiennent pour acquis qu'une seule tradition épistémique est capable de découvrir des vérités universelles. Les propositions décoloniales visent à construire une pensée plus large que celles des canons occidentaux. Pour Grosfoguel (2009), cela ne devient possible que par le dialogue critique entre les divers projets politiques, épistémiques et éthiques qui considèrent un monde pluriversel (en opposition à un monde universel). Dès lors, il est important de parler de la critique décoloniale de la modernité et d'épistémicide.

Pour s'établir, le projet décolonial part d'une critique structurelle de la construction de la pensée moderne. Les analyses de la modernité présentées par les auteurs décoloniaux sont surtout complémentaires. Maldonado-Torres (2009) considère que la pensée moderne occidentale s'est construite avec la colonisation du temps et de l'occultation de l'espace dans l'analyse de l'histoire. Partant d'une conception de l'histoire linéaire et ascendante, les connaissances produites par cette pensée nient les expériences autres que celles de l'Europe — en imposant les savoirs et la culture du « Vieux monde » comme indispensables au développement du monde. Comme Mignolo et Tlostanova (2009) et Dussel (2009) le soulignent, l'imposition de la pensée moderne et de la culture européenne, qui considèrent les Autres (peuples, cultures et savoirs) comme inférieurs, a agi et continue à soutenir des exploitations et des oppressions qui visent la construction d'une pensée universelle et donc l'effacement des différences et des savoirs considérés comme subalternes.

Cette pensée va de pair avec le concept d'épistémicide de Boaventura de Sousa Santos, amené dans le débat par la féministe noire brésilienne, Sueli Carneiro (2005). L'épistémicide correspond à la subordination, à la dévalorisation et à la marginalisation des savoirs subalternes, de la rationalité et de la culture des peuples colonisés. Pour Carneiro (2005, p. 97), l'épistémicide traduit « un processus persistant de production de l'indigence culturelle à travers la négation de l'accès à l'éducation, différents mécanismes d'exclusion des personnes noires comme porteuses et productrices de connaissance » et les dégâts causés par les discriminations successives dont ces personnes ont été victimes.

Au sein des populations colonisées, l'épistémicide agit conjointement avec l'idéologie du blanchissement, ce qui permet de «reproduire et de perpétuer la croyance que les classifications et les valeurs de la culture occidentale blanche sont les seules vraies et universelles» (Gonzalez, 1988a, p. 6).

Héritage d'une histoire d'esclavage, de colonisation et d'assimilation de la culture et de valeurs venus d'ailleurs, l'épistémicide et l'idéologie du blanchissement ont eu des conséquences encore plus graves sur la population noire surtout quand ces processus se déployaient dans un contexte de supposée démocratie raciale. Cela se réfère à la notion selon laquelle il n'existe pas de racisme dans les sociétés marquées par le métissage de leur population, comme le précise Kabengele Munanga (2009). Selon l'auteur, ce processus de construction d'une identité nationale multiethnique est, en fait, le résultat d'un mouvement antidémocratique et violent d'unification politique à travers la suppression des identités ethniques. C'est de cette manière qu'un appel à l'argument de démocratie raciale est une forme très efficace pour dissimuler l'existence des préjugés raciaux dans le continent latino-américain, mais aussi ailleurs (Nascimento, 2006). Pour Gonzalez (1988a), cette forme d'expression du racisme devient suffisamment sophistiquée pour maintenir les personnes noires et autochtones dans des conditions de subordonnées au sein même des classes les plus exploitées.

La critique de la modernité et la mise en relief du racisme épistémique, qui la soutient, se rejoignent dans la critique du capitalisme. Quijano (2009) affirme que la modernité, alliée à la colonialité, représente la base du pouvoir capitaliste. Selon l'auteur, la colonialité du pouvoir correspond à l'imposition d'une classification ethnique-raciale qui considère une population comme le modèle de pouvoir (différemment du colonialisme qui est, spécifiquement, une structure de domination et d'exploitation). Cette classification sociale agit sur les plans subjectifs et matériels de l'existence sociale quotidienne en déterminant les rôles sociaux des groupes et des personnes à partir d'une «distribution de pouvoir basée sur des rapports d'exploitation, de domination et de conflits entre la population d'une société et dans une histoire déterminée» (Quijano, 2009, p. 22). Ainsi, pour Quijano, le pouvoir est structuré par

des rapports de domination, d'exploitation et de conflit entre des acteurs sociaux qui se disputent le contrôle des quatre aspects fondamentaux de l'existence humaine : le sexe, le travail, l'autorité collective et la subjectivité/intersubjectivité et leurs ressources et produits (voir Quijano, 2008, p. 78). Ainsi, la pensée moderne eurocentrée produit et naturalise l'Europe comme centre du pouvoir et le modèle selon lequel les autres expériences, savoirs et cultures seront analysés.

La naturalisation de la colonialité du pouvoir a permis l'installation d'une culture universelle basée sur la classification sociale et la racialisation des rapports de pouvoir (Quijano, 2009). Dans ce système, l'infériorisation des corps racialisés et des cultures non-occidentales apparaît comme une justification puissante de la domination et l'exploitation des personnes et groupes sociaux (Quijano, 2009; Dussel, 2009; Maldonado-Torres, 2009).

Des marges au centre : la construction des féminismes décoloniaux latino-américains

Si l'un des éléments de base des théories décoloniales est de construire des épistémologies du Sud basées sur les savoirs géo-corporellement situés, il est pertinent de souligner les contributions des féministes latino-américaines et non-occidentales pour penser les rapports de genre et de sexualité en dehors de la logique occidentale dominante.

Silvia Rivera Cusacanqui (2012) dénonce les productions académiques postcoloniales et décoloniales qui continuent à être dirigées par les élites intellectuelles et laissent aux marges les intellectuel.les autochtones. Selon Cusacanqui, la rhétorique décoloniale établie par cette élite intellectuelle occulte des privilèges culturels et politiques à partir desquels ces auteurs et autrices abordent les études subalternes — ce qui ne contribue pas au changement des rapports de savoir/pouvoir et donc ne mène pas à une pratique décolonisatrice. C'est dans ce contexte que l'autrice affirme que la pensée décoloniale doit être dirigée vers l'action et faire émerger les questions autochtones. Cette pensée doit chercher à promouvoir les droits de cette population en adoptant des analyses qui permettent de sortir des

stéréotypes qui « lui octroient un statut résiduel et la convertit de fait en une minorité, emprisonnée dans des stéréotypes indigénistes du bon sauvage gardien de la nature » (p. 52).

Cette critique des stéréotypes va de pair avec d'autres revendications de féministes non-occidentales. Chandra Mohanty (2003) et Laura Nader (2005), dénoncent les stéréotypes et l'image colonisée de la femme du Tiers Monde construite par la pensée hégémonique des féministes occidentales. En opposition aux femmes occidentales, la femme du Tiers Monde est conçue comme une victime de la violence, de la religion, du patriarcat et de la colonisation. Mohanty et Nader soulignent que cette opposition (entre les femmes du Tiers Monde et les femmes occidentales comme des groupes homogènes) cache des prétentions de supériorité et devient l'attention des dispositifs de contrôle du corps des femmes de partout dans le monde. Aussi, cette différence coloniale qui signale l'infériorité des femmes non-occidentales contribue à l'occultation de leur capacité d'action politique et historique et, ainsi, s'insère dans un nouveau modèle de colonisation des femmes du Sud.

La dénonciation d'un féminisme ethnocentrique et la revendication qui consiste à présenter une vision du monde géopolitiquement localisée est aussi faite par d'autres féministes autochtones. Celles-ci s'inspirent des cosmologies autochtones et de leurs spécificités pour construire un espace de résistance, Aída Hernandez affirme que les revendications abordées par les femmes autochtones cherchent « des relations plus justes entre les hommes et les femmes et se fondent sur des définitions de personnes singulières (personhood) qui transcendent l'individualisme occidental. Leur notion d'égalité implique une complémentarité entre les genres mais aussi entre les êtres humains et la nature » (2010, p. 540). Les différentes conceptions du monde sont aussi soulignées par Marisol de la Cadena (2010) comme une contribution de la pensée autochtone à la pensée occidentale. Le plurivers, soit l'existence de plusieurs réalités dans le monde, va aussi de pair avec la perspective décoloniale. Selon l'autrice, à partir des savoirs des peuples autochtones, la proposition pluriverselle permet de reconnaître que le monde ne se restreint pas à une seule formation socio-naturelle et d'interconnecter ces formations sans nécessairement les rendre équivalentes.

Pour finir, la proposition de la construction d'un féminisme décoloniale de María Lugones (2008) mérite d'être analysée. Selon l'autrice, la mise en place d'un féminisme décolonial ne sera possible qu'à partir de la sortie de l'analyse hétéronormative et patriarcale de la colonialité du pouvoir proposé par Quijano (2009). D'après Lugones, Quijano (2009) considère que la race est à la base de la domination coloniale. Il a établi la différence entre la race et le sexe en expliquant que le deuxième implique des différences biologiques contrairement au premier.

La proposition féministe de Lugones (2014) est donc de décoloniser la naturalisation des différences sexuelles – ce que signifie de penser le sexe comme un produit de la science moderne. Elle s'appuie sur l'idée que la différenciation sexuelle a été construite à partir de l'observation des tâches exécutées par chacun des sexes dans les sociétés colonisées en utilisant les lunettes coloniales – qui se basent sur une notion dichotomique du rôle des femmes et des hommes. Néanmoins, le binarisme selon lequel ces activités et les rôles sociaux ont été définis n'est pas originaire des sociétés analysées, il est plutôt le résultat du regard colonisateur porté sur ces populations. C'est dans ce contexte, que Lugones affirme que « l'hétérosexualité caractéristique de la construction moderne/coloniale des relations de genre est produite, construite mythologiquement. Mais l'hétérosexualité n'est pas biologisée seulement d'une manière fictionnelle, elle est rendue obligatoire et imprègne l'ensemble de la colonialité du genre » (Lugones, 2008, p. 11–12). C'est à partir de la possibilité de surmonter la colonialité du genre, c'est-à-dire, d'établir « une critique de l'oppression de genre racialisée, coloniale et capitaliste hétérosexualisée », qu'il devient possible de s'engager dans ce que Lugones (2014) nomme un féminisme décolonial.

Pour Lugones (2014), le projet féministe décolonial latino-américain vise à mettre les femmes et l'analyse de l'historicité de leurs oppressions au centre de la production des connaissances. C'est à partir d'une épistémologie géo-corpo-politiquement localisée que les féminismes décoloniaux résistent à l'effacement de la différence coloniale des analyses féministes et s'établissent comme un projet collectif et un partage d'expériences du Sud global.

Il est ici pertinent de souligner la contribution de Lélia Gonzalez et Sueli Carneiro, féministes noires brésiliennes, aux pensées féministes décoloniales. Lélia Gonzalez (1988a, 1988b), par exemple, appelle à un féminisme qui part de l'analyse de la formation historique afrocentrée des Amériques et qui valorise son améfricanité et cherche la solidarité entre les Américaines et les Américains. À travers la conception d'améfricanité, l'autrice défend la formation d'une identité qui met en évidence la présence de la population noire dans la construction culturelle du continent américain – c'est une façon de transposer les limites territoriales, idéologiques et linguistiques pour penser l'Amérique comme un ensemble. L'améfricanité est ainsi une autre façon de penser, de produire des connaissances, à partir de groupes subalternes, exclus, marginalisés. C'est donc un projet pour amener les femmes noires et autochtones de la marge au centre des actions et des analyses (Cardoso, 2014).

De façon générale, ces féministes défendent la valorisation de la connaissance subalterne et elles visent à l'élaboration de théories féministes qui communiquent plus étroitement avec les femmes noires, les lesbiennes, les pauvres et les autochtones et leurs expériences dans la lutte contre le racisme et le sexisme (Gonzalez, 1988b; Cardoso, 2014). Bref, comme Lugones (2008, 2014), Gonzalez (1988b) défend la construction d'un féminisme latino-américain qui mettrait en évidence le caractère multiracial et pluriculturel des sociétés de la région. Ce féminisme vise à intégrer les discussions sur les femmes d'Amérique latine et des Caraïbes et à répondre aux demandes des femmes qui travaillent aux marges pour construire des modèles alternatifs de société.

Aujourd'hui, les féminismes décoloniaux proposent une remise en question des savoirs hégémoniques et une valorisation des savoirs subalternes et des savoirs situés. Ils nous invitent à reconnaître les privilèges et les oppressions vécus qui peuvent alors servir d'outil contribuant à la décolonisation des savoirs et devenir ainsi un instrument de justice sociale.

Décoloniser : une pensée critique vers l'action

La proposition des théories décoloniales est épistémologique. Le projet décolonial vise à la construction d'une nouvelle structure pour penser simultanément les rapports sociaux, historiques, politiques et économiques. Les auteurs présentés plus haut s'entendent pour dire qu'il est nécessaire de localiser (socialement, historiquement et politiquement) les sujets producteurs de la connaissance avant de s'affranchir des fondements de la pensée universaliste. En ce sens, la proposition des autrices et auteurs décoloniaux est d'aller au-delà des perspectives eurocentrées et de se consacrer à la recherche et à l'introduction des idées produites à partir des expériences de la colonisation et de différentes subjectivités. Elle vise à établir une pensée non-dérivée des épistémologies occidentales, construite à partir des expériences sociales et de l'épistémologie du Sud.

Le projet décolonial consiste en la création d'une géopolitique décoloniale et non-raciste de la connaissance. C'est à partir de la mise en relief des savoirs subalternes, qu'il vise à comprendre les mécanismes qui permettent et créent des subordinations. Dès lors, il confère une importance centrale à la localisation géopolitique du sujet (Coenga-Oliveira et Anctil Avoine, 2018).

En résumé, le projet décolonial propose la conceptualisation d'une géo-corpo-politique de la connaissance qui cherche la négation et la contestation des savoirs universels. Il défend et il exige le respect de la diversité de projets historiques éthiques-épistémiques décoloniaux qui acceptent les particularités locales dans la lutte contre le capitalisme, la colonialité, le patriarcat et la modernité eurocentrée. C'est en faisant ressortir l'analyse du sujet de sa localisation épistémique, ethnique, sexuelle et de genre, que la pensée décoloniale propose la quête d'une pluriversalité anticapitaliste et radicale (Grosfoguel, 2009). Les propositions décoloniales constituent alors un important outil théorique et politique de la construction des connaissances.

Biographie

Danielle Coenga-Oliveira est candidate au doctorat en science politique et études féministes et boursière CRSH Joseph-Armand-Bombardier à l'Université du Québec à Montréal. Elle est titulaire d'une maîtrise en études internationales (Université de Montréal) et d'une maîtrise en psychologie sociale (Université de Brasilia).

Références

Cardoso, C. 2014. « *Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez* », *Estudos Feministas*, 22(3): 965-986.

Carneiro, S. 2005. « *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* », *Thèse de doctorat*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Coenga-Oliveira, D. et Anctil Avoine, P. 2019. « *La corpo-politique : les apports des féministes décoloniales latino-américaines* », *FéminÉtudes*, 22 : 104-115.

Cusicanqui, S. 2012. « *Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization* », *The South Atlantic Quarterly*, 111(1) : 95-109.

De la Cadena, M. 2010. « *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'* », *Cultural Anthropology*, 25(2) : 334-370.

Dussel, E. 2009. « *Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Gonzalez, L. 1988a. « *A categoria político-cultural de amefricanidade* », *Tempo Brasileiro*, 92/93 : 69-82.

Gonzalez, L. 1988b. « *Por um feminismo afro-latino-americano* », *Caderno de formação política do Círculo Palmarino*, 1 : 12-20.

Grosfoguel, R. 2009. « *Para descolonizar os estudos de Economia política e os Estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Hernández, A. 2010. « *The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America* », *Signs*, 35(3) : 539-545.

Lugones, M. 2008. « *Colonialidad y género* », *Tabula Rasa*, 9(2) : 73-101.

Lugones, M. 2014. « *Rumo a um feminismo descolonial* », *Estudos Feministas*, 22(3): 935-952.

Maldonado-Torres, N. 2009. « *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento : modernidade, império e colonialidade* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Mignolo, W. et Tlostanova, M. 2009. « *Habitar los dos lados de la frontera/ teorizar en el cuerpo de esa experiencia* », *Revista IXCHEL*, 1 : 1-22.

Mohanty, C. 2003. *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, London: Duke University Press.

Munanga, K. 2009. « *Mestissagem como símbolo da identidade brasileira* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Nader, L. 2005. « *Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes* », *Nouvelles questions féministes*, 25(1) : 12-24.

Nascimento, B. 2006. « *Nossa democracia racial* », dans *Alex Ratts (Dir.), Eu sou atlântica : sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, São Paulo : Instituto Kuanza.

Quijano, A. 2009. « *Colonialidade do poder e classificação social* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Santos, B., Menezes, M. 2009. « *Epistemologias do Sul* », Coimbra: Medina, 2009, 538 p. (Kindle Edition).

Santos, B. 2009a. « *Para além do pensamento abissal : das linhas globais a uma ecologia de saberes* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Santos, B. 2009b. « Um ocidente não-ocidentalista ? Filosofia à venda, douta ignorância e a aposta de Pascal », dans Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Verschuur, C. 2015. « Une histoire du développement au prisme du genre: perspectives féministes et décoloniales », dans C. Verschuur, I. Guérin, et H. Guétat-Bernard (Dir.), Sous le développement, le genre, Marseille : IRD Éditions.

Résistance cérémoniale sous complicité de la Cordillère des Andes

Par Chloé Sainte-Marie

C'est l'été dernier, à l'Isle-Verte, devant la grande souche « bois-de-dérive » servant d'építaphe à Gilles Carle, que j'ai senti une voix... la sienne... qui me disait : « Allez, allez, vas-y, le temps est venu de continuer ton travail. Pars, pars et regarde vers l'avant ».

C'est la première fois depuis le départ de Gilles qu'un voyage comme celui-ci m'est donné.

Conviée à participer à la grande rencontre annuelle de quatre jours du peuple mapuche sur les marges andines de la frontière Chili-Argentine, je suis allée à la poursuite de la relation innu-mapuche.

Dans le cadre d'un Cérémonial mapuche unique en Indo... Latino-Amérique, jamais n'aurais-je cru vivre si bel et si profond événement.

Et j'en sors à jamais marquée.

Durant quatre jours et cinq nuits, les tambours battent sans arrêt et une trentaine de chevaux – dont des sans-selles et des récemment-nés – cavalcadent en grands cercles autour du terrain en hémicycle où nous nous retrouvons rassemblés. Plus de deux cents participants venus de part et d'autre de la frontière Chili Argentine imposée par l'Empire.

Nous ? C'est-à-dire vingt-trois feux et donc vingt-trois familles élargies comptant de huit à douze membres. Puis une centaine de moutons et de cabris qui seront sacrifiés sur place et embrochés aux différents feux pour servir à tous de nutriments. Et aussi, un bœuf symbolisant la force et qui attendra au dernier jour le cérémonial de la despedida pour se voir ensuite libéré.

Nous ? Qui encore ? Les danseurs. Les araucanias, cousins des sequoias

qui peuvent avoir deux mille ans d'âge et plus, font partie du cérémonial, en tant qu'officiants ou observateurs millénaires.

Nous et qui d'autre ! Les chiens qui, eux, ne seront pas sacrifiés. Les condors au loin. La haute vallée et le cercle des montagnes... Et puis, les esprits. L'âme andine de l'espace dont on sent la présence à même son propre flux sanguin.

J'ai tout vu, tout senti, tout avalé mais une vie entière ne suffira pas à digérer pareil événement. Et je ne pourrai pas donner à voir, car nulle photographie n'était permise et aucun enregistrement n'était autorisé.

Ni même aucun écrit sur le champ.

Mais le mariage du végétal et de l'animal est si puissant, l'amitié de la terre si intense qu'on en reste saisi.

Grande, vaste la mémoire de l'oralité.
Mais aussi, tellement fragile...

Puerto Varas, Sud-Chili.

Biographie

Chanteuse, actrice et activiste québécoise, Chloé Sainte-Marie (née Marie-Aline Joyale, 1962-) se fait d'abord connaître, dès les années 1980, pour ses rôles au cinéma, avant d'entamer une carrière parallèle en musique folk contemporaine. Sur ses albums les plus encensés et écoutés, elle chante souvent les poètes québécois. En 2009 Chloé fait paraître un album en langue innuaimun, *Nitshisseniten e tshissenitamin* (Je sais que tu sais). Par ailleurs, elle est reconnue comme muse et aidante de son conjoint, le cinéaste Gilles Carle, atteint de la maladie de Parkinson. Sous l'égide de Chloé, la première Maison Gilles-Carle, ayant pour mission d'accueillir les personnes en perte d'autonomie, ouvre ses portes en 2012.

Comment faites-vous : De la décolonisation de l'action ?

Par **Carine Nassif-Gouin**

« Décolonisons tout ! »
Marie Brodeur Gélinas

« Décolonisons le raffinement »
Édouard Duval-Carrié

Introduction

Dans certains milieux, comme celui de la coopération et de la solidarité internationales, il est courant d'entendre parler de décolonisation. *A priori*, cela peut étonner, puisqu'on peut croire que celle-ci est terminée. Or, la décolonisation n'est pas qu'un processus d'indépendance territoriale. En prenant conscience qu'elle ne s'achève pas avec la signature d'engagements juridiques, nous pouvons nous interroger sur ses différentes formes.

À l'issue de cette réflexion, plusieurs auteurs·trices ont réussi à cerner ce que l'on nomme une décolonisation de l'esprit (Ngugi wa Thiong'o, 1986) et une décolonisation des savoirs (Gudynas, 2011, cité par Paul Cliche, 2017). Ces ouvrages font mention de la décolonisation comme étant un processus d'émancipation pour « affranchir ou s'affranchir d'une autorité, de servitudes ou de préjugés » (dictionnaire Le Petit Robert). La décolonisation de l'esprit se définit alors comme étant un processus concerté de libération d'une tutelle qui permet, par le fait même, de déconstruire de nombreux mimétismes perpétuant des stéréotypes, des clichés, des erreurs de jugement, des biais, ou facilitant la caricature dénigrante d'un individu ou d'un groupe. Le fait d'en prendre conscience ne suffit pas à changer de comportements ou encore

à déployer des actions pour contrer ces manifestations blessantes et erronées. Il faut aussi que la décolonisation de l'esprit s'incarne dans et par des actions concrètes.

Cette démarche critique de pensée nous interroge aujourd'hui sur ce que nous pourrions appeler la décolonisation de l'action, laquelle prend notamment la forme de la décolonisation des langues, des arts ou encore des sciences (Seloua Luste Boulbina, 2018). Le processus épistémique de la décolonisation se déclinant dans plusieurs milieux, nous nous attarderons principalement sur celui de la coopération et de la solidarité internationales.

Ainsi, nous nous interrogerons sur les différentes formes de décolonisation en dressant un portrait succinct de ce que la documentation et certaines pratiques ont réussi à développer autour de ce concept. Pour ce faire, nous approfondirons trois dimensions sous-jacentes à la décolonisation de l'action. Dans un premier temps, nous nous questionnerons sur le lien entre la décolonisation de l'esprit et la décolonisation de l'action. Ensuite, nous présenterons quelques expériences inspirantes de décolonisation de l'action, résultante d'une décolonisation de l'esprit. Enfin, à la lumière de quelques manifestations de décolonisation de l'action, qui illustrent comment déconstruire les savoirs et les pratiques, nous tenterons de dégager les étapes d'une mise en œuvre de la décolonisation de l'action. Pour que la décolonisation de l'esprit s'incarne par et dans des actions concrètes, il faut encore déterminer comment ces actions sont elles-mêmes pensées, et comment elles se définissent les unes par rapport aux autres.

De la décolonisation de l'esprit à la décolonisation de l'action : quelques éléments de définition

Loin d'être exhaustifs, les quelques exemples retenus pour fin d'analyse empirique ont permis de ne retenir qu'une seule route, celle de la décolonisation de l'action passant préalablement par la décolonisation de l'esprit. Cela étant dit, l'inverse pourrait se vérifier, et une telle étude pourrait alors devenir le sujet d'une recherche approfondie.

Le processus de décolonisation qui s'incarne dans et par des actions concrètes est le fruit d'une négociation collective. Dès que ce processus devient **conscient**, la décolonisation de l'esprit et de l'action s'incarnent dans une décolonialisation. Dès lors, la décolonialisation de l'action s'incarne dans l'expression de l'abolition totale de la hiérarchisation des individus, des peuples, des nations et des pays, en éliminant l'idée reçue selon laquelle ils-elles peuvent être invisibilisé·es. Cette idée de rendre une partie de l'humanité invisible, voire inférieure, est alors remise en question. Pour ce faire, il est fondamental de prendre conscience de ce que nous véhiculons par notre pensée et nos actions ; c'est alors que nous pourrons les maîtriser à bon escient. La transition de la décolonialisation de l'esprit vers l'action est un passage qui s'opérationnalise de manière concrète, en étant pensée et structurée.

Quelques écrits sur le passage de la « décolonialisation de l'esprit » vers la « décolonialisation de l'action » ont été publiés pour faire suite à deux étapes historiques contemporaines cruciales : la conférence de Bandung de 1955, puis la mondialisation qui conditionne plus que jamais nos vies. Pour mieux comprendre ce que sous-tendent ces transitions de la décolonisation vers la décolonialisation mais également celle de l'esprit vers l'action, poursuivons notre réflexion en faisant un détour par l'Histoire.

Le passage de la décolonialisation de l'esprit à l'action se traduit par des faits. Ce faisant, elles deviennent décolonialité. L'une des formes contemporaines de l'idée de décolonialité est née dans le cadre de la conférence de Bandung de 1955, à laquelle 29 pays asiatiques et africains, les non-alignés, ont participé. L'un des objectifs de cette conférence était de mettre de l'avant les principes d'une coexistence pacifique, en refusant l'hégémonisme ou encore l'impérialisme des un·es sur les autres. Cette conférence est une invitation à réfléchir aux rapports que nous entretenons les un·es et les autres. Ce faisant, sans être énoncé explicitement, un passage de la décolonisation à la décolonialisation de l'esprit, s'est effectué. Cependant, si l'objectif était la réalisation de la décolonialité, elle n'est pas aboutie. En effet, la décolonialité s'exprimera lorsqu'on aura désigné comme telle la fin

d'un processus de décolonisation, soit lorsqu'elle deviendra **fait**. Ainsi, la décolonialité est la finalité vers laquelle la décolonisation, processus de libération, tend.

Nicolas Beauclair (2015), spécialiste des littératures autochtones, soutient que les structures coloniales perdurent au-delà de l'espace-temps du colonialisme et qu'elles se matérialisent à travers un modèle de domination :

Autrement dit, bien que les empires coloniaux n'existent plus de manière formelle, leurs structures, elles, se sont perpétuées et continuent à marginaliser de grands pans de la population tant au niveau socio-économique qu'épistémologique et subjectif ; on peut donc parler non seulement de colonialité du pouvoir, mais aussi de colonialité du savoir et de l'être, toutes basées sur la différence coloniale. Cette colonialité, de fait, est un élément constitutif de la modernité, comme la deuxième face d'une seule pièce de monnaie.

L'appel à la décolonisation de l'esprit s'amplifie avec la mondialisation. Nous savons que l'évocation du mot territoire suffit très souvent à (re)poser la question de l'identité, et surtout celle de notre relation à l'autre. Ce lien nous interroge sur l'utilité d'une nouvelle expression pour décrire un phénomène vieux de plusieurs siècles. Alors, pourquoi y réfléchir encore ?

Aujourd'hui, l'appel à la *décolonisation* propose d'enclencher un nouveau processus de libération d'une tutelle. Lorsque ce processus devient conscient, il se réalise par et dans des actions concrètes que nous distinguons en le nommant *décolonialisation de l'action*. Une fois que le processus est finalisé, il devient *décolonialité*. Ce processus général doit être pensé plus largement encore. En effet, plus concrètement, la pensée décoloniale permet de reconsidérer un mode de rapport au monde. De notre point de vue occidental, il s'opère à partir d'une autocritique sous la forme d'une invitation à nous interroger sur nos actions, au regard de nos principes et nos droits fondamentaux constitutifs de nos sociétés et de nos États. Ce mode de pensée questionne même certains de nos principes et de nos droits, tel que celui de la fraternité (Sénac, 2018,

p. 33) ou encore le droit des femmes (Robert et Toupin, 2018). Cet exercice peut se conjuguer dans tous les modes de rapport au monde, pour autant que ce soit fondé sur le respect de l'Autre et de notre environnement. L'Occident comme d'autres parties du monde ont mis en place un mode opératoire des relations caractérisées par un certain rapport au pouvoir et aux savoirs (-faire, -être, -agir, etc.). Notre rapport au monde se traduit par des attitudes et dans des mots qu'il nous faut continuellement interroger. Ainsi, ces prises de conscience ont permis de développer différentes approches critiques décolonialisantes. Parmi elles, citons celle de l'approche décoloniale ou pédagogie interculturelle critique développée par Catherine Walsh (Péreira, 2016). Ces approches nous renvoient, aussi, vers les questions de terminologie, le choix des mots et de leurs sens. Lorsque la décolonisation de l'esprit devient un exercice conscient, ou plus exactement ce que nous appellerons la décolonialisation de l'esprit, l'usage d'un vocabulaire approprié devient un des indicateurs de l'évolution de notre réflexion. Ce processus de décolonialisation nous permet d'orienter à nouveau notre réflexion vers les termes stigmatisant les États, les peuples et les individus, telles les expressions « pays sous-développés » ou encore « pays émergents ». La rupture passerait par la définition d'un vocabulaire décolonialisant pour remplacer les termes stéréotypant, dégradants voire outrageants. Ce processus réflexif collectif et individuel permet de réduire la confusion entre conceptualisation et généralisation (« tous les ... »). En diminuant le risque de confusion, nous réduisons l'incohérence entre nos principes et notre langage. Dès lors, la décolonisation de l'esprit est un processus qui s'impose autant au colonisateur qu'au colonisé, et qui fait intervenir le processus de la dé-connaissance ou encore la décolonisation des savoirs (Mignolo, 2001).

Que nous soyons en accord ou pas avec ces positions, il reste nécessaire de tenter de comprendre comment s'opère le passage de la décolonisation (1) à la décolonialité (3) en passant par la décolonialisation (2) de l'action, soit la déconstruction totale du lien qui repose sur la construction d'une hiérarchie entre les personnes.

Nous pouvons envisager la décolonisation de l'esprit comme étant une première étape de la mise en œuvre de pratiques décolonisantes,

voire décolonisantes. Comme le rappelle Walter Mignolo (2001), « l'indépendance ne suffit pas si elle conserve les hiérarchies de pouvoir et de savoir, la décolonisation de l'esprit reste à faire ». Pour ce faire, elle doit se traduire par une décolonisation de l'action. Cette réflexion n'est pas nouvelle, mais peut-elle se réaliser et comment ?

Vers une décolonisation de l'action : Quelques expériences inspirantes

Une décolonisation de l'esprit réussie aura facilité la déconstruction des idées reçues, de stéréotypes et des discriminations. Cela étant dit, le passage de la décolonisation de l'esprit à la décolonisation de l'action ne propose pas seulement la déconstruction des préjugés ou des clichés. Étant donné que le spectre des conséquences de la discrimination et de la domination est très vaste, il ne s'agit pas seulement de faire tomber, voire de défaire les préjugés, mais plutôt de gagner une indépendance de la pensée et de l'action (Beauclair, 2015), tout en ne portant pas atteinte à l'estime de chacun·e. Cette indépendance doit venir de la reconnaissance des compétences de chacun·e à penser et à agir de manière à dissiper les préjugés et éliminer les discriminations, tous deux intégrés dans notre agir individuel et collectif. Cette indépendance de la pensée et de l'action, hors de tout préjugé et de tout stéréotype, serait donc le résultat d'une concertation ayant permis d'élaborer une action initiée sur la base de la connaissance de l'autre, de son histoire, pour ensuite pouvoir envisager la coconstruction d'un consensus. En contexte de coopération et de solidarité internationales, comme dans d'autres milieux, la coconstruction d'une activité ou d'une action est le résultat d'un consensus, ou à défaut d'un compromis, sur lequel chacune des parties présentes et en action s'entendent et se reconnaissent (Foudriat, 2014).

Cette coconstruction ne peut être envisagée que dans le cas où la coopération devient le rempart essentiel pour neutraliser le pouvoir de confiscation des acteurs (Rolland et Tremblay, 1996). Dans la mesure où l'esprit vient avant l'action, cette neutralisation permet le développement d'une action commune. Dans le contexte particulier

des organismes de coopération internationale (OCI) au Québec et en Belgique, plusieurs méthodes et approches issues d'une réflexion sur la décolonialisation se sont développées afin de rompre avec certaines pratiques considérées comme profondément condescendantes et offensantes.

Ainsi, la méthode de la systématisation d'expérience (Cliche, 2017), inspirée par la capitalisation d'expériences développée en Amérique latine, ou encore la construction des savoirs (Bonnecase, 2010), s'illustrent depuis quelques années dans certains projets de développement pilotés par des OCI. La méthode de la systématisation d'expérience rompt avec l'approche descendante (top-down) au profit de l'approche ascendante (bottom-up). Ce sont donc ceux qui sont concernés par le développement d'un projet et par les changements qui en découlent qui en sont les acteurs·trices principaux·les, voire exclusifs·ves. Ainsi, le partage d'expérience par la pratique du questionnement de la réalité ainsi que la collecte de données qualitatives et de description d'une situation permettent de construire et de partager les connaissances, et ce, grâce aux apprentissages sur des pratiques et découlant de celles-ci.

Dans un même ordre d'idées, plusieurs écrits permettent de réfléchir à la décolonialité de l'esprit en vue d'agir. Par exemple, Bob White (2019) retient l'interculturalisme comme multilogue, soit une forme d'interaction qui permet d'échanger sur nos expériences de manière simultanée, et donc de collaborer à plusieurs. Cependant, le rôle de chacun des acteurs·trices reste encore à définir, car en effet, ce ne sont pas seulement les outils médias qui sont en question ici, mais le fond, la façon dont ces échanges peuvent être conduits et être entendus.

À ces approches collaboratives, le milieu de la coopération et solidarité internationales participe à l'émergence du *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay* (vivre bien). Paul Cliche émet l'idée que cette approche correspond à une forme de décolonisation de la pensée puisqu'il s'agit de proposer « un monde où les êtres humains et la nature, les hommes et les femmes ainsi que les différentes communautés des diverses niches écologiques sont

en équilibre, coexistent dans le temps et dans l'espace et maintiennent des liens de réciprocité. » (2017, p. 16).

Nous retrouvons également ce principe de réciprocité dans la décolonisation des arts. Ainsi, dans le cadre de l'école d'été du CERIUM de 2016, intitulée *Réciprocité et décolonisation : rapports à l'œuvre dans les processus de création autochtones*, l'illustration du principe de réciprocité a permis d'examiner « comment se conçoivent, se façonnent, et se vivent les rapports à l'autre ». Ce principe s'intègre au processus de décolonisation de l'action. Outre les usages et la responsabilité de chacun·e, les questions éthiques de respect, de reconnaissance et d'engagement sont au cœur, elles aussi, de la raison d'être du processus de toute décolonisation. Pour ce faire, la création collective et les approches ou les projets collaboratifs·ves permettent de développer une méthode de la décolonisation des savoirs pour favoriser la représentation de soi (Jérôme et Kaine, 2014).

Au Canada, d'autres manifestations ont été documentées afin de faciliter l'exercice de prise de conscience, y compris lorsqu'elle doit se faire de manière collective. L'organisme montréalais *Mikana*, fondé par Widia Larivière et Mélanie Lumsden, souligne explicitement que les outils et les ateliers proposés visent à « décoloniser les esprits ». Cette initiative fait écho à celle de Katrina Brown Akootchook, dont l'organisme *Decolonized*, basé à Kingston en Ontario, offre une boîte à outils afin de soutenir la formation des enseignant·e·s et des élèves. Le matériel et les ressources sont conçus pour favoriser l'inclusion par la mise au point d'un contenu autochtone qui encourage la décolonisation de notre système d'éducation.

Par ailleurs, plusieurs manifestations de la décolonisation de l'action se sont illustrées dernièrement au Canada, et ailleurs dans le monde. Nous pouvons nommer, entre autres, les actions d'*Idle No More*, qui s'intègrent dans l'affirmation plus large d'une résurgence autochtone (Alfred, 2005), les efforts pour déconstruire la « doctrine de la découverte », justification erronée visant à asservir les premiers peuples, dont les ateliers de la pensée organisés à Dakar par F. Sarr et A. Mbembe en sont une illustration.

Ces exemples remettent de l'avant le développement endogène qui vise, rappelons-le, l'indépendance des savoirs exogènes et endogènes. Par exemple, l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain (US-RDA) choisira la voie de « la décolonisation de l'esprit par l'exaltation des valeurs traditionnelles avec l'objectif de restaurer la culture dite africaine ». De même, rappelons qu'en 1997, Paulin Hountondji avait évoqué les « savoirs endogènes » pour mettre en exergue les « savoirs africains ». L'idée était de rompre avec les « savoirs indigènes » ou « subalternes » qui étaient mis en opposition avec les « savoirs traditionnels ». La question de la reconnaissance des langues occultées avait refait surface. Quelques années plus tard, Sibeud (2001) soulignera à son tour que le problème est celui de la domination, observée notamment dans les domaines scientifiques où une (ou deux) langue est systématiquement privilégiée par rapport aux autres. La question de la prédominance de certaines langues sur d'autres met en lumière celle des savoirs inaccessibles, voire invisibilisés. En ce sens, une décolonisation de l'action facilite l'accès à d'autres savoirs. (Ngugi wa Thiong'o, 2011).

Les exemples de manifestations et d'initiatives se multiplient, comme celle de Marc-André Deniger qui rappelle que celles et ceux qui vivent dans la pauvreté subissent trop souvent, ici comme ailleurs, les effets destructeurs des préjugés. Car, au Canada, comme ailleurs, il n'a pas suffi de rapatrier la Constitution en 1982 ou de constituer des commissions, comme celle de la Commission royale sur les peuples autochtones, pour décoloniser l'action. Si ces étapes historiques permettent de passer de la décolonisation à la décolonialisation de l'esprit, elles ne suffisent pas à la décolonialité des pratiques, car si ces étapes sont vraies sur papier, on peut se questionner sur l'action (Trudel, 2016). Ainsi, un travail fondamental et de longue haleine est déjà entamé. Plusieurs étapes en vue d'une décolonialité de l'action commencent même parfois à se dessiner.

De la décolonialisation de l'esprit à la décolonisation de l'action

Que ce soit au congrès de l'Association francophone pour le savoir (ACFAS) de 2015 consacré au processus d'une décolonisation textuelle sur les rapports de genre ou aux Ateliers de la pensée de Dakar, plusieurs étapes de réalisation sont décrites pour assurer un passage de la décolonialisation de l'esprit à celle de l'action.

Dans la majorité des initiatives et des manifestations, la première étape vers la décolonisation consiste à comprendre le colonialisme en s'exposant aux dénis de l'Histoire, et à y mettre fin en explicitant les connaissances antérieures à la période coloniale. Il devient alors nécessaire de prendre conscience de ce qui appartient à la colonisation et « de reconnaître ce qui existait avant elle » (Bernasconi, 1997) pour pouvoir passer à l'étape suivante. Toutefois, certains stéréotypes et préjugés peuvent être perpétués depuis si longtemps que cela rend difficile d'en trouver l'origine. Il ne s'agit pas de toute façon d'adapter un mode à un autre, mais de coconstruire un nouveau rapport au monde pour assurer une décolonialisation (prise de conscience) de l'esprit en vue d'atteindre la décolonialité (fait) de l'action. Gina Thésée et Paul Carr (2009) présentent quatre étapes :

- 1) *Appropriation de l'espace de parole;*
- 2) *Intégration de la pédagogie critique contemporaine (Freire, 1974 et 2006);*
- 3) *Application de la théorie du changement social, « mode de pensée et d'action centré sur les intérêts, les valeurs et les perspectives d'un groupe »;*
- 4) *Transition du « dialogue dialectique » vers le « dialogue dialogique » (Pannikar, 1990) pour dépasser la comparaison entre les cultures et se laisser toucher par elles.*

Cette proposition n'est pas sans rappeler celle des Ateliers de la pensée de 2017, conçus et réalisés au Sénégal. Là encore, nous sommes tous·tes invité·es à suivre plusieurs stratégies, que nous déclinons comme suit :

DÉCOLONIALITÉ DE L'ACTION			
<i>Démystifier la différence, ou démythologiser</i>	Processus de conscientisation	Décolonisation de l'action	de
<i>Apprendre de l'histoire, ou défragmentaliser</i>	Processus de conscientisation	Décolonisation de l'action	de
<i>Créer des ponts entre les personnes en présentant les forces et les faiblesses de chacune, ou décoloniser l'esprit et l'action</i>	Processus de concertation	Décolonialisation de l'action	de
<i>Agir contre le racisme et la discrimination, ou Désilenciser</i>	Processus de concertation	Décolonialisation de l'action	de
<i>Redéfinir les chemins ensemble, ou coconstruire</i>	Processus de concertation	Décolonialisation de l'action	de

Pour atteindre la décolonialité de l'action, plusieurs étapes sont proposées. Pour faciliter le processus de conscientisation, les deux étapes décrites sont celles de la démythologisation et de la défragmentalisation. L'étape de la démythologisation permet d'identifier les mythes, porteurs d'idéologie, perpétués à travers des préjugés et les stéréotypes (Balandier, 1962). La défragmentalisation nous invite à reconsidérer chacune des pièces, ou pages d'histoire, mises côte à côte, comme si elles étaient un tout alors qu'elles ne se rencontrent jamais. Comme un patchwork qui s'est constitué, nos histoires ne se partagent pas. Ainsi, cette défragmentalisation éviterait que se reproduisent les épisodes tels que celui de 2018, où les manuels d'histoire du Québec de troisième et quatrième du secondaire avaient été renvoyés chez l'éditeur pour fin de modification de plus de 60 faits historiques. Ce processus conscient a permis le passage à la décolonisation de l'esprit et de l'action, et donc passer à la concertation pour enfin coconstruire.

Le processus de concertation menant à une décolonialité de l'action se réalise en décolonisant l'esprit et l'action, mais aussi par le fait de ne plus taire les stéréotypes et les clichés qui perpétuent les pensées racistes et

discriminantes. C'est alors seulement que le processus de concertation se réalisera sous la forme d'une coconstruction. Ainsi, l'accent est davantage mis sur le dialogue, voire sur le multilogue, pourvu que tous puissent échanger, et que chacun puisse exprimer ses points communs et ses désaccords tout en ne perdant jamais de vue l'objectif qui a rassemblé et rassemble encore chacun d'eux. Ainsi, ce n'est plus ni une approche descendante (top-down) ni une approche ascendante (bottom-up) qui sera privilégiée mais celle que nous pourrions appeler une concertation horizontale.

En s'incarnant dans et par des actions conscientes et concrètes, la décolonisation de l'esprit se traduit par une *décolonialité de l'action*. Ainsi, l'idée de décolonisation de l'esprit et de l'action devient consciente puis réalité, et ce faisant, s'incarne dans une décolonialité. Nous pouvons en déduire que pour atteindre la décolonialité de l'esprit, il faut avoir pris conscience que nous avons démythifié la différence (démythologisé) et appris de l'Histoire (défragmentalisé). C'est alors que nous pouvons prétendre à une décolonialité de l'action : il faut alors passer à l'action en désilencisant et coconstruisant ensemble. La décolonisation de l'esprit et celle de l'action deviennent alors des étapes incontournables pour parvenir à une décolonialité. Le découpage de ces étapes fait toujours l'objet de réflexions, puisque leurs manifestations ne restent encore que très marginales.

Conclusion

Ces manifestations et initiatives font naître plusieurs constats. La décolonisation de l'esprit est une invitation à repenser nos réflexions et nos actions pour sortir de nos ornières mentales. La décolonisation de l'esprit puis de l'action s'insère dans un processus plus large, soit celui de la décolonialisation, en vue d'atteindre une décolonialité. Pour l'atteindre, il faudra poursuivre nos initiatives et dépasser le tâtonnement d'une décolonisation de l'esprit et de l'action. Aujourd'hui, plusieurs manifestations de décolonisation, voire de décolonialisation, restent encore bien isolées et tributaires d'actions individuelles. Alors, il nous reste encore à réfléchir sur la réalisation possible ou non d'un passage vers une action collective négociée qui a pour objectif de défaire la

fabrique de la perpétuation d'un imaginaire collectif réducteur et enfermé dans des généralités (« Tous les ... ») qui effacent et falsifient les spécificités de chacun. S'il faut revenir aux savoirs et à la genèse de leur construction et de leur développement, il faudra également construire d'autres imaginaires, générateurs d'une rupture dans la pensée et dans nos actions.

Le plus difficile sera probablement de s'extraire d'un rapport de forces « dominant-dominé » ou « gagnant-gagnant », systèmes qui nous ramènent nécessairement la compétition et à la négociation, et ce, au détriment d'une concertation. En effet, la décolonisation de l'action reste une proposition voire une promesse de construire ensemble un monde où chacun·e peut exprimer ce qu'il·elle est dans un système qui facilite la découverte de l'autre et qui priorise la résolution de problèmes concertées. La décolonisation de l'action ne se construira pas à partir de la somme des initiatives conscientes d'un individu ni même d'un groupe ; elle s'incarnera dans et par une action qui dépasse chacun de nous. Elle doit donc se penser et s'incarner dans un agir collectif concerté plus grand que nous. Il est alors à espérer que le processus de la décolonisation de l'action ne soit pas d'ores et déjà une cause perdue, et qu'elle soit bien plus qu'une promesse de rupture, car au fond elle est le témoignage de la reconnaissance du meilleur de l'humanité en l'autre, et par ce fait même, elle s'adresse à tous et toutes.

Biographie

Carine Nassif-Gouin est diplômée en science politique et droit international. Ses études l'ont menée à pratiquer dans le milieu du développement international et l'humanitaire. Elle est enseignante, conceptrice de programmes éducatifs et directrice du Certificat en coopération internationale de l'Université de Montréal.

Références

Alfred, G. Taiaiake. 2005. Wasase. Indigenous Pathways of Action and Freedom. Toronto : University of Toronto.

Balandier, Georges. 1962. « Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique. *Cahiers Internationaux de Sociologie* 33 : 85-96.

Beauclair, Nicolas. 2015. « Épistémologies autochtones et décolonialité : réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine ». *Recherches amérindiennes au Québec* 45 (2-3) : 67-76.

Bernasconi, Robert. 1997. « African Philosophy's Challenge To Continental Philosophy ». Dans : E. C. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy*, pp. 183-196. Cambridge, Massachusetts : Blackwell.

Bonnet, Vincent. 2010. « Retour sur la famine au Sahel du début des années 1970 : la construction d'un savoir de crise ». *Politique africaine* 2010a(119) : 23-42.

Cliche, Paul. 2017. « Le Sumak Kawsay et le Buen Vivir, une alternative au développement? ». *Revue Possibles*. 41(2) : 12-28.

Deniger M.-A. 2012. *Le B.S. - mythes et réalités : guide de conscientisation*. Conseil canadien de développement social/ Front commun des personnes assistées sociales. En ligne : <http://www.letamtamcom.com/documents/Le-B.S.-mythes-et-realites.pdf>

Foudriat, Michel. 2014. *La co-construction: Une option managériale pour les chefs de service*. Dans : éd., *Le management des chefs de service dans le secteur social et médico-social*. Paris: Dunod.

Hountondji, Paulin. 1997. « Combat pour le sens ». Cotonou : Éditions des Flamboyants.

Jérôme, Laurent et Élisabeth Kaine. 2014. *Représentations de soi et décolonisation dans les musées : quelles voix pour les objets de l'expositions – C'est notre histoire. Premières Nations et Inuit du XXe siècle (Québec) ?* *Anthropologie et Sociétés* 38 (3) : 231-252.

Mignolo, Walter. 2001. « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale ». *Multitudes* 2001/3, n° 6 « Majeure : raison métisse » : 56-71. En ligne : <http://www.multitudes.net/Geopolitique-de-la-connaissance/>

Thiong'o, Ngugi wa. 2011. « Décoloniser l'esprit ». Paris : La Fabrique.

Pereira, Irène. 2016. « Une approche décoloniale : la pédagogie interculturelle critique ». *Questions de classes*. En ligne : <https://www.questionsdeclasses.org/?Une-approche-decoloniale-la-pedagogie-interculturelle-critique>

Robert, Camille et Louise Toupin. 2018. *Le travail invisible*. Montréal : Remue-Ménage.

Rolland, David et Diane-Gabrielle Tremblay. 1996. *Concertation: modèles et perspectives, notes de recherche 96-04*. Québec : Télé-Université du Québec.

Sibeud, Emmanuelle. 2011. « Des « sciences coloniales » au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 24(1) : 3-16.

Sénac, Réjane. 2018. « L'égalité sans condition – Osons nous imaginer et être semblables ». Paris : Rue de l'échiquier.

Thésée, Gina et Paul Carr. 2009. « Le Baobab en quête de ses racines : la « Négritude » d'Aimé Césaire ou l'éveil à un humanisme identitaire et écologique dans l'espace francophone ». *Éducation et francophonie* 37 (2) : 204–221.

Trudel, Pierre. 2015. « Du colonialisme à la décolonisation ». *Revue de la ligue des droits et libertés - Dossier Décolonisation et droits des Peuples autochtones* 34(2), Automne 2015. En ligne : <https://liguedesdroits.ca/du-colonialisme-a-la-decolonisation/>

Walsh, Catherine et Walter Mignolo. 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis (with W. Mignolo)*. Durham, NC: Duke University Press. En ligne: https://www.dukeupress.edu/Assets/PubMaterials/978-0-8223-7109-0_601.pdf

White, Bob. 2019. « Plaidoyer pour un pluralisme subversif ». *Revue Possibles*. 43(1) : 31-45.

Colonialisme, genres et développement

Par Ayélé Marie d'Almeida et Sandra Coffi

Un féminisme décolonial (2019) ouvrage le plus récent de Françoise Vergès vient poser les jalons d'un discours naissant qui revendique un féminisme dépourvu de toutes formes d'asservissement : capitalisme, sexisme, racisme. À l'intersection de toutes ces injonctions silencieuses se trouvent les femmes et hommes racisés du Sud globalisé qui subissent les politiques développementalistes coloniales du Nord globalisé. Aujourd'hui, ses rapports de domination s'articulent autour des questions du care world, un système capitaliste et racisé qui permet aux femmes blanches de classe moyenne de pouvoir s'émanciper et concourir à des postes traditionnellement réservés aux hommes afin d'atteindre l'égalité des genres pendant que d'autres femmes comme les Philippines à Montréal ou encore les Congolaises du 16eme arrondissement parisien s'occupent de leurs enfants (Vergès, 2019 : 9-10). On comprend alors qu'il existe une certaine inégalité au sein des luttes féministes. Ce féminisme occidental blanc dont parle Vergès renvoie au paradoxe implicite que l'émancipation d'une femme ne peut se réaliser qu'au détriment d'une autre femme.

Ce constat qu'il existe une hiérarchie dans la lutte féministe n'est pas nouveau. Dès les années 1970, plusieurs scientifiques et militantes du Sud globalisé dénonçaient déjà la volonté d'hégémonie du discours féministe de la part des femmes blanches occidentales. Dans ce contexte, la Décennie internationale de la Femme s'est révélée être une plateforme créée pour et par les féministes blanches afin de promouvoir leurs idées dans le champ féministe. À la marge de ce mouvement vont émerger des voix dissidentes, entre autres en Amérique latine avec le mouvement des Mujeres Creando, et en Afrique avec Jenda : A journal of Culture and African Women Studies initié par Fatou Sow. Celui-ci propose une lecture du féminisme africain par les Africaines. Et, finalement, en Asie, entre autres avec le mouvement de femmes autochtones de la Mongolie. Leur volonté commune est de déconstruire

l'idée que toutes les femmes ont les mêmes chances car cette vision universalisante évite de prendre en compte toute situation de colonialité, pourtant omniprésente dans les pays du Sud global.

Au cours des années 1980-1990, le mouvement féministe s'est institutionnalisé. Plusieurs programmes sont créés dans le but d'améliorer les conditions de vie des femmes du Sud avec comme objectif de rétablir leur position dans les rapports sociaux. Trop souvent, les femmes du Sud étaient de facto considérées comme inférieures au sein de leur société. En réaction plusieurs théories ont été avancées afin de conceptualiser ces programmes. Dans un premier temps, « l'Intégration des femmes au développement » (IFD) ; « Genre et développement » (GED) ; ensuite le « women and development » et plus récemment « femmes, environnement, développement » (Beaulieu & Rousseau, 2011). Le féminisme s'impose dès lors comme un mouvement théorique capable de penser les instances de décisions, des organisations non gouvernementales et sur la scène internationale puisque la variable « genre » est systématiquement prise en compte dans toutes les décisions. Toutefois, ce sont les valeurs du féminisme blanc occidental qui sont retranscrites dans ces programmes internationaux de développement. C'est là que réside toute la problématique des politiques développementalistes de genre aujourd'hui. Cet article tente de démontrer à travers l'exemple de la politique Genre et Développement (GED), l'inefficacité des modèles dominants de développement et des idéologies sur lesquels ces politiques se basent.

Débat épistémologique

Depuis l'apparition du livre *Orientalism* d'Edward Said en 1978, les scientifiques des écoles postcoloniales, subalternes et décoloniales n'ont cessé de poser la question de l'ethnocentrisme de la connaissance. Il existe selon nous, un débat d'ordre épistémologique qui doit être posé autour des notions de genre et de développement.

Dès les années 1990 Escobar, Esteva, Prakash et bien d'autres intellectuels ont démontré que le développement international est un discours, une narration justifiant la volonté d'expansion de la modernité

libérale par les Américains sur le reste du monde (Caouette & Kapoor, 2015 : 5-6). Cette prise de position remet en question un paradigme du développementaliste centré sur l'Occident qui conçoit le Nord global comme « développé » et le Sud global comme « sous-développé ». Labrecque confirme en soulignant que c'est une compréhension des réalités du Sud par rapport aux intérêts du Nord. Ainsi, dans une ère postcoloniale, le Sud globalisé est devenu un problème pour les économistes du Nord globalisé pour lequel ils trouvent des solutions sous forme de projets et de programmes (Labrecque, 2000.). L'approche constructiviste qu'adoptent Escobar et les autres permet d'envisager le développement à travers plusieurs perspectives qui prennent en compte le racisme, le colonialisme et l'impérialisme. À la suite de cette réflexion, l'anthropologue Olivier de Sardan propose une nouvelle définition du développement qui reflète cette position critique, soit : « L'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social, entrepris par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu, mais cherchant à mobiliser ce milieu et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et/ou savoirs. » (Olivier de Sardan, 1995 : 7).

Le genre quant à lui est compris comme un concept social qui renvoie à un ensemble de caractéristiques socialement construites par opposition au sexe qui renvoie à la détermination biologique d'une personne. L'approche GED s'appuie donc sur ce concept de genre afin de participer à la réduction des inégalités dans les pays du Sud global. Cependant plusieurs chercheurs issus du Sud rejettent le genre comme principe d'organisation sociale. Dans les pays postcoloniaux, il faut garder à l'esprit que le colonialisme économique et culturel ne s'est pas achevé dans les années 50-60. La colonialité est ainsi cette mutation du colonialisme qui continue par véhiculer des pratiques, des imaginaires, et des hiérarchies, hérités du colonialisme. En ce sens, Maria Lugones montre que le genre et le sexe sont des constructions sociohistoriques qui se mettent en œuvre avec la colonisation. Le genre caractérise davantage une problématique des femmes blanches bourgeoises enfermées dans des rôles sociaux de genre stéréotypés (Abellón & Lugones, 2014). Tout comme la sociologue nigériane Oyèrónké Oyèwùmí souligne, par exemple, dans *The Invention of Women : Making an African Sense of*

Western Discourses que dans plusieurs sociétés africaines, notamment chez les Yorùbá, c'est plutôt l'ancienneté qui régit les rapports sociaux (Sow, 2011 : 53).

Ainsi les politiques développementalistes basées sur les concepts d'homme/femme découlant des expériences occidentales ne peuvent être transposées telles quelles dans les sociétés du Sud global, comme, dans ce cas, dans une société africaine. On réalise ainsi clairement l'inapplicabilité des modèles théoriques développés par les instances internationales pour les contextes du Sud. Partant de ce débat épistémologique, il ne s'agit pas de nier l'inégalité des rapports sociaux dans les pays du Sud globalisé, mais plutôt de repenser la manière dont cette dernière est appréhendée sur le terrain.

L'empowerment et l'agentivité

L'approche GED, est née au cours des années 1980 des critiques féministes des modèles successifs de développement instaurés par les grandes institutions internationales. Elle est le fruit des confrontations et des préoccupations des féministes marxistes, matérialistes radicales et des mouvements de femmes du Sud. Cette approche Bottom up se voulait plus critique, plus radicale, plus relationnelle, plus globale et surtout axée sur l'auto-organisation et les luttes par et pour les femmes (Beaulieu, Rousseau, 2011 : 5). Deux innovations sont apportées par l'approche GED : l'empowerment et l'agentivité.

La notion d'empowerment qu'on peut traduire en français par autonomisation constitue désormais le dénominateur commun de tous les programmes de développement. Initialement développé dans une perspective critique, l'empowerment est aujourd'hui un concept vidé de son sens (Moser, 1989). Il s'insère dans un discours dominant du développement qui présente la pauvreté comme phénomène inévitable dans lequel les femmes du Sud seraient à la fois complices et victimes. Ceci repose principalement sur deux procédés : premièrement, il y a dépersonnalisation des rapports sociaux et transformation de ceux-ci en procédures objectives qui découlent d'une rationalité échappant à l'action humaine. Ceci a pour effet que la politique, entendue au sens de

débat public sur les choix de société, cède la place à la gestion, comme application de procédures à des « situations » (Luhmann, 1999). Et deuxièmement, il y a disqualification des personnes qui en subissent le plus directement les contrecoups, puisque ce sont elles qui sont en situation de défaillance, qui ont « fauté » (Lamoureux, 2005).

Pour Jules Falquet, « l'empowerment des femmes » a été mis en place pour féminiser la pauvreté. La féminisation de la pauvreté serait donc « un phénomène dans lequel les femmes représentent un pourcentage disproportionné de pauvres dans le monde », d'où l'expression « les plus pauvres des pauvres sont des femmes ». La pauvreté est comprise et évaluée dans un spectre de revenu et de pouvoir. Elle dispose d'une valeur quantifiable et qualifiable. C'est une valeur quantifiée, financière et monétaire, identifiable pour les institutions internationales et les gouvernements. Pour les Nations Unies, être pauvre veut dire gagner 1 dollar ou moins par jour ; être pauvre en Europe c'est gagner moins de 60% du salaire médian et en France c'est moins de 50% du salaire médian. La pauvreté détient aussi une valeur qualifiée, basée sur la satisfaction des besoins fondamentaux (se nourrir, se loger, se soigner, s'éduquer, etc).

Ce discours sur la féminisation de pauvreté s'offre en parallèle au discours sur la pauvreté intergénérationnelle, l'idée selon laquelle les personnes chroniquement pauvres se caractérisent par le fait qu'elles restent dans la pauvreté pendant une longue période. Cela peut signifier que la pauvreté se transmet d'une génération à l'autre, les parents pauvres ayant des enfants pauvres, qui sont plus susceptibles de devenir eux-mêmes des adultes pauvres. Cette transmission intergénérationnelle de la pauvreté implicitement imposée aux femmes déresponsabilise, par ailleurs, les hommes dans leur rôle de père. Ainsi, mettre les femmes au centre des projets de développement n'est pas une réponse efficace et durable. C'est une solution éphémère qui est basée sur le simple constat que les femmes du Sud sont considérées comme de meilleures gestionnaires que les hommes.

La notion d'empowerment sous-entend aussi que les femmes du Sud ont une faible capacité d'agir.. Cette faiblesse ne serait pas naturelle,

mais sociale et peut être corrigé par un processus d'augmentation ou de renforcement de capacités. La notion d'empowerment constitue une innovation parce qu'elle s'oppose aux logiques d'assistanat et de dépendance, d'où le statut d'agent qui leur a été accordé.

Cependant, en devenant « agent » du développement, on impose d'une part aux femmes une autonomisation qui ne peut passer qu'à travers un spectre néolibéral, d'autre part, la démarche de l'agentivité insinue qu'il suffirait de doter les femmes de certaines capacités sans qu'il soit nécessaire d'opérer des transformations systémiques de la structure sociale. Ce type d'approche conduit à invisibiliser paradoxalement le poids des structures sociales pesant sur les femmes. Ainsi, les études récentes de Mohindra et Christian ont démontré que la participation des femmes au micro-crédit, une pratique de l'empowerment, accentuait certains facteurs de la violence conjugale en Asie du Sud. Cette réalité illustre le fait que les pratiques du développement ne prennent pas en compte le bouleversement des relations entre les genres généré par l'autonomie de la femme. Il ne suffit pas de renforcer les capacités des femmes du Sud, il faut aller encore plus loin en mettant en œuvre des interventions spécifiques qui répondent aux contextes dans lesquels elles interagissent.

Vers une analyse intersectionnelle

À travers l'exemple de l'approche GED, on remarque l'instrumentalisation du genre dans l'implantation des programmes de développement. Cette approche exhibe une incapacité à répondre aux besoins réels des femmes et hommes du Sud. Cette incapacité résulte non seulement d'une vision politique du développement, mais aussi de l'occultation des intersections de différents types de domination. Les formes de colonialité qui subsistent dans les pays du Sud rendent nécessaires une analyse globale qui considère toutes les formes d'oppression subies par les femmes du Sud. En effet ces formes d'oppression conjuguent à elles seules les effets de l'âge, du sexisme, du racisme, et du classisme. Cette conjugaison d'oppressions aussi appelée « matrice des oppressions » est un concept introduit d'abord par Patricia H. Collins dans les années 1990, repris ensuite par la juriste Kimberley Crenshaw qui propose la notion d'intersectionnalité en s'appuyant sur les

réalités des femmes afro-américaines se retrouvant souvent au carrefour de plusieurs formes d'oppressions (Corbeil & Marchand, 2007).

Dans le contexte du développement, ce paradigme propose un outil d'analyse qui permet de mieux cerner les besoins des populations du Sud. Une analyse intersectionnelle est essentielle dans la mise en place des programmes internationaux, car elle pose un cadre de compréhension dans lequel les femmes du Sud ne sont plus seulement analysées en termes de rapports de sexe, mais propose plutôt une lecture exhaustive des interrelations qui co-existent à l'intérieur d'expériences d'oppressions. Sirma Bilge ajoute qu'il s'agit de « s'attarder sur les variations dans l'espace et dans le temps de cette domination et sur les mécanismes de multiplication pour certaines catégories qui accumulent les minorisations multiples » (Bilge, 2005 : 3). Dans cette perspective, les approches de développement basées sur le genre doivent s'adapter à un espace interactif dans lequel coexiste une pluralité d'expériences. Pour une problématique du Sud, il faut trouver des solutions pour les femmes et les hommes du Sud. Omettre le contexte de colonialité dans lequel ces individus reçoivent de l'aide peut entraîner des résultats inattendus.

Conclusion

Les approches genre et développement initialement conçues pour répondre aux besoins des populations du Sud se sont avérées être un instrument politique pour les institutions internationales et le féminisme blanc occidental. En instrumentalisant les femmes du Sud, ces pratiques de l'empowerment viennent renforcer l'idée du développement néolibéral qui ne prend pas en compte les réalités de ces individus. En adoptant une analyse intersectionnelle, l'idée est d'une part de reconnaître le contexte de colonialité que ces femmes subissent et d'autre part de le déconstruire afin de proposer une approche qui répond aux aspirations de ces personnes. Il y a alors une urgence d'étudier le développement comme catégorie d'analyse dans une démarche systémique, non pas pour trouver les causes d'un problème, mais plutôt de faire le lien entre les différents enjeux.

Biographies

Marie Ayélé d'Almeida est étudiante en maîtrise en Affaires publiques et internationales à l'Université de Montréal. Ses travaux portent sur les actions humanitaires et de développement, avec une focalisation sur les pratiques de sécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest.

Sandra Coffi est titulaire d'un baccalauréat en Science politique de l'Université de Montréal et d'un certificat en Gender Studies de l'Université Concordia. Ses travaux portent sur les perspectives décoloniales dans le développement international.

Références

- Abellón, P. (2014). *María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío. Mora*, (20), 183-189.
- Beaulieu, E., & Rousseau, S. (2011). *Évolution historique de la pensée féministe sur le développement de 1970 à 2011. Recherches féministes*, 24(2), 1-19.
- Bilge, S. (2005). « La différence culturelle et le traitement au pénal de la violence à l'endroit des femmes minoritaires : quelques exemples canadiens », *The International Journal of Victimology*, année 3, no 3, 1-13.
- Bilge, S. (2015). *Le blanchiment de l'intersectionnalité. Recherches féministes*, 28 (2), 9–32. <https://doi.org/10.7202/1034173ar>
- Caouette, D., & Kapoor, D. (Eds.). (2015). *Beyond colonialism, development and globalization: social movements and critical perspectives*. Zed Books Ltd..
- Corbeil, C., & Marchand, I. (2007). *L'intervention féministe intersectionnelle: un nouveau cadre d'analyse et d'intervention pour répondre aux besoins pluriels des femmes marginalisées et violentées*. Montréal: Alliance des recherches IREF/Relais-Femmes.
- De Sardan, J. P. O. (1995). *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*. KARTHALA Éditions.
- Falquet, J. (2011). *Les «féministes autonomes» latino-américaines et caribéennes: vingt ans de critique de la coopération au développement*.

Recherches féministes, 24(2), 39-58.

Labrecque, M. F. (2000). *L'anthropologie du développement au temps de la mondialisation*. *Anthropologie et sociétés*, 24(1), 57-78.

Lamoureux, Diane (2002). « *Le dilemme entre politiques et pouvoir* ». *Cahiers de Recherche sociologique*, 37, 183-201.

Luhmann, Niklas (1999). *Politique et complexité*. Paris : Cerf.

Madrigal, Paloma ; Rahona, Alexia ; Sánchez, Ana ; Stalenhof, Bea. 2000. « *El empoderamiento en la cooperación al desarrollo : dudas y reflexiones* », *Revista española de desarrollo y cooperación*, n° 6, primavera/verano 2000. pp 85-93.

Moser, Caroline. 1989. « *Gender planning in the Third World : meeting practical and strategic gender needs* ». *World development*, Vol. 17, N° 11. pp 1799-1825. Paru ensuite en espagnol : 1991. « *La planificación de género en el Tercer mundo : enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género* ». In Gúzman, V. ; Potocarrero, P. ; Vargas, V. (Eds). *Una nueva lectura : género en el desarrollo*. Lima, Flora Tristán Ediciones

Sow, F. (2011). *Féminisme : une question politique*. *Tumultes*, 37(2), 51-57. doi:10.3917/tumu.037.0051.

Verges, F. (2019). *Un féminisme décolonial*. Paris : La Fabrique Edition.

« Qu’ont-ils fait de 10h à 17h ? »

Par **Amrita Gurung**

Traduit de l’anglais par **Grégoire Autin**

Contexte

Le Népal, ce petit pays d’Asie du Sud coincé entre la Chine et l’Inde, s’est retrouvé plongé pendant une dizaine d’années dans un conflit qui, entre 1996 et 2006, a tué plus de 13 000 personnes et déplacé des milliers d’autres (Bhandari 2015). Le Parti Communiste du Népal (Maoïste) (CPN-(M)) a lancé ce qu’ils ont appelé la « guerre du peuple » lorsque le gouvernement a refusé les quarante demandes qui devaient permettre de transformer les dimensions sociales, politiques et économiques de la société (Bhandari 2015, 2019). Cette lutte devait permettre de démanteler les anciennes structures de pouvoir ainsi que les structures existantes de discriminations et d’inégalités (Tamang 2017 ; Thapa et Sijapati 2004). D’autres ont pu soutenir que les racines du conflit au Népal se situaient dans les hiérarchies ethniques et de caste qui ont amené à l’exclusion et à la marginalisation systématique des Dalits – marginalisés à cause de leur position de caste et d’intouchables – ainsi que d’autres groupes marginalisés comme les femmes. Ces discriminations ont relégué ces groupes dans la pauvreté, leur interdisant l’accès aux ressources nécessaires pour vivre, à la propriété, aux services de santé et d’éducation (Aguirre et Pietropaoli 2008 ; Pasipanodaya 2008 ; Robins 2009, 2011).

En novembre 2006, l’Accord de Paix Complet (*Comprehensive Peace Accord* – CPA) est signé entre le gouvernement et le CPN-(M), mettant un terme à la guerre. Le CPA, en tant que composante de la Justice Transitionnelle (JT), prévoyait la mise en place de deux commissions. L’une devait enquêter sur les violations des droits humains et sur les crimes contre l’humanité commis durant le conflit afin de permettre une réconciliation sociale (Sharma 2017). L’autre devait enquêter sur les disparitions ayant eu lieu durant le conflit. Cependant, ce n’est

qu'après des années de stagnation et de paralysie politique que le gouvernement a finalement mis en place la Commission de Vérité et de Réconciliation (*Truth and Reconciliation Commission* – TRC) et la Commission d'Investigation sur les Disparitions Forcées (*Commission of Investigation on Enforced Disappeared Persons* – CIEDP). Instituées en février 2015, 53 000 plaintes ont été enregistrées par la TRC et 3 000 plaintes par la CIEDP.¹

La justice transitionnelle au Népal

Le discours de la justice transitionnelle a émergé des besoins des sociétés sortant de périodes de conflits ou de violences politiques (Robins 2011 ; Aguirre et Pietropaoli 2008). Cependant, les chercheurs analysant la JT au Népal ont remarqué que celle-ci n'adoptait pas une « approche centrée sur les droits » (Aguirre et Pietropaoli 2008) et n'était pas « centrée sur les victimes » (Robins 2011). Ces chercheurs soulignent le besoin d'une JT plus complète afin de pouvoir répondre aux besoins explicites des victimes tels qu'exprimés par les victimes elles-mêmes. C'est là un appel pour une TJ « basée sur des preuves » (Robins 2011) car la plupart des initiatives du processus de transition étaient dirigées par des élites, ne prenant pas ou peu en compte les avis et les points de vue des personnes les plus touchées par le conflit. De plus, l'importance accordée à l'agenda de transition (tant civil que politique) par les organisations nationales et internationales des droits humains au Népal, au détriment des besoins de base (les droits sociaux et économiques), est en contradiction directe avec les revendications des victimes (Aguirre et Pietropaoli 2008 ; Pasipanodaya 2008 ; Robins 2009) car « bien que les familles des disparus apprécieraient la justice, ce n'est pas leur priorité » (Robins 2011 : 75).

La revue de la documentation concernant la JT au Népal révèle trois lieux où les victimes et leurs besoins semblent ne pas être pris en compte. Tout d'abord, l'incapacité des organisations de défense

1 ICTJ, « Background: 10 years after civil war, victims continue demand for justice ». Consulté le 23 mai 2017, <https://www.ictj.org/our-work/regions-and-countries/nepal>.

des droits humains à articuler pleinement les besoins économiques et sociaux des victimes a creusé un gouffre entre ces organisations et les victimes elles-mêmes (Robins 2011). Ensuite, la JT, en n'incluant pas les dimensions économiques, sociales et culturelles de la justice, cherche à restaurer la vie des victimes telle qu'elle était avant le conflit plutôt que d'essayer de régler les problèmes aux origines du conflit. Enfin, le processus de la JT a été largement dominé par des élites et n'a pas réussi à prendre en compte les visions de celles et ceux qui ont été directement touchés par le conflit. Cela s'est traduit par un attachement exclusif des agences nationales et internationales de défense des droits humains à la justice civile et politique plutôt que sur les besoins de bases, à savoir des droits sociaux et économiques. Et cela va à l'encontre des besoins des victimes (Selim 2017; Aguirre and Pietropaoli 2008; Pasipanodaya 2008; Robins 2009).

Ce n'est pas nouveau d'affirmer que la plupart des théories sociales occidentales ne parviennent pas à accepter et à incorporer les connaissances issues du Sud global (Escobar 2015, 2001 ; de Sousa Santos 2014). En d'autres termes, les connaissances occidentales européocentristes ne reconnaissent pas l'existence d'autres mondes et « invisibilisent » et rendent « illisibles » d'autres expériences, d'autres connaissances et d'autres luttes (Escobar 2015). Cet état de fait a donné naissance à des critiques et à des solutions académiques et militantes aux connaissances et savoirs européocentristes. L'une de ces critiques s'attaque au « monde du monde unique » (« *One-World World* » – OWW) issu de la colonisation du monde par l'Europe et qui affirme être le seul monde, niant par là l'existence du « plurivers », cette diversité infinie d'expériences, d'ontologies et de connaissances qui sont vécues dans d'autres mondes en parallèle et qui ne peuvent être complètement invisibilisés ni rendus silencieux (Escobar 2015). Les Épistémologies du Sud (de Sousa Santos 2014) proposent à l'inverse un cadre d'analyse et des outils pour comprendre que d'autres mondes sont possibles et que les ontologies locales doivent être prises en compte. C'est là une perspective qui reconnaît que le « lieu », dans ses interactions avec les connaissances et les habitants, est important pour comprendre le monde, les expériences et les luttes des habitants (Escobar 2015, 2001).

Mon analyse s'inscrit autant dans les épistémologies du Sud que dans l'argument d'Arturo Escobar concernant l'existence d'autres mondes et d'autres connaissances et plus particulièrement dans la défense du « lieu ». À partir de ces perspectives, je propose dans cet article d'analyser les principaux intervenants de la JT au Népal et de discuter de leurs positions contrastées ainsi que des effets, positifs ou négatifs, qu'ils peuvent avoir sur le processus de JT et plus largement sur le processus de paix au Népal depuis la fin du conflit. À travers cet article, je souhaite aussi rendre visible la voix des victimes du conflit qui ont choisi la voie de l'« engagement critique » malgré la précarité de cette option. En effet, les organisations des droits humains, la communauté internationale et le gouvernement n'ont jamais soutenu les intérêts des victimes. Enfin, je discuterai des besoins des victimes tels qu'énoncés par les victimes elles-mêmes dans une tentative pour décoloniser le processus de JT.

Écart entre les organisations de défense des droits humains et les victimes du conflit

Les commissions (TRC et CDIEP) ont été accusées de ne pas respecter le droit international, notamment dans leur dispositions relatives à l'amnistie des crimes les plus graves – ce qui va aussi à l'encontre de la résolution du 2 janvier 2014 de la Cour Suprême du Népal. Certains des problèmes de la JT incluent le manque de dispositions juridiques concernant le pardon/l'amnistie ; le retrait des cas – ou la décision de la limitation de ses compétences dans les cas – de violations sérieuses des droits humains (meurtres extra-judiciaires, torture, viol ou violence sexuelle) ; et la non-criminalisation de la torture et des disparitions forcées, comme cela devrait être le cas selon le droit international, incluant le droit au respect et aux réparations. En plus de ces problèmes liés à la JT, en deux ans d'existence, les commissions ne sont pas parvenues à d'autres résultats que le seul enregistrement des plaintes. Suite à cela, le mandat a été étendu trois fois en 2017, 2018 et 2019.² Face à de tels délais, lorsque le gouvernement a décidé de prolonger le

2 Comme les entrevues ont été réalisées entre fin 2017 et début 2018, la plupart des événements discutés dans cet article concernent cette période.

mandat des commissions de la JT pour la deuxième fois sans changer leurs dispositions, le 5 janvier 2018, un ensemble d'organisations de défenses des droits humains a énoncé de sérieuses objections par voie de presse. Leur déclaration dénonçait :

Il est évident que les deux commissions ont complètement échoué à enquêter sur les plaintes, à rechercher la vérité à propos des violations des droits humains lors du conflit et à paver la route pour la justice et les réparations. Nous considérons donc que le prolongement du mandat des commissions est inutile car elles ont échoué à la fois à démontrer leur volonté et à remplir leur mandat d'enquête concernant les violations et les atrocités commises lors de la période de conflit.³

En d'autres termes, le refus de l'État d'amender les dispositions des lois de la JT a amené les organisations de défense des droits humains à adopter une posture de non-coopération. Cela implique qu'elles refusent de travailler sur les problèmes de la JT tant que le gouvernement n'amende pas les dispositions conformément au droit international et aux résolutions de la Cour Suprême. La stratégie de refus de participation ou de simple boycott de la JT des organisations des droits humains a peut-être permis d'attirer l'attention de la communauté internationale qui a pu mettre de la pression sur le gouvernement du Népal, mais c'est aussi un témoignage de la manière dont le processus de JT a été colonisé par un discours dominant issu des connaissances et théories occidentales. En d'autres termes, le processus de JT n'a pas réussi à se décoloniser vis-à-vis du monde unique dominant (« OWW ») qui détermine finalement les stratégies des défenseurs des droits humains, ancrés dans leur volonté absolue de transparence. Cela les amène à être complices des processus continus qui invisibilisent et rendent silencieuses les autres voix locales et leurs luttes sociales (Escobar 2001, 2015). La manière dont Arturo Escobar construit la notion de « lieu » renvoie à un monde où « le savoir local est un mode de conscience ancré dans le lieu, une manière spécifique au lieu (même si ce ne peut être réduit au

3 Advocacy Forum, 'Press Release'. Consulté le 13 juillet 2019. <http://www.advocacyforum.org/press-statement/2018/PressStatementonextensionTRCCI EDP-Eng-8Feb018.pdf>

lieu ni déterminé par celui-ci) de donner du sens au monde. Cependant, le fait est que, bien souvent avec la mondialisation, ce lieu sorte de notre champ de vision »⁴ (Escobar 2001 : 153). Cela implique que les organisations locales et les militants défendant les droits humains ne reconnaissent pas la localisation de la JT ni les besoins des victimes. Cette non-reconnaissance des luttes locales ne fait que renforcer l'universalisation et la colonisation de la JT au Népal.

S'exprimant à propos de leur position, un travailleur népalais d'une organisation de défense des droits humains, *Advocacy Forum*, disait :

Notre position est que nous ne travaillerons pas avec les commissions de la JT. Avant de prolonger la tenue de la JT, l'État devrait avoir rectifié ses lois. La JT est dans les limbes. Les lois sont venues et elles ne prévoient que des mesures pour la « réconciliation » à la suite des graves crimes humains qui ont été commis. Ça suppose que ces lois ne s'intéressent pas aux victimes. Il n'y a pas de mécanismes de témoignage, il n'y a pas de mécanismes de réparation. Jusqu'à ce qu'ils répondent à nos demandes, aucune organisation de défense des droits humains ne participera.

De ce point de vue, on peut dire que la JT au Népal a été universalisée lorsque les défenseurs des droits humains ont choisi de ne pas coopérer plutôt que de construire et de consolider le processus naissant de JT. Cela les a amenés à arrêter toutes les activités, coordinations et autres et, donc, dans les termes des victimes, à ne plus soutenir leur combat. La critique à l'encontre des organisations de défense des droits humains est clairement présentée dans un article écrit par un représentant du groupe des victimes du conflit, *National Network of Families and Missing and Disappeared* :

Plutôt que de travailler avec les victimes et leurs familles pour trouver

4 La manière dont Escobar construit le « lieu » renvoie à un monde dans lequel « les connaissances locales forment une conscience ancrée dans le lieu, une manière spécifique au lieu (bien que ni limitée par ce lieu ni entièrement déterminée par celui-ci) de donner du sens au monde. Et pourtant demeure le fait que la mondialisation tend à faire disparaître le lieu ».

une manière d'avancer, ces agences ont préféré prioriser des notions rigides de responsabilité et de transparence plutôt que de s'intéresser aux besoins des ceux qui ont été touchés par le conflit. Les organisations internationales ont complètement contrôlé les débats de la JT, imposant des discours universels qui n'ont pas été adaptés au contexte népalais local et qui ne soutiennent pas les agendas et les intérêts des militants sur le terrain.

C'est là une dénonciation accablante des activités des organisations et militants défendant les droits humains au Népal. Ces derniers ont largement négligé les victimes pour lesquelles ils prétendent pourtant travailler. C'est aussi une réflexion qui critique la tendance à l'universalisation des théories et pratiques occidentales qui semblent dominer les pratiques et les luttes en cours au Népal. Il y a ainsi un écart flagrant entre « d'un côté ce que les théories occidentales peuvent apprendre du champ des luttes sociales et, de l'autre, les pratiques transformatrices qui se déroulent actuellement dans le monde »⁵ et cet écart provient directement « de l'origine mono-ontologique ou intra-européenne de ces théories » (Escobar 2015 : 16). On remarque ainsi des tendances à l'homogénéisation du processus de JT qui ne prend pas en considération les luttes sociales ni la vie quotidienne des victimes du conflit.

De plus, cette même tendance reflète l'étroitesse du processus de JT dans lequel les organisations de défense des droits humains et la communauté internationale ont fini par invalider les besoins des victimes en se concentrant exclusivement sur la nécessité d'amender les dispositions relatives à l'amnistie. Si s'attacher aux revendications d'amendement des lois de JT est une chose, boycotter entièrement la JT en est une autre qui suppose d'ignorer les besoins économiques, sociaux et culturels des victimes. En d'autres termes, les organisations de défense des droits humains, qui sont parmi les principaux intervenants dans le processus

5 Il y a donc un écart criant entre « d'un côté ce que la plupart des théories occidentales peuvent comprendre aujourd'hui du champ des luttes sociales, et les pratiques transformatrices effectivement mises en œuvre de l'autre. » Cet écart est une extension de l'« origine mono-ontologique ou intro-européenne de ces théories » (Escobar 2015 : 16).

de JT au Népal, ont minimisé la vie quotidienne des victimes ainsi que leurs luttes. Cela suppose la négation non seulement de leurs souffrances passées mais aussi de leurs besoins et de leur identité présente, les rendant invisibles dans le processus de JT.

Bien que des groupes rassemblant des victimes du conflit aient constamment souligné l'importance de la justice économique, sociale et culturelle en plus de leurs droits civils et politiques, cela ne s'est pas répercuté dans la réalité. Les études portant sur la JT au Népal montrent que la dimension de réparation est largement ignorée. En d'autres termes, la JT n'est pas centrée sur les victimes et a souvent été remarquée pour son mépris des besoins de victimes comme par exemple le besoin de compensations économiques, d'un accès gratuit à la santé ou des possibilités d'emploi. Jusqu'à ce jour, le seul programme concernant la compensation économique a été le Programme de Secours Temporaire (*Interim Relief Programme*). Mais toutes les victimes n'ont pas eu accès aux 10 000 USD prévus.⁶ Si la pauvreté et l'inégalité sont considérées comme étant à la racine du conflit au Népal, alors la position des organisations de défense des droits humains n'est clairement pas en faveur des besoins des victimes. En effet, en refusant de coopérer avec les instances du processus de JT, ces groupes laissent aux victimes le soin de défendre leurs intérêts tout en les soumettant au bon vouloir de la machine gouvernementale.

Les organisations de défense des droits humains, incluant celles qui ont travaillé avec la JT, ont souligné le manque de reconnaissance par l'État des besoins des victimes. Un responsable d'un programme du groupe *Advocacy Forum-Nepal*, une organisation de défense des droits humains, disait ainsi en entretien (en février 2018) :

Les victimes du conflit sont les principales concernées par la JT et n'ont jamais été invitées à participer aux événements importants du processus de paix. Les victimes auraient dû être intégrées dès le début.

6 Suman Adhikari. « 17 years of denied justice », The Kathmandu Post, 16 janvier 2019. Consulté le 20 août 2019. <https://kathmandupost.com/opinion/2019/01/16/17-years-of-denied-justice>

Donc, je trouve que ce n'est pas un processus centré sur les victimes car ça n'a pas permis la reconnaissance des besoins immédiats des victimes du conflit, ni leurs droits économiques, sociaux et culturels. La racine du conflit, l'inégalité, reste inchangée. Il n'y a pas d'éducation ni d'infrastructures de santé pour eux. Les inégalités se sont répandues et s'accroissent.

Les entretiens avec des représentants de la société civile ont montré qu'après avoir pris la décision de la « non-coopération » à la suite du refus de l'État d'amender les lois de la JT, les organisations de défense des droits humains ont fait pression sur les victimes du conflit pour que ces dernières prennent une position semblable. Une telle action reflète la manière dont la culture dominante tend à effacer la multiplicité des luttes (Escobar 2015). C'est, là encore, la reproduction directe de processus de colonisation à une échelle locale où l'on refuse de reconnaître une quelconque agentivité aux victimes du conflit. C'est là une tendance profonde à l'universalisation qui rend inaudibles des voix divergentes par les organisations de défense des droits humains et la communauté internationale qui s'accrochent aux formes dominantes (et coloniales) de la JT. Cette tendance est dénoncée dans le témoignage d'une représentante de l'organisation népalaise *Nagarik Awaj*, qui travaille avec les victimes du conflit :

Les groupes des droits humains ont fait pression sur les victimes et d'autres groupes pour que ces derniers boycottent les commissions. Mais les victimes sont assez fortes pour décider pour elles-mêmes et ont donc fait le choix d'adopter une posture d'« engagement critique » et non de « non-coopération ». Si les victimes n'avaient pas pris cette posture, les problèmes et enjeux de la JT auraient disparu depuis bien longtemps. Au moins, les victimes tiennent bon dans ce qu'elles veulent et elles sont suffisamment empowered pour évaluer et pour analyser de manière critique le travail des commissions.

L'engagement critique des victimes du conflit

La raison que l'on retient généralement pour expliquer pourquoi la JT n'a pas été une priorité pour l'État est que ce dernier et les principaux partis politiques ont dans leurs rangs des criminels des deux côtés du

conflit, les acteurs étatiques ne remplissent pas leur rôle de soutien au processus de justice (Bhandari, 2017). Cela peut peut-être expliquer superficiellement l'absence de volonté et d'engagement dont fait preuve l'État lorsqu'il s'agit de rendre justice aux victimes du conflit et à leurs familles. Mais les actions des militants des droits humains sont incompréhensibles. C'est dans cette perspective et malgré les pressions exercées par la communauté des défenseurs des droits humains que les victimes du conflit ont choisi la posture de l'« engagement critique » et non celle de la « non-coopération ».

Il a été noté dans la documentation portant sur la décolonialité que pour commencer à accepter la pluralité des ontologies du « lieu », des luttes sociales et de l'environnement, il est nécessaire de « sortir de l'espace épistémique de la théorie sociale occidentale, pour entrer dans les configurations épistémiques associées aux multiples ontologies relationnelles de mondes en lutte » parce que ces espaces « peuvent nous donner des réponses plus convaincantes aux questions fondamentales posées par la conjecture actuelle » (Escobar, 2015 : 16). D'un point de vue théorique, cela suppose qu'à l'inverse des groupes de défense des droits humains, en choisissant de s'engager de manière critique vis-à-vis des commissions, les victimes du conflit ont opté pour une stratégie de localisation de leurs luttes. Cette stratégie s'inscrit dans une ontologie relationnelle ancrée dans des mouvements sociaux plus larges remettant en cause la culture dominante. En d'autres termes, la lutte des victimes du conflit s'articule à une définition locale de la justice. Cette définition s'ancre dans « une stratégie subalterne de localisation qui peut être vue comme étant multi-scalaire et orientée vers un réseau » (Escobar 2001 : 139).

Après le conflit, les victimes se sont organisées en formant des réseaux, des groupes et des organisations pour pouvoir formuler les besoins et leurs demandes collectives de manière formelle. La Plateforme Commune des Victimes du Conflit (*Conflict Victims Common Platform* — CVCP), un regroupement de plus d'une douzaine d'organisations népalaises de victimes de conflits en est un bon exemple.

La JT n'a que peu intéressé les partis politiques au pouvoir puisque

leur intérêt est de protéger leurs membres qui ont commis des crimes. De plus, le personnel officiant dans ces commissions est choisi politiquement et est fréquemment transféré à d'autres administrations. Le résultat de cet état de fait est que d'un côté, les victimes n'ont pas pu construire une relation de confiance avec les commissions et, de l'autre côté, ces dernières ne sont pas parvenues à mobiliser les victimes du conflit pour travailler avec elles. Lors d'une entrevue en février 2018, un membre du CVCP expliquait cette méfiance ainsi :

Les membres de la commission sont désignés politiquement et ne connaissent donc rien aux enjeux des victimes du conflit. Comme il y a plein de nouveaux venus tous les jours et qu'ils ne connaissent rien aux enjeux, c'est naturel que nous ne soyons pas dans une situation où on peut leur faire confiance.

Pourtant, en adoptant leur stratégie de localisation incarnée par la posture d'engagement critique, les victimes du conflit ont conseillé les commissions sur les manières de rendre significatives les amnisties, les réparations et la justice. Ils ont constamment fait pression sur les commissions pour être inclus et consultés dans les processus de prise de décisions de la JT. Le membre du CVCP cité plus haut, insistait sur le fait que c'est une stratégie qui permet non seulement de soutenir l'agenda de la JT mais qu'elle permet aussi de construire une confiance entre les commissions et les victimes. Mais, il notait en même temps que les membres des commissions « ne voient pas les victimes comme étant des êtres humains ». Et d'ajouter :

Ils passaient leur temps à rencontrer les partis politiques, le premier ministre, le président, la police et l'armée mais jamais nous. C'était donc clair que nous autres, les victimes, on n'était pas leur priorité. Leur comportement ne fait que refléter leur arrogance d'avoir été choisis par les partis politiques.

De plus, dans l'une des rares tentatives pour inclure les victimes, la TRC leur a envoyé le brouillon de quarante pages d'un programme en demandant leurs commentaires avant de le publier. Un membre du CVCP commentait cette tentative ainsi :

Ce qu'on leur a répondu c'est que s'ils ne nous consultent pas, qui pensent-ils que nous sommes pour donner des commentaires ligne par ligne ? Est-ce que c'est comme cela qu'ils nous impliquent, qu'ils coopèrent et établissent une coordination avec nous ?

Et ce membre de rappeler que les victimes avaient soumis un *Gyaapan Patra* [un memorandum] au début de l'année 2016 au gouvernement du Népal afin de préciser les enjeux auxquels les victimes font face ainsi que différentes manières pour les inclure dans le processus de la JT et le travail des commissions. Ce memorandum est resté lettre morte.

De la même manière, les commissions ont promis aux victimes qu'elles seraient incluses dans le développement d'un programme de réparation. Mais les membres de ces commissions n'ont jamais pris en compte les différents contextes locaux et les besoins, réels et pratiques, des victimes du conflit selon les régions touchées. Bien que les commissions aient des bureaux dans les sept provinces, en l'absence de directives concernant la vérification des affaires, la catégorisation de la gravité des crimes et la nature des preuves, elles n'ont pas réussi à enquêter plus profondément. Comme je l'ai mentionné plus haut, la JT s'est largement concentrée sur la justice politique et civile et est restée très limitée quant aux questions de justice économique, sociale et culturelle pour les victimes. Il y a bien eu des formations pour les victimes du conflit mais les entretiens ont montré qu'elles étaient redondantes et représentaient un gaspillage inutile de temps et de ressources. Lors d'une entrevue au début de 2018, un participant décrivait ainsi une telle formation :

Il y a quatre ou cinq ans, les victimes du conflit recevaient six mille roupies népalaises et une formation totalement inutile. Les intervenants du programme donnaient une formation, la même pour tout le monde, sans prendre en compte la situation ni les besoins des gens. Ils donnaient une formation sur l'élevage de bétail à tous les participants. Mais c'était inutile parce que tout le monde n'élevait pas du bétail. Juste en imposant une formation sur l'élevage comme manière de développer l'économie, cela ne mène à rien ! Est-ce que tu crois que je vais réussir à élever des chèvres, moi ?

Un des griefs des victimes concerne le manque d'implication significative des victimes dans le processus de la JT et notamment dans le développement des règles et règlements encadrant les procédures du processus consultatif. Les victimes du conflit ont aussi exprimé leurs préoccupations concernant l'absence d'espaces institutionnels et physiques au sein desquels ils et elles pourraient s'exprimer en toute sécurité devant les commissions. À travers la CVCP, les victimes du conflit ont demandé à ce que le processus de JT implique activement les victimes et s'assure de leur participation significative. Ce que les victimes exigent, c'est que les commissions enquêtent, sans faire fuiter les dossiers personnels. En entretien, en février 2018, un membre de la CVCP se plaignait ainsi :

On ne sait toujours pas ce que les commissions ont fait jusque là. Elles n'ont toujours rien à nous montrer. On leur demande ce qu'ils font de 10 heures du matin à 17 heures. Mais ils n'ont aucune réponse à nous donner !

Conclusion

La division entre les groupes de défense des droits humains et les victimes du conflit a été une entrave majeure pour l'agenda de la justice transitionnelle au Népal. Cependant, le choix des victimes de s'engager de manière critique, à rebours du choix des défenseurs des droits humains de boycotter la JT, témoigne de leur stratégie de localisation des revendications politiques. À travers cette stratégie, les victimes mobilisent une ontologie relationnelle et affirment leur appartenance à un « lieu » où leur identité tant individuelle que collective se construit en relation avec les intérêts sociaux et politiques plus larges (Escobar 2001). Cela témoigne aussi de la manière dont leurs luttes ne se réduisent ni ne se conforment aux normes, standards, agenda et ontologie des ONG internationales. Cela suppose aussi que les victimes du conflit sont conscientes du discours dominant concernant la JT et ont résisté à sa force d'homogénéisation. On voit transparaître ici un « plurivers », c'est-à-dire un monde fait de multiples mondes qui ne peuvent être réduits à l'expérience eurocentriste (Escobar 2015 : 15). Cette posture

d'engagement critique signale un changement dans l'expérience des militants locaux qui, en adoptant une stratégie de localisation, remettent en cause l'invisibilisation et l'invalidation des « lieux » locaux opérées par le savoir dominant eurocentriste.

Tout l'enjeu est donc de prendre en compte ces mondes et narratifs multiples et de reconnaître les stratégies localisées des luttes sociales. Pour cela, les groupes de défense des droits humains doivent coopérer car leur refus de travailler avec les commissions compromet les activités et les luttes des victimes. Ils doivent se détacher de leur compréhension dominante de la JT et s'attacher davantage à la manière dont les victimes envisagent la poursuite de la JT dans le contexte du Népal. Bien que beaucoup de temps ait été gaspillé, la communauté des défenseurs des droits humains, les donateurs et les différents groupes de victimes doivent surmonter leurs différences et collaborer pour faire de la JT un processus véritablement pour les victimes. Cela suppose de prendre en compte de nouveaux modes de production de connaissances qui se déploient dans des contextes locaux, par opposition à des forces économiques globales qui tendent à brouiller les frontières et à se rendre « complices de l'invisibilisation des connaissances et expériences populaires » (Escobar 2015 : 13). Une première étape serait de prendre en compte le « lieu » comme construction ontologique acceptant la pluralité des voix et des luttes sociales locales par opposition aux formes dominantes de pouvoir et de savoirs qui homogénéisent et réduisent au silence les connaissances et les pratiques qui leur sont extérieures.

Biographie

Amrita Gurung est une chercheuse basée à Katmandou avec qui l'on peut communiquer par courriel : amrits.gurung@gmail.com. Cet article se base sur les entretiens qu'elle a effectués pour son mémoire de maîtrise. Elle aimerait remercier Sujeet Karn, Chiranjibi Bhandari et Sanjay Mahato pour leurs commentaires constructifs et Khem R. Shreesh pour l'édition de l'article. Ses remerciements vont aussi à Grégoire Autin pour ses commentaires, révisions et sa traduction de l'article de l'anglais vers le français.

Références

Aguirre, Daniel et Irene Pietropaoli (2008) « Gender Equality, Development and Transitional Justice: The Case of Nepal », *International Journal of Transitional Justice*, 2(3), pages 356-377.

Bhandari, Chiranjibi. (2015). « The Reintegration of Maoist Ex-Combatants in Nepal » *Economic and political weekly*. 50.

Bhandari, Ram Kumar. (2017) « Nepal: The TJ Commissions and Victims' Critical Engagement », *Justiceinfo.net*. accédé le 7 juillet 2019. <https://www.justiceinfo.net/en/justiceinfo-comment-and-debate/opinion/32159-nepal-the-transitional-justice-commissions-and-victims-critical-engagement.html>

Escobar, Arturo. (2001). « Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization », *Political Geography*, 20, pages 139-174.

Escobar, Arturo. (2015). « Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South », *Revista de Antrpologia*. 11-32.

Pasipanodya, Tafadzwa (2008). « A Deeper Justice: Economic and Social Justice as Transitional Justice in Nepal », *International Journal of Transitional Justice*, 2(3), pages 378-397.

Robins, Simon (2009). « Whose voices: Perceptions of Truth. Justice, Reconciliation, Reparations and the Transition in Nepal », *Journal of Human Rights Practice*, 1(2), pages 320-331.

Robins, Simon (2011). « Towards Victim-Centred Transitional Justice: Understanding the Needs of Families of the Disappeared in Post conflict Nepal », *International Journal of transitional justice*, 5(1), pages 75-98.

Santos, Boaventura de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers.

Selim, Yvette (2017). « Examining Victims and Perpetrators in Post-Conflict Nepal », *International Review of Victimology*, 23(3), pages 275–301.

Sharma, Mandira (2017), « Transitional Justice in Nepal Low Priority, Partial Peace », dans Deepak Thapa et Alexander Rosbotham (dir.), Two steps forward, one step back: the Nepal peace process. Conciliation Resources. Accord Issue 26.

Tamang, Mukta S. (2017). Nepal from: Routledge Handbook of Civil Society in Asia Routledge.

Thapa, Deepak et Bandita Sijapati. (2004). A Kingdom Under Siege: Nepal's Maoist insurgency, 1996 to 2004. London: Zed Books.

Afrique subsaharienne : décolonisation, sous-développement et aide au développement

Par **Jean-Claude Roc**

Après la Deuxième Guerre mondiale, le monde est entré dans une nouvelle phase géopolitique. Sa division en deux camps Est-Ouest axés sur un conflit idéologique.

Face à cette reconfiguration géopolitique et stratégique, profitant du discours anticolonialisme de l'ONU, les colonies africaines se radicalisent et montent au créneau contre la domination coloniale. Les puissances coloniales européennes, concentrées sur leur propre reconstruction, ouvrent la voie à la décolonisation.

Ce processus étant irréversible, plusieurs colonies ont accédé à l'indépendance par des négociations pacifiques; d'autres par des conflits meurtriers, en particulier les possessions portugaises (Droz, 2006 : 224-228).

L'indépendance devient effective par la construction d'un État souverain dont les tâches consistent à définir les politiques de gouvernance, de relations internationales, d'implanter des institutions, des structures et des stratégies de développement économique pour assurer le bien-être de la population. Mais, après plusieurs décennies d'indépendance, la majorité des États africains ont peine et misère à construire des infrastructures de développement.

Au cours de la colonisation, ce sont les colons qui détenaient les pouvoirs économiques. Leurs investissements se concentraient sur les produits désirés par les métropoles, principalement les produits non manufacturés. Au moment de la décolonisation, ils laissent les anciennes colonies dans un état de sous-développement qui frappe davantage l'Afrique subsaharienne.

Alors que les investissements privés et publics sont deux agents principaux du développement économique, en Afrique subsaharienne, ils ne sont pas au rendez-vous. D'abord les hommes politiques s'intéressent davantage à la possession du pouvoir, dans plusieurs cas, qui se fait par des conflits armés. Puis, les investisseurs privés manquent de ressources pour soutenir le développement. L'Afrique subsaharienne s'enlise dans le sous-développement et fait partie des régions les plus pauvres de la planète.

Les conséquences du sous-développement : la pauvreté, la prostitution, la sous-éducation et la précarité sanitaire

D'abord la pauvreté. Selon un rapport publié par la Banque mondiale en 2018¹, l'Afrique subsaharienne compte la moitié des pauvres dans le monde. Les principales victimes de la pauvreté sont les femmes, en règle générale. Se trouvant en situation de précarité systémique, elles sont nombreuses à se livrer à la prostitution comme activité génératrice de revenus pour échapper à la pauvreté. Les jeunes filles, de leur côté, utilisent deux formes de prostitution, une pour avoir accès à la consommation vestimentaire et esthétique; l'autre, comme moyen de survie familiale. Écoutons à ce sujet le récit d'une mère ghanéenne :

J'étais incapable de subvenir aux besoins quotidiens et nécessaires de mes enfants. Où dormir était un problème. On se battait pour le manger que l'on trouvait difficilement. J'étais incapable de payer leurs frais de scolarité. Mes enfants en avaient assez et ont décidé de prendre leur destin en main. Ma première fille Davies et ses deux sœurs Gloria et Doreen, âgées de 17, 15 et 14 ans respectivement quittent la maison le soir et revenaient le lendemain matin. Elles travaillent le sexe comme moyen de survie (Kapotuf et Ayibani, 2014).

Presque partout en Afrique subsaharienne c'est le même constat : au Sénégal, en Côte d'Ivoire, au Togo (ibid) . La prostitution masculine prend aussi de l'expansion en Afrique subsaharienne, dont la majorité des clients sont des Occidentaux. Il s'agit en grande partie de jeunes

1 Agence Ecofin, 20 septembre 2018, consultation en ligne

enfants de constitution physique précoce que la précarité jette dans l'enfer de la prostitution (Amouzou 2009 : 251).

Le chômage et la sous-éducation sont deux indicateurs de la prostitution juvénile. La combinaison des Programmes d'ajustement structurel, la corruption et la dilapidation des fonds publics jouent un rôle majeur dans le sous-investissement en éducation. On assiste à un manque d'articulation entre les dépenses publiques en éducation et les besoins dans ce domaine. Cette situation entraîne des inégalités en matière d'éducation. Elles prennent forme à travers trois catégories d'enfants.

La première catégorie, ce sont les enfants issus des familles nanties. Elles placent leurs enfants dans de meilleures écoles primaires et secondaires, après quoi elles les envoient poursuivre leurs études dans des universités européennes, américaines ou canadiennes. Une fois leurs études universitaires terminées, certains choisissent de rester à l'étranger; d'autres retournent au pays pour assurer la relève de leurs parents dans l'Administration publique ou dans les affaires.

Les deux autres catégories se composent d'enfants qui n'arrivent pas à terminer leurs études et ceux qui en terminent ayant une formation professionnelle se trouvent exclus du marché du travail. Exposés à la précarité et au chômage chronique, en manque de repères et de perspectives d'avenir, plusieurs s'adonnent à la prostitution comme porte de secours avec toutes les conséquences de cette pratique sur leur santé et celle de la population, car la prostitution est un agent propagateur du sida.

Le système de santé étant déjà fragilisé par les Politiques d'ajustement structurel, la précarité des ressources humaines et la déficience des infrastructures sanitaires, le sida aggrave les problèmes de santé devant lesquels l'État affiche un comportement démissionnaire.

Aide au développement : synonyme de dépendance

Les problèmes sociaux que nous venons d'exposer témoignent de l'ampleur du sous-développement de l'Afrique subsaharienne. Pour

tenter de s'en sortir, les gouvernements, successivement, se tournent vers les organisations internationales d'aide au développement et aux pays donateurs. Malgré l'apport de l'aide, le problème du sous-développement dans cette région d'Afrique demeure entier. L'aide accordée n'est qu'un palliatif, un pansement qui ne cache même pas la plaie et maintient ces pays dans un état de dépendance qui obstrue toute initiative de création pouvant servir de tremplin, une sorte de catalyseur au développement.

L'aide au développement est contre-productif au développement de l'Afrique subsaharienne, tout comme pour tous les pays du Sud. Les organisations internationales d'aide au développement sont tributaires des contributions des pays du Nord et bien souvent, elles ne peuvent octroyer de l'aide qui contribuerait à un développement économique de ces pays. Au bout du compte, l'effet de l'aide est de les maintenir dans un système de dépendance, une stratégie de domination mise en œuvre par les pays du Nord pour mieux servir leurs intérêts géopolitiques et géoéconomiques.

L'Afrique subsaharienne est à un tournant de son histoire qui doit pousser à comprendre que l'aide internationale ne favorise pas son développement et qu'elle doit trouver une voie autonome pour le réaliser. Pour ce faire, il faut mettre fin au système du clientélisme politique, à la corruption; ériger un État de droit et de justice sociale, mettre en place de façon autonome des structures favorisant le développement des industries de pointe, des structures modernes d'agriculture, instaurer des politiques de bonne gestion des ressources naturelles, leur exploitation et leur transformation.

Ce sont ces conditions une fois réunies et mises en pratique qui pourront sortir l'Afrique subsaharienne du sous-développement et par le fait même activer son développement économique qui, à son tour, dégagera des ressources nécessaires pour implanter un système de politiques sociales cohérentes et efficaces afin de répondre aux besoins de bien-être de la population, en général.

Biographie

Jean-Claude Roc est titulaire d'un doctorat en sociologie et est spécialiste de l'analyse sociologique des mouvements sociaux et de l'économie sociale. Ses intérêts de recherche sont la mondialisation (axes privilégiés : pauvreté, crises, conflits, rapports Nord-Sud) et le libre-échange. Il enseigne à l'Université du Québec en Outaouais, à l'Université d'Ottawa et est professeur associé à l'ISTÉAH (L'Institut des sciences et des technologies avancées d'Haïti). Il est également membre du comité de rédaction de la revue Possibles.

Références

Amouzou, Esse, L'Afrique 50 ans après les indépendances, Paris, L'Harmattan, 2009

Ayibani, T. Imoro et Isidore Kpotufe, « La prostitution des mineurs en Afrique : un drame social et économique », Contrepoids, 7 décembre 2014

Droz, Bernard, Histoire de la décolonisation au XXe siècle, Paris, Éditions du Seuil, 2006

Droz, Bernard, Histoire de la décolonisation, Paris, Éditions du Seuil, 2006

SECTION II
Poésie / Création

La purge du sang

Par **Nora Atalla**

extrait du recueil **Bagnards sans visage**

*une femme apparaît pour dire les fissures
renoue les ficelles
éparses entre les os*

*la femme soulève les jupes
mais aucune naissance ne lui sourit*

*celui attendu
croupit dans une bauge*

*

montée des grandes peurs
le jour de la purification sonne

tu pars
dans le tout-à-l'égout
dans la distance
la punition la régénération

la pourriture ouvre son œil
à lier les fous

*

jusqu'à la crucifixion
les ligaments se rompent
les mères s'affaissent
au crissement des cisailles

à peine les lèvres remuent-elles
à la lueur des lampions

dans la cécité
les lames les vagues
se jettent à profusion

*

aux ports improbables
tu restes amarré
à attendre le miracle du pardon

l'exil cadenasse ta charpente

*

aveugles d'enfance
les volets luttent
contre les vers et les vents

se murent sur le silence

à reconstruire
à la sueur des chaînes

les tempêtes passent mais
pas les soudures

*

la femme dit :

*tu nous avais creusé
dans la mémoire*

*la lucidité n'a jamais été aussi crue
aussi tranchante
que les hélices des noms oubliés*

*à présent
le sang encroûte nos racines*

*

la déportation
rien ne t'épargne des secousses

la parolie grippe tes mâchoires
tu ne peux renverser la vapeur
ta demeure s'est évanouie

sur les lèvres de celle qui t'espère
la mort engendre la sécheresse

*

plusieurs fois retentissent les ressentiments

plusieurs fois des fausses routes
des replis de désunion

*

nouée la gorge
de peines nourricières
clous enfoncés aux poignets
stries de vagabondages

les ferrures résistent au temps
pas même le soleil ne retrouve son chemin

*

l'homme ouvre un œil
sur sa rétine les images sont tachées d'amertume

il tressaute

son sang a franchi les océans
sa paupière retombe de lassitude

*

les doigts palpent la chaleur du corps
se tendent vers les courbes anciennes

l'ivresse naît d'un baiser
loin des prisons

*

la femme dit :

*sur ma peau traînent
les longs couloirs de nos étreintes*

*tes iris auront
la couleur de nos vœux*

*

les mains cherchent à arracher le licou

sur les lignes de failles
la dégringolade commence

inutile de rassembler les fragments
de faire des vagues

les mains sont des battoirs martelant la mémoire

*

les nuages s'éventrent en bouillons de fiel
sous les pierres du ciel marcheurs écrasés
jambes consumées jusqu'aux moignons

une guillotine rutilante dans le noir

*

il ne s'agit pas de faire des entorses
aux destinées mauvaises

l'instinct
se laisse happer par l'effleurement de l'amour

l'épouvante migre aux confins de soi

il ne s'agit pas d'un abandon

*

une trappe s'ouvre

ombres masques
au fond du vide déboulent
jointures traces
aux tournants disparaissent

les souvenirs meurent quand survient le matin

la trappe se referme

*

chacun cherche le parafoudre
dissimulé dans un creux du cerveau

il manque des barreaux aux échelles
les bras n'atteignent qu'une infime hauteur

tous les instants aspirent au firmament

*

*du coin de la bouche
la femme épie les mots*

*avec rigueur
elle minute ses souffrances*

accouche de non-dits

*Native du Caire, d'origine gréco-libanaise et franco-géorgienne, Nora Atalla vit au Québec depuis l'enfance. Auteure de dix ouvrages, dont sept recueils de poèmes, elle a été finaliste en poésie des Prix littéraires de Radio-Canada et du prix Alain-Grandbois (Hommes de sable). Elle a représenté le Québec et la poésie dans une douzaine de pays et participé à de nombreux festivals, dont en novembre 2019, le 15^e festival *Tras las Huellas del Poeta* au Chili. Après avoir été en résidence au Mexique en 2019, elle sera à Paris en mars et avril 2020 grâce à une bourse du CALQ. Son recueil *Bagnards sans visage* a été publié en 2018 aux ©Écrits des Forges (tous droits réservés). Morts, debout! paraîtra au printemps 2020, chez le même éditeur.*

Le présent texte, constituant le premier chapitre de *Bagnards sans visage*, est reproduit ici avec la permission de l'éditeur et de l'auteure.

Mots muets

Par Claudine Bertrand

À Asli Erdoğan

Tu laisses parler les mots muets

tu meurs de soif
de la soif des mots

les périls s'accumulent un à un
tu n'avales pas les noms des prisonniers
les restitués à la langue publique

un geôlier recueille tes larmes
tu écris à l'aube une lettre
tu saisis l'horreur
mot à mot

*

beaucoup de choses restent tues
comme la littérature ou le caillou
sur lequel tu te penches

« Le cosmos déçoit, déçoit » dis-tu

tu éprouves la blessure dans la pénombre
se referment les ténèbres sur les ténèbres

si tu repiquais les mots dans leur terreau
ils prendraient un autre aspect

prononcer le nom de l'ennemi
ou de la bête
tu perds la parole
la mort fait retour

tu es en prière devant elle
comme devant la toile d'un maître
elle se transforme en métamorphoses

tu pourrais énumérer les disparus
tu t'abstiens

*

quelque chose enfoui
depuis longtemps se rue sur toi
tu es née dans le pays de la mort
elle te colle à la peau

le courage de répéter les mêmes sons
se désassemblant
mémoire ininterrompue

sans l'anarchie des lectures
point d'écrivain

*

la table des mots
n'est plus dressée
s'est dissoute

chacun repose ailleurs
est-ce cela vivre

la langue des éprouvés
langue des résistants
mise à mal

ébranle immanquablement

*

tu t'appuies sur ton bras de douleur

ni l'espace ni la durée
ne se déploient
sans écriture

le jour s'en allait
les yeux bandés
l'on voit passer
une main
un corps
sans scrupule

*

tu attends certains mots
comme des clés
qui libèrent de la barbarie

un peu de paroles « crues »
sur la masse d'air
morcelée en deux camps
les vivants et les morts

en révolte en pagaille
sur la page de l'Histoire
qu'est cette voix
qui refuse de se taire

En trente ans d'écriture, Claudine Bertrand a publié une vingtaine de recueils poétiques et de livres d'artistes dont Rouge assoiffée (Hexagone) et Le corps en tête. Son œuvre a été plusieurs fois récompensée : le prestigieux prix Tristan-Tzara, le prix Saint-Denys Garneau, le prix de la Renaissance française, le prix des Écrivains francophones d'Amérique. Récipiendaire d'un doctorat honoris causa décerné par l'Université de Plovdiv, Bulgarie (Mai 2016), elle mérite le Prix Alexandre Ribot 2016 (Paris) pour Fleurs d'orage, (Édit. Henry) ainsi que le Prix européen Virgile 2017 décerné par le cénacle Arts poésie. Elle est nommée « Chevalière de l'Ordre de la Pléiade » par l'Assemblée parlementaire (2018).

La langue effacée

Par **Maxime Catellier**

Toronto, 1^{er} décembre 2018

Sur la route
entre Montréal et Toronto
j'ai vu des faux blonds
excités par le truck stop
de Trenton Ontario
dans un parking inhumain
danser la gloire
du vendredi soir
espérant trouver la drogue
qui les ferait parler
malgré la honte
et la proximité
des bobettes sales
qui traînent
depuis trop longtemps
sur le plancher
du palais mystique
qui leur révèle
soudainement
la clé du trafic
dans les langes inodores
de la vitesse
en jetant par les vitres
le papier taché de gras
avec lequel on emballe
les tas de viande
qu'ils avalent en se dépêchant

de repartir vers nulle part
dans une roulade de gymnastique
dont les fesses creusent la tombe
pendant qu'on se nourrit
dans le dos des mots
avec l'inutilité parfaite
d'une langue qu'on efface
pour mieux parler
pour mieux se faire comprendre
dans le coin où elle se tasse
parce qu'elle passe son temps
à allumer des feux
dans notre bouche
qui la remplace par une danse
de Saint-Guy et soulage
son envie de pisser
sur la flamme
de l'Homme invisible
un petit gars de Timmins
qui a fait prendre le train
à ses valises
sans partir de chez lui
en se laissant tomber
au fond du rêve
comme un chien
que la langue fait courir
dans le terrain vague
qui s'étend
d'une frontière à l'autre
de ce pays aphone
qui ne répond jamais
quand on l'appelle
par son nom de jeune fille
un pays bâti sur
une idée trop salée
pour se rouler
dans le sucre des mots

de la langue des sœurs Dionne
qui a l'air d'une feuille
qui continue de s'accrocher
à la branche en plein novembre
avec ses couleurs dans la pluie
qui brillent pour faire mentir
ceux qui disent que la langue
est faite pour parler.

Maxime Catellier est né en 1983 à Rimouski. Après avoir abandonné sa maîtrise au département de littérature comparée de l'Université de Montréal, il exerce tour à tour les métiers de réceptionniste, pigiste, chef de pupitre, agent de communication, cuisinier, gérant de salle... tout en publiant au fil des années recueils de poèmes, essais et romans qui lui valent une certaine reconnaissance critique. Il enseigne depuis 2012 la littérature au Collège de Valleyfield. Derniers titres parus : Le Temps présent (Boréal, 2018) et Mont de rien (L'Oie de Cravan, 2018).

Croc fendu / *Split Tooth*

Par **Tanya Tagaq**

Traduction de l'anglais : Anatoly Orlovsky, Christine Archambault

Ice will crack
Blood will flow
Sun in Ice
Ice in lung
Eater of tongue
Speaker of tongue
Speaking in tongues

Glace - craquera
Sang - coulera
Soleil dans la Glace
Glace dans les poumons
Mangeur de langue
Parleur de langue
Charabia

*

If you are living in silence
With violence in your bones
Sorrow in your marrow
Blood running cold
Heal I beg you
Heal I beg you
Heal I beg you
Heal

Si tu vis en silence
La violence dans les os
Le chagrin dans la moelle
Ton sang qui se pétrifie
Guéris, je t'en supplie
Guéris, je t'en supplie
Guéris, je t'en supplie
Guéris

*

Ice in lung
Ice in Wind
Life unsung
Milk Death
Split tooth
Sorrow marrow
Whispered truth

Glace dans les poumons
Glace dans le Vent
Vie ni vue ni chantée
Lait Trépas
Croc fendu
Moelle chagrin
Vérité chuchotée

Tastes like an echo
When I saw you haloed by the Arctic moon
Sundogs around your head
The moon slicing
Bitter darkness
We sipped the air
It was too cold to chug
Alcohol was our excuse
To steal a snowmobile
And ride away from life
To the far cabin
So we may chart our bodies
And share flesh
We rode so free
Until we ran out of fuel
And you ran all the way
Back to town
I timed my exhalations
As the cold knocked on my lungs
And slapped my cheeks
The Moon awoke
He became brighter than the sun
And told me to have your child
He told me
Then you emerged out of the twenty-four hour darkness
The gas can strapped to your head
Inuk style
And I died with longing
As the calm drowned me

Ça goûte l'écho
Quand je t'ai vu auréolé de lune arctique
Un parhélie cernant ta tête
La lune scindant
L'amère noirceur
Nous sirotions l'air
Trop froid pour boire d'un trait
L'alcool notre prétexte
Pour voler une motoneige
Et rouler laissant toute vie derrière
Vers la cabane au loin
Pour y cartographier nos corps
Et partager la chair
Libres
Nous avons roulé jusqu'à manquer d'essence
Tu as couru à perdre haleine
Pour regagner le village
J'ai minuté mes expirations
La froidure cognait sur mes poumons
Et me giflait les joues
Lune s'est réveillé alors⁽¹⁾
Brillant plus fort que le soleil
M'a dit de donner naissance
À ton enfant
Lune me l'a dit
Puis tu as émergé
De la nuit de vingt-quatre heures
Bidon de gaz sur la tête
Sanglé
À la mode inuk
Et je suis morte avec tout mon désir inassouvi
Noyée dans le calme

(1) au masculin ici dans l'original

Artiste inuite de renommée, chanteuse de gorge et écrivaine née en 1975 dans le village arctique canadien de Iqaluktuuttiaq (anciennement Cambridge Bay), Tanya Tagaq se fait d'abord connaître par sa musique et ses performances – après plusieurs disques finalistes au prix Juno ainsi que des collaborations avec la musicienne islandaise Björk, T. Tagaq remporte en 2014 le prix Polaris pour Animism, son quatrième album. Split Tooth (Croc fendu), le premier roman de Tagaq, dont la forme conjugue avec maestria narration et poésie, paraît en 2018 chez Random House Canada et remporte un succès aussi vif que rapide - en tête des ventes au Canada, finaliste au prix Scotiabank Giller; ce roman-proème est recensé par la critique, y compris au Québec où la traduction signée Sophie Voillot (distincte de celle, inédite, des extraits ici proposés) est publiée en octobre 2019 aux Éditions Alto.

Références

Tagaq, Tanya. 2018. « Split Tooth ». Toronto : ©Viking Canada, une branche de Penguin Random House Canada Ltd. Extraits : pp. 76, 151, 183-184, 94-95. Reproduction et traduction inédite avec la permission de l'éditeur (contrat #30933). Tout usage de ces textes par une tierce partie en dehors de la présente publication est interdit. Les parties intéressées doivent demander l'autorisation directement à l'éditeur, Penguin Random House Canada.

Caribou blanc (Tuktu Qakuqtaq)

Par Ningiukulu (Ningeokuluk) Teevee



2010. Lithographie, 57 x 76.8 cm.

Ningiukulu (Ningeokuluk) Teevee, née en 1963 au Cape Dorset (Kinngait), Nunavut, est une artiste graphique inuite de grande renommée, associée au célèbre studio-coop Kinngait situé dans son village natal et connu mondialement pour l'art inuit qui s'y crée. Finaliste du prix du Gouverneur général en illustration de livres pour enfants récompensant Alego, son début dans ce domaine paru en 2009 aux éditions Groundwood Books / House of Anansi Press, Ningiukulu, dont les premières lithographies dans la collection du studio Kinngait remontent à 2004, est devenue l'une des artistes les plus prisées, polyvalentes et intelligentes du Grand Nord. Sa connaissance encyclopédique de la mythologie inuite, allée à sons sens raffiné d'équilibre et composition, a suscité un grand engouement de la part des collectionneurs. Ningiukulu a réalisé de nombreuses expositions solo; par ailleurs, ses œuvres audacieuses et resplendissantes ont fait partie d'expositions d'envergure dans des galeries publiques et des musées.

Références

Cette notice est basée sur ma traduction libre de la biographie de l'artiste publiée en anglais sur le site web de la galerie Dorset Fine Arts : <http://www.dorsetfinearts.com/ningeokuluk-teevee> (page consultée le 21 novembre 2019).

La présente lithographie est reproduite ici avec l'autorisation de la galerie Dorset Fine Arts (une branche de la West Baffin Eskimo Coop), Toronto. ©Tous droits réservés.

Rituels (suite poétique)

Par **Dominique Gaucher**

À Yvonne América Truque, poète

La mort simplifie tout
Ton nom se referme
une bulle

Ta vie devient grosse d'elle-même
Intensité contenue
sous trois mots
Yvonne América Truque
Chacun acquiert une rondeur
dans sa finitude

D'un trajet plein de possibles
Heureux ou incertains
Arbres aux multiples
ramifications

Ta vie devient une boule
lourde de ses richesses
de ses douleurs

Une vie vécue
dans la paix des choses
Les mains jointes dans un cercueil
la papesse a pris le pas sur la guerrière

De ton sommeil dans le bois dormant
tu ricanes ou tu souris
de nous entendre te rendre hommage

C'est bien fait pour eux
tu te dis
Il était temps

La papesse a repris le dessus
Tu veilles sur nos tourments
bien vivants
du haut de ta mort

Ta vie se referme
sur tes poèmes
Ton œuvre a pris fin
Le dernier vers était *je ne suis plus*
Relisez à l'envers à l'endroit
Soupez chaque mot
J'ai jeté la clé
Ils vous appartiennent
Comme des bulles de l'au-delà
à déchiffrer
fraîches
pleines des mystères de la vie toute proche
Le cœur des mots bat encore à éclater

Les mots ne sont pas couchés
au bois dormant
Ma voix les libère

La solitude des mots
leur donne une mystérieuse profondeur
C'est une famille terminée
Elle a perdu l'angoisse des possibles

Ta chatte
comme toi
ronronne
et la minute d'après
me donne des baffes

À Pierre Pelletier

Tu n'as pas eu l'une de ces morts
orgueilleuses
Ton frêle esquif n'a pas sombré dans la tempête
Tu n'as pas été éjecté de ta Formule 1
Ton avion ne s'est pas écrasé

Tu ne laisses pas ce dernier souvenir
d'un homme dans toute sa force
le sourire éclatant
l'image puissante invaincue
malgré l'échec mortel

Tu as eu une mort blanche
Dans le silence de tes neurones
sans savoir ce qui t'arrivait
Nos pleurs autour de toi en ribambelle

Tu as eu une mort simple
avec des étapes dûment décidées
Dans l'émotion certes
nous avons guetté ton dernier souffle
sans surprise autre
que le raz-de-marée de notre peine

Et puis les mains expertes ont enlevé tuyaux et
tout le tintouin
ta peau de plus en plus blanche
ta main de plus en plus froide
comme une photo qui s'efface

Une mort digne
autant que faire se peut
nous debout autour chancelants

Rien que cela

Et j'ai fermé mes yeux
sur tes yeux clos
à tout jamais

À la file indienne

À Gilles Martel

Ni guerre ni épidémie
mais ils meurent un à un à nos bras
à nos yeux
Un monde entier
Tous en effilochage

Qui
pour toujours
qui
pour ailleurs plus loin
chacun de leurs pas nous distance
laisse un espace d'air trop grand
où le vide s'engouffre

Ils préviennent ou ne le font pas
On les voit venir ou on est pris de court
Ils sont fauchés par la mort ou s'y jettent
Les cendres s'accumulent sur nos têtes

Il y a ceux qui s'éloignent simplement
se détachent du groupe
leur tour de piste fini
on les imagine rallier un cercle plus rieur
sur sa pente sereine

Il y a ceux qu'on voit partir au large
on les devine glisser seuls
silencieux
vers la disparition
définitive

Images tragiques ou idylliques projetées
sur notre brouillard secret

Je lui demande
Que feras-tu?
Un haussement d'épaules
son sourire énigmatique me répond
Je ferai comme les jours de congé
lirai le journal avec mon café
puis un livre
Où est le problème?

C'est moi qui l'ai
le problème
À me voir dans le miroir de ses yeux
encore à rouler ma bosse en rond
à faire à reculons ou à la hâte
le décompte des jours
À regarder tomber les feuilles
en toutes saisons

Ni guerre ni épidémie
mais tout de même la fin d'un monde
gravement inachevé

Qu'on nous dise au revoir ou adieu
On nous laisse désemparés
au milieu des décombres

Fin de règne

Ils s'appuient sur leur aisance
invisible bâton de vieillesse
et se vautrent dans le plaisir
passé
entretenu à coups de trésors accumulés
et d'hypocrisies parfois
Ceux qui en ont fait écran avec légèreté

La mort de l'un d'eux les rassemble
Tout prétexte est bon
Comme autrefois ils se retrouvent
et sans trop se soucier de l'absent
ils s'agglutinent
à ce qui leur reste d'appartenance

Je les regarde de loin
ne partageant pas leurs sourires
les comptant un par un
pour prévoir leur disparition
Je n'appartiens pas à leur passé

Je suis d'un autre avenir
très court et si soudain
celui que m'offrent ces jeunes étrangers
que je n'arrive pas à compter
Eux me laissent une place
avec déférence même
dans les interstices de leur mosaïque
conscients du savoir que je porte
le cueillant avec délicatesse
et respect
Oh! Surprise!

Comme une Cendrillon
derrière le miroir
en coulisses prolongées
où je mijotais des merveilles
où je noircissais des plans
où j'accumulais l'humus
avant de me taire à mon tour
me voilà bousculée dans la parole
déboulant les étages de ma vie à la course
ramassant au passage tout l'utile
à la vitesse de l'éclair
Et d'un doigté sûr
mon souffle me suit à peine
Mon corps lui
a assumé chaque pas du parcours muet

Me voilà devenue un sage
avant même d'avoir été

Dominique Gaucher est née à Montréal. Lauréate en 1995 des Prix Piché-Le Sortilège du Festival international de poésie de Trois-Rivières et Premier prix de prose de la Société littéraire de Laval, elle est l'auteure de trois livres de poésie publiés aux Écrits des Forges : Solos, Trajets, passages et autres déménagements d'atomes, et Avant de renoncer. Un quatrième livre y paraîtra en 2020 : L'inverse de la lumière. Elle a participé à des lectures et à des festivals de poésie, dont le Festival international de poésie de Trois-Rivières à plusieurs reprises et le Festival international de poésie de Formose.

Prédestination / *Bashertkayt* (deux extraits)

Par Rachel Korn

Traduction du yiddish : Chantal Ringuet

מיינע הענט

מיינע הענט —
צוויי וועלטן,
מיט ליניעס גלייכע, קרומע
פון טייכן, בערג און טאלן.

דורך שמאלע, דינטשיקע ראָועס,
איינגעקריצטע פון טויונטער יאָרן
פליסט מײן גורל, ווי אַן אומבאַקאַנט און טרויעריק האָסער —
טיילמאַל צו דיר,
טיילמאַל פון דיר,
און טיילמאַל צו אַן אומבאַקאַנטן, ווייסן ציל.

די צען ראָזע־ווייסע, בלאַסע האַלב־לבנות
לעשן זיך קיינמאַל נישט אויס
איבער די ציטערנדיקע כוואַליעס פון מײן בלוט
און היטן, ווי אייביקע עדות
דעם זיסן סוד פון מיינע שפּיצנפּינגער.

און אַז עס טרעפן זיך טיילמאַל אין חלל פון צייט
די באַזונדערע וועלטן פון אונדזערע הענט,
בלייבן דעמאַלט אויף אַ רגע
אומבאַוועגלעך, שטיל,
ווי פאַרנעפּלט פון צופּיל אומגעריכטן גליק
די צוויי רויטע זונען אין אונדזערע לייבער.

Comme des bouleaux blancs

Tes années, comme des bouleaux blancs
Borderont mon chemin
Dans mes genoux tremblants j'apporte
Le poids de tes mots non dits
Mes lèvres rougiront et gonfleront
Avec le printemps et avec toi.

Dans le dur espoir des jours d'attente,
Les yeux courent vers le sol
Comme des hirondelles la veille d'un orage.

La courbe sombre de mes sourcils s'étend
Dans une colère impuissante, violente
Jusqu'à mes lèvres serrées, d'une fierté
Sotte et honteuse, qui ne peuvent t'aider
Muettes, elles bégaièrent et s'entêtent,
Murmurent pour elles-mêmes
Ce que mes yeux t'ont répété
Plus de mille fois.

מיינע הענט

מיינע הענט —
 צוויי וועלטן,
 מיט ליניעס גלייכע, קרומע
 פון טייכן, בערג און טאלן.

דורך שמאלע, דינטשיקע ראָועס,
 אינגעקריצטע פון טויזנטער יארן
 פליסט מיין גורל, ווי אַן אומבאַקאַנט און טרויעריק האַסער —
 טיילמאַל צו דיר,
 טיילמאַל פון דיר,
 און טיילמאַל צו אַן אומבאַקאַנטן, ווייטן ציל.

די צען ראָזע-ווייסע, בלאַסע האַלב-לבנות
 לעשן זיך קיינמאַל נישט אויס
 איבער די ציטערנדיקע כוואַליעס פון מיין בלוט
 און היטן, ווי אייביקע עדות
 דעם זיסן סוד פון מיינע שפּיצנפּינגער.

און אַז עס טרעפן זיך טיילמאַל אין חלל פון צייט
 די באַזונדערע וועלטן פון אונדזערע הענט,
 בלייבן דעמאַלט אויף אַ רגע
 אומבאַזעגלעך, שטיל.
 ווי פאַרנעפּלט פון צופּיל אומגעריכטן גליק
 די צוויי רויטע זונען אין אונדזערע לייבער.

Mes mains

Mes mains –
Deux mondes
Avec des lignes droites, courbes
Des rivières, montagnes et vallées.

Traversant des fossés étroits et profonds
Sculptés depuis des milliers d'années
Mon destin s'écoule, comme des eaux inconnues et tristes
Parfois vers toi,
Parfois de toi,
Parfois vers une destination lointaine et inconnue.

Les dix demi-lunes d'un blanc laiteux, rosé
Ne s'éteignent jamais
Sur les vagues tremblantes de mon sang
Elles surveillent, comme des témoins,
Les tendres secrets au bout de mes doigts.

Parfois, quand elles rencontrent au creux du temps
Les mondes étrangers des autres mains,
Elles demeurent immobiles et calmes
Pendant un instant,
Retenues par une joie inespérée
Les deux soleils rouges dans nos corps.

Poète yiddish de renom, Rachel Korn (1898-1982) est née en Galicie de l'Est et elle a émigré à Montréal en 1948. Remarquée dès ses premières publications en polonais dans les revues Nowy Dziennik et Glos Przemyski en 1918, elle a publié de la poésie en yiddish dès 1919 dans la revue littéraire Lemberger Tageblatt. Auteure de dix recueils de poésie et de prose, elle est considérée aujourd'hui comme l'une des grandes figures de la littérature yiddish du XX^e siècle.

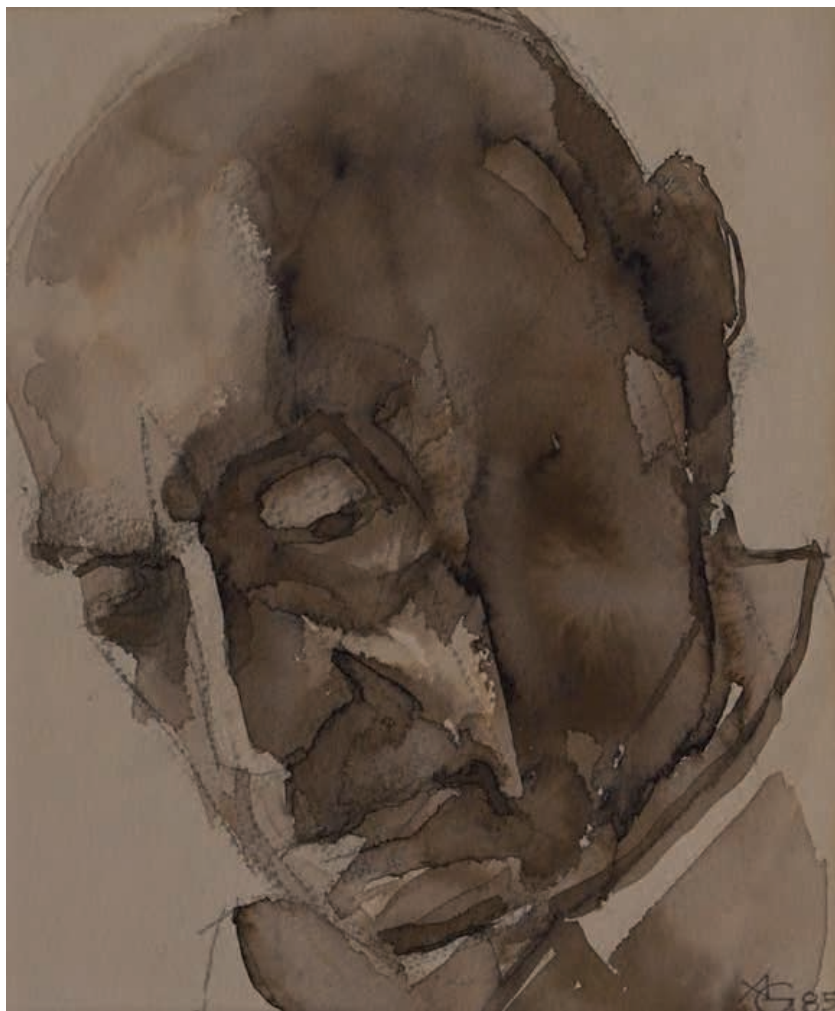
Chantal Ringuet, grande spécialiste québécoise de la culture juive et de la littérature yiddish, est l'auteure de cette traduction inédite.

Références

Rachel (Rokhl) Korn, *Prédestination (Bashertkayt)*, poésies 1928-1948, Montréal, *Aroysgegegn fun komitet*, 1948.

Portrait de mon père

Par Anatole Golod



1985. Aquarelle, 61 x 51 cm.

Anatole Golod est né en 1936 à Minsk, en Biélorussie. Il a commencé à étudier le dessin à l'âge de 6 ans. Tout au long de ses études universitaires en génie, il a poursuivi sa formation de peintre à l'Institut d'art et de théâtre de Minsk. Par la suite, il a pris part à de nombreuses expositions solo ou de groupe autant en Biélorussie que dans d'autres républiques de l'ex-URSS. En 1979, il vient s'installer à Montréal, où il continue d'exposer régulièrement ses œuvres. Grand explorateur, Anatole Golod profite de ses multiples voyages pour tracer sur d'innombrables toiles ses impressions et, parfois, ses souvenirs. Plusieurs de ses œuvres se trouvent aujourd'hui au Musée des beaux-arts de Minsk, ainsi qu'au Musée des beaux-arts de Montréal et dans de nombreuses collections privées au Canada, aux États-Unis, en Israël et en Europe.

Dessine-moi l'arbre / Unashinataimui tsheku-mishtik^u

Par **Joséphine Bacon**

À Chloé et à Gilles

Dessine-moi l'arbre
que tu es

Unashinataimui tsheku-mishtik^u
an tshin

Dessine-moi la rivière
que tu as racontée

Unashinataimui shipu
ka tipatshimishk

Dessine-moi le vent
qui t'a fait voyager

Unashinataimui nutin
ka pimipanishk

Dessine-moi le feu
qui brûle en nous

Unashinataimui ishkutei
ka tshissukuiak^u

Dis-moi que je suis ton au-delà,
Dis-mois que tu es mon au-delà,
toi, l'animal blessé,
tes ancêtres t'ont conduit à moi
pour me raconter les images
de tes rêves.

Uitamui nanitam tshe shatshin,
uitamui nanitam tshe shatshitan,
tshin ka ushikuikuin,
tshimushumat tshipeshukuat
anite etaian
tshetshi uapatanin
ka matau-pikutakanit
ka uapatamin tshipuamuna.

Reste un peu dans ma mémoire
toi, l'homme, l'animal blessé,
reste un peu dans ma mémoire.

Eshk^u ta anite nimitunenitshikanit
tshin napeu, tshin ka akuikuin,
Eshk^u ta anite nimitunenitshikanit.

Tes murmures sonnent
la sagesse d'une vie vécue,
ton regard devine la paix,
ton cœur bat au rythme
des battements d'ailes de l'aigle

Tshin tshiam-inniun ka uapatamin,
tshipeten tshitei
miam ka ishi-petuat
mitshishu

Ton sommeil est habité
par les esprits de ton peuple métis
silencieux.

Nepani tshitshisseniten
manituaht e tepuataht
mashinnua miam tshin.

La nuit étoilée
t'emporte dans un monde
qui te garde vivant.

Tipishkati utshekatakuat
tshika kanuenimikuaht
tshetshi eka nakashin.

Née en 1947, Joséphine Bacon est une poète innue originaire de Pessamit sur la Côte-Nord du Québec. Elle écrit en français et en innu-aimun. Elle est également réalisatrice de films documentaires et parolière; plusieurs de ses poèmes ont été chantés, interprétés par Chloé Sainte-Marie. Anatoly Orlovsky a également mis en musique la poésie de Joséphine, dont ce texte, récité en clôture du spectacle « Wawaté l'or des neiges » en 2010.

Références

Ce poème est extrait du premier recueil de l'auteure : Bacon, Joséphine. 2009. « Bâtons à message / Thissinuatshtakana ». Montréal : ©Mémoire d'encrier. Reproduit ici avec l'autorisation de l'éditeur.

Fondements du Sud¹

Par **Francis Catalano**

*Quel – l'Amérique – est l'immense vaisseau
porté sur le charroi de la mer ?*

PAUL CHAMBERLAND, *Éclats de la
pierre d'où rejaillit ma vie*

Et puis ? La mer. Bouillon, brouillonne, grave et gravide. Les vents alizés les ont poussés jusqu'ici, les conquistadors, sur de nouvelles boucles de sel. Tes caravelles triadiques tangent bonnement sur des flots d'or liquide. Encline à accoucher, chère mer. De qui ? De quoi ? Si bien déroulée que la bonace brasille et c'est tous les jours merveille de voir ce turquoise, cet émeraude, ce topaze.

Trois épaves au loin mises à sécher à l'air de la violence. Ce territoire sur quoi a tablé l'Espagne, c'est jungle sans gemmes, perles d'un collier chu du cou de l'ouroboros. Un monde cru bouclé pour des peccadilles. À la recherche d'un passage qui clorait l'Atlantique tout en étant propice, une population d'ibis peut-être perdue, de cavaliers noirs, chercheurs de trésors portés par la concavité d'une coquille. Abordage des berges décelées de mon continent ancestral par le plus court

1 Suite extraite du quatrième mouvement (« Le vent ») d'un projet en cours qui a pour titre de travail *Manuel d'histoires avec une cache*. Concrètement, il s'agit de la réécriture d'un livre de poèmes intitulé *Index*, publié aux éditions Trait d'union en 2001.

chemin. Reprendriez-vous du café ? Combien de sucre déjà ?

Des îlots ouatés d'oies migratoires émergèrent de l'embouchure du grand fleuve majestueux puis volèrent au loin jusqu'à l'aérienne cité de Tenochtitlán, là où le soleil est chaque jour fruit mûr chutant de sa branche. Là où pour s'y rendre sans se poser le monarque accomplit pas moins de mille millions de battements d'ailes globaux. Et les trente-deux payeurs mi'gmaqs refoulés à l'antépénultième embranchement des rivières, qu'est-ce qu'il adviendra d'eux ? Quelques lunes supplémentaires de portage, il appert, suffisent à les conduire au fond de l'aztèque forêt d'abord, de la ville inca ensuite, bâtie secrètement en altitude.

Un jour de clarté ductile comme l'or, à cet instant où la lumière s'étire au point de rompre et lâcher tout le réel, notre fidèle chamane, aruspice du clan, surgit en nage pour faire courir partout le bruit d'une grande déconvenue (pour faire court, la découverte survenue plus bas dans la mer des Caraïbes).

Tu te repris si bien de ta première défaillance qu'à la faveur d'un souverain d'Espagne tu apposas sur-le-champ, à ce cadre explicite, le nom inanalysable de San Salvador. Tu leur coupais l'île sous les pieds. Comme si tu avais tiré la nappe d'un coup sec, qu'il ne restait que l'œuf de Christophe Colomb sur la table, par terre quelques cigarillos écrasés dans le glaçage d'un mille-feuilles, de la vaisselle ébréchée, du Cuba libre répandu sur le terrazzo. Ils avaient éventé la fraude, vieux rêve freudien, rêve faillible, hausses record à la Bourse des Guanahanis, au milieu des années de vaches maigres, trop maigres – elles tombent à plat avant ce point à la ligne²¹.

²¹ La mer met bas souvent de drôles d'hôtes. La nacre incrustée dans les coquillages s'exerçait à l'enregistrement de ton étonnement et du nôtre.

Caravelles venues du périscope Europe et de progresser tout à coup vers eux, amarrage à quelques petits pas pour l'homme mais de géants pour l'humanité d'une plage au sable pourtant cruellement blond. Étendard brandi, la mâture de la Niña montait au ciel qu'elle picotait comme si c'était des tiges de canne à sucre, du bambou²².

²² D'une fissure dans la coquille d'œuf, des hommes historiés, archivés, qu'un notaire accompagnait, bondirent forts de leur sagesse de l'escrime, de la croix, de l'arquebuse. Aussi nombreux que le frai de l'espadon, à l'image d'un océan entré dans une éponge, ces hommes jetèrent autour d'eux des coups d'œil assez mal éclairés.

Sous tant de cumulus disproportionnés, mousseux, pasteurisés, écrémés, évoquant le vieil homme et la mer, ton pied toucha enfin l'eau, créant du coup, comme pour une réaction en chaîne, une gerbe de gouttes demeurée figée à l'horizon. Cette gerbe de gouttes figée à l'horizon, tu l'aperçois.

Cristoforo Colombo, c'est bien toi, natif de Genova, Itaglia, des cuisses d'une isabelle castillane ? Les habitants de l'île ont quoi qu'il en soit avalé goulûment ton savoir multiface d'entremetteur. Tu n'as pas, malgré ce tout premier pas, de privilège sur ce monde innocent dont seul le nouveau, l'exotisme, la beauté, la férocité t'ébahissent.

Rappelle-toi qu'à vol d'oiseau, de ceux qui passent leur vie dans le haut des airs, les distances sont beaucoup

plus courtes qu'en bateau. Et pourtant... Tu es venu comme une noix sur l'eau, noix de coco d'un palmier royal chue sur le sinciput de l'Occident.

Colombo trouva l'Inde là où il voulut qu'elle soit et là elle fut, toute de signes foisonnante. Au bout du rouleau de la mer caraïbéenne, plombé dans un halo d'eau aigue-marine, il s'était cru parachuté, à tort, dans un séjour tout-inclus.

En une manière de champ de blé d'Inde, la mâturation de la *Niña* picotait donc au loin le ciel couleur mangue. Fausse route. Fausse faim. Faux brillants. Vains espoirs venus faucher à vif. Oiseau maritime enflammé, voile latine claquant le bec au vent pour la cause ibérique, pâle ton visage est apparu de ce côté-là du miroir.

Besoin de distance. À cause de ceci, de cela, pour ne plus être là, ne plus être ici, ou les deux ensemble mais de loin. Esquisser les cartes géographiques, nautiques où une mouche après maints zigzags se pose, peaufiner les cartes du ciel, du tarot et tcha tcha tcha. Pour te désirer mieux, à distance, loin du cœur te ramener des bricoles colorées. Loin des dieux, des yeux, des vieux, des cieux, des vœux pieux, mais près du fond, des hauts-fonds, des carafons de rhum et des Griffon.

Est-ce la route qui compte, comme l'énonçait Ingeborg Bachmann, cette auteure autrichienne que j'adore, ou le lieu de destination ? Quoi qu'il en soit, vous êtes arrivés avec une âme d'épagueul dans un corps de labrador ou vice versa. Tout nus, chocolat, café, vous êtes des laisse-pagnes, des lèche-cocagnes pris en défaut de lèse-majesté.

Partis à zéro au bout du monde, sous zéro, au-dessus de zéro, peu importe que ça gèle ou dégèle, signe qu'on

s'aime, nous partons. Loin, loin. Pour arriver, arriver où ? À la mer unie aux cumulus, pour arriver sous la pluie ? Nous carburerons encore longtemps à l'or il paraît.

Disions-nous, la route importe plus que la destination. Distance, un besoin de distance. En mer c'est ici – où là – que ça se joue, entre les mats, haubans, pont, sainte-barbe, les débuts de mutinerie et les munitions, entre les bouteilles d'eau-de-vie et les corsaires nos demi-frères. Quel trajet, quel louvoisement des côtes, esquivés d'écueils et, rapidement, une annotation de plus couchée sur une page du journal de bord. Comme premier contact, c'est du fort. Trois ou quatre Chevy Bel Air 1942 modifiées, couleur bleu ciel passent à vive allure, les pièces de rechange faisant mécaniquement le travail, la matière chromée brillant au soleil, trois ou quatre bagnoles éclatantes qui s'échappent. Un coup de canon de notre part, ça nous a échappé, à nous aussi. *Buenos Días. Un ron por favor mi amor. Sin hielo, claro.*

Ce sont leurs tatouages qui mènent les corps et point les parties. Jolies cocottes, charmants cocos, que du beau dans cette mouvance. Un transatlantique, une bouteille de Havana Club l'un dans l'autre et qui touchent le fond, ce sont les Espagnols, *aren't welcome* ? En bruit de fond, cette ligne de basse continue, est-ce du reggaeton ? C'est fichtrement beau, là, le tatouage sur ton dos où l'on casse du sucre, et tes ailes, sans doute les plumeront-elles, alouette, miroir, salamalects et castagnettes.

En tes salons somptueux jaunes rouges et bleus décorés d'étoffes damassées et d'échiquiers d'où tu élucubrais le monde, en tes appartements pleuvant les courtines où grâce à de larges embrasures la vue des campaniles élevait ton âme jusqu'à l'en faire éclater, nous t'avons laissé affabuler un monde à ta guise et un autre, et un autre, et un autre, à l'environnement.

Nous n'avons pas comme on dit retenu la main qui caressait ton rêve. Mais maintenant, convaincs tes clinquants compagnons de reprendre mousquets, sabres, chaînes, crucifix, cuirasses, puis d'un quelconque signe hispanique, somme-les de rebrousser chemin.

Si t'aimante tant le Sud, nous t'enjoignons de consulter tes cartes car les châteaux qui s'effondreront ici ne sont pas des châteaux de cartes, mais sont plaqués de feuille d'or. Chasseurs laurentiens du wapiti, du chevreuil de Virginie et du pôle magnétique, nous Wendats, Mohawks, Wabanakis, ligués pour combattre blizzards, engelures, envahisseurs quels qu'ils soient, sommes incapables d'inventer une justification à notre décollation symbolique. On raconte lentement autour du feu que le climat en Andalousie agit sur ton teint et le rend moins clair que celui des navigateurs scandinaves dont le souvenir est resté intact dans nos cœurs. Espérons qu'à l'allumage du spectre des couleurs tu fasses une lecture correcte de notre peau. Est-ce parce qu'il est hirsute que ton faciès nous rebute ? Ce n'est pas un jugement, mais nous savons qu'une fois poussé à bout, dans une crise d'ire, cassée la tirelire, tu pourrais parfaitement nous réduire à zéro²³.

²³ Le cap de ton dieu n'est sans doute pas emplumé. Dans ses yeux ne miroitent ni le quartz ni l'obsidienne. Dans sa poitrine trop souvent le soleil a désavoué la lune.

Qu'il nous suffise de songer à Cortès baptisant Veracruz, autre terre atopique, et nos visages s'empourprent. Il avait l'Inde, ce conquistador, inscrit au pourtour de la tête comme si c'était une pourvoirie. Dire que l'ayant confondu avec Quetzalcóatl, nous l'avons introduit dans le faste de nos temples. Une erreur sur la personne, quand cette personne est Dieu, ne pardonne de toute évidence pas²⁴.

²⁴ Se pourrait-il que ton dieu ne nous ait pas reconnu sur-le-champ ? Se pourrait-il qu'un dieu puisse manquer le bateau ?

La hideur de ce canular se prosterne dans la selve²⁵.

²⁵ L'Océan, cette probabilité statistique de conquêtes, ce tapis roulant pour conquistadors, très souvent tu l'as contemplé depuis les hautes tours de Salamanque et là il se rend à tes pieds, l'Océan, sans condition, sans effort, sans presque rougir de son déroulement. Comme un roi jaloux dont l'or capitalisé ne suffit qu'à payer une parcelle de sa dette, as-tu fait fi de ses routes comme de ses rites, as-tu pris la machette pour te glisser parmi les iguanes jusqu'en la savane ? Dans les marais sillonnés d'alligators tu t'es exclamé « *hace mucho calor* » mais tout ceci était une feinte, car en fait tu entrais dans l'univers d'une race pour la faucher vive à la racine.

Croissent dans le sous-bois des espèces indigènes de cannabis tout à fait adorables et malgré les feux allumés çà et là dans nos alcôves oniriques, avec sagacité nous assumons ces choses qu'effleurent nos visions infiltrées de mots, de boutons, d'abbayes.

T'as fondu son or en lingot car ton économie se

portait mal. T'as sapé son intégrité en un élan amusé et européocentrique. T'as pillé ses villes, violé ses filles au nom d'un dieu, d'un roi auquel nous sommes sourds. N'eût été du bon Las Casas et d'une célèbre bulle papale qui encore nous embarrasse, nous ne vaudrions guère plus dans vos esprits gazés de tulle que quelques quatre-pattes exotiques allant et venant dans une cage sous l'œil impavide du genre humain²⁶.

²⁶ Dans un champ abondant de maïs, nous voyons plutôt les mains de tous nos gens tournées vers le soleil furfuracé.

Tel un rapace vorace sur pattes, plumage aux reflets concentriques, par petits sauts répétés et secs, t'as au beau milieu d'une joute de pelote bondi sur eux en claquant le bec. Vois-tu ces visages d'agneau grimacer dans l'antichambre de l'empire ? Ce sont comme disait mon bon ami le poète romain, des « agneaux de combat ».

T'as suivi la piste des pleurs pour remonter aux êtres aimés et te les arracher. Ton regard éteint les condors andins. Ce nectar dont t'es assoiffé, sa source au fond t'indiffère.

Tu leur as fait miroiter un paradis qui brille au bout de ton sang. T'as pensé qu'ils camperaient un rôle dans cet intenable script mais tu semblais oublier qu'une tragédie grecque, une vraie, se termine que lorsque le chœur s'est retiré²⁷.

²⁷ Chac-Mool étendu dans un présage, sa propre urne offrant un temps cyclique où l'événement repasse, retourne, roule ainsi qu'une roue dans la cosmogonie. Quant à lui, le temps chrétien ne pousse-t-il pas plutôt vers l'apothéose, lumière historique, unidirectionnelle,

puisqu'après 1492 viennent 1493, 1494, 1495 et ainsi de suite ? Deux temps se font face. Flèche plantée dans le rayon de roue d'une diligence.

N'es-tu pas un vautour comme les autres ? Trafiques-tu le vol dans un corps d'homme ?

Nos frères dociles tu verras se terreront dans un silence monacal au moment d'une éclipse solaire pimentée. Encanaillés, ils ne cesseront jamais de tourner en rond et d'une vallée monumentale à l'autre, de surplomber le *four point corner*, ce rien géométrique. Mais le jour de *la Fiesta de los Muertos* viendra, ils retireront leur poncho et de ce port de cochenille tenu au bout des doigts, vieux désir papal inassouvi, ils vêtiront avec habileté les âmes rebelles de Pancho Villa et d'Emiliano Zapata.

Te retournant dans ta tombe de conquistador pétulant, ton squelette décalcifié se verra forcé de recomposer lettres patentes et contrats usés, sans quoi dans un corps à corps sans merci, nos frères soi-disant dociles prendront l'aspect d'aigles volatiles puis, épaulés par la bouche des volcans Popocatepetl et Ixtaccihuatl se bécotant, après une averse de lentes météorites, ils recouvreront en une explosion de joie indépendance et liberté.

Tu nous regardes dans le blanc des yeux. Nous ne voyons que les yeux d'un blanc. Nous te considérons du regard. T'as pas de considération pour nous. Tu nous pries de coopérer. En fait, tu nous fais périr par l'âme et le corps. Tu nous signes d'un geste religieux. En fait, tu nous saignes religieusement. Au pied d'un gibet de bois à croisillon tu te laisses

tomber lourdement sur les rotules. Aurait-il mieux valu que tu effaces l'Inde de ton cortex ? T'as navigué près des vents, dis-tu, louvoyé dans un monde de rêves que tes monarques espéraient rond, rien à cirer, t'as fait d'une pierre deux coups. L'or de ta « *conquista* » aurait été trop mou sans cet alliage de violence, de férocité, de barbarie.

Poète et traducteur, Francis Catalano est né à Montréal en 1961. Il a publié entre autres livres de poèmes : Douze avrils (Les Écrits des Forges, 2018), Au cœur des esquisses (L'Hexagone, 2014) et qu'une lueur des lieux (L'Hexagone, 2010, Prix Québecor du 26^e Festival international de la poésie de Trois-Rivières). Ses poèmes ont été traduits en anglais, espagnol, italien, allemand, catalan, occitan. Il a aussi traduit plusieurs poètes de l'italien vers le français. Instructions pour la lecture d'un journal (Les Écrits des Forges/Phi, 2005) de Valerio Magrelli lui a valu le Prix John Glassco remis par l'ATTLC.

La maison du père

Par Christian Jobin



2019. Collage, 83 x 56 cm.

on m'a demandé de me présenter, mais ça m'indispose un peu, puisque mon sentiment le plus intime m'affirme, que dis-je, me hurle que je ne suis rien, que le petit je justement, ce christian-là (cet yvan, ce gaston), est le grain de sable dans l'engrenage d'une machine autrement parfaitement huilée (si je n'étais pas là, la nature resplendirait)

je est un monstre avide qui pompe les nappes phréatiques, rase les forêts, sature le web de son nombril jamais content au fond, toujours sous vide; je, c'est l'enfance geignarde, aveugle et trop vorace dont l'humanité doit sortir

on a tort d'isoler, de distinguer : je suis ce qui m'habite : mes bêtes, mes plantes; les gens, les œuvres; c'est du dehors à chaque fois, mon cœur (my core)

on est un fruit du monde, on est prégnant de lui, visage de la nature, incessamment irremplaçable, comme ce grain de pissenlit

c'est ce que me répètent mes images, sur tous les tons, au fil du temps, elles qui savent si bien (à mes yeux) survenir, s'effacer, faire écho, cohabiter de mille façons, pour former ce que j'appelle le drapeau de mon pays à moi, que j'appelais autrefois la panafricaine universelle, qui est l'éternelle terre de demain, sans frontières, amoureuse de tous ses visages... où qu'elle soit

c'est dédié à l'enfance, en général, à la survie de la naissance, et particulièrement à trois ou quatre jeunes filles à qui je n'ai pas su ouvrir ma fenêtre un soir d'halloween

ça s'appelle, dans le désordre et entièrement à chaque fois :

du griot à l'aurore \ aurore griot \ moi, blanche afrique \ portrait de l'artiste en jeune fille \ dialogue de la nature et de la vie humaine \ d'yeux \ la nouvelle alliance \ une adoration \ de corps et d'esprits \ la maison du père

Nipple Alert

Par **Emmanuelle Riendeau**

je m'éclaircis le sang
m'écarquille la voix
on me donne un prix
mais l'action
vient de chuter
le malaise arrive par mon nom
garder la pose
est impossible
quand on est chambranlante

I say I can't but I really mean I won't
The Melvins / Boris

j'ai acheté un sleeping bag rose et mauve réversible
une veste jaune Transport Québec
convaincue qu'il faudra retrouver le nomadisme
pour ne pas crever dans nos inondations périr en VUS et en en pick-up
les eaux vont s'ouvrir sur nous
veines éclatées
j'aurai mis mes bottes de pluie minnie mouse et mon manteau ciré rouge
je ne pleurerai pas
prête à rider ces catastrophes jusqu'à rejoindre mon lot au cimetière
je sais qu'une place m'y est due
adresse fixe à perpétuité
en attendant

*comme un million de gens
il [elle] a cessé d'étudier
car il fallait pour mieux manger*

serrer les dents et travailler

Claude Dubois
Comme un million de gens

la nécessité m'emploie
il s'agira de s'oublier
au profit de la marchandise
satisfaire un employeur
dont je ne verrai jamais le visage
seulement l'adresse de l'institution bancaire
le nom lointain de celui que je devrai remercier
pour ce si pratique et basement satisfaisant petit salaire
surtout n'avoir aucune idée de grandeur
pitié mais des entreprises oui
mais des créations d'emploi oui
mais des chiffres de vente à atteindre oui
et surtout pas de flânage pas de rêverie pas d'errance

il ne fallait pas se prêter si facilement se dépenser si rapidement
quand l'argent tombe dans le gosier
les traits familiaux remontent à la surface
le désir indomptable de pousser sa luck
réduire l'espérance de vie
idéal fixé à long terme

*I'm a little drunk, I know it
I'ma get high as hell
I'm a little bit unholy
So what? So is everyone else*

Miley Cyrus / Unholy

je bois pour les enfants que je n'aurai pas
pour l'enfant que j'ai été qui n'en finit pas de périr
je roule sur le
check engine check engine check engine

full speed or nothing [METALLICA] au volant de la chevy malibu
 ne remarquant plus tous ces feux
 qui s'allument et s'éteignent
 déjà assimilés l'idée de la fin
 le numéro de la cour à scrap dans le coffre à gants
 celui du notaire dans le carnet d'adresses
 j'existe
 me revendiquant d'un nouveau sous-genre
 prose poétique décomplexée
 citant Deleuze

Maintenant, ce qui me paraît difficile, c'est la situation des philosophes jeunes, mais aussi de tous les écrivains jeunes, qui sont en train de créer quelque chose. Ils risquent d'être étouffés d'avance. Il est devenu très difficile de travailler, parce que se dresse tout un système « d'acculturation » et d'anti-création, propres aux pays développés. C'est bien pire qu'une censure. La censure provoque des bouillonnements souterrains, mais la réaction, elle, veut rendre tout impossible¹.

je disais lors de mon entrevue

*Well a girl's gonna make ends meet
 even down on Jubilee Street*

Nick Cave & The Bad Seeds
 Jubilee Street

je disais
 shout out au consumérisme
 au talk de météo

1 Gilles Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Reprise », 1990/2003, p. 41-42.

bonjour madame belle journée pour magasiner aujourd'hui
ou plutôt what's up madame
j'essaie de survivre
surqualifiée sans espoir
90's kid minoritaire

quand vous me dites
mademoiselle
vous n'êtes pas convenable
respectez l'ordre établi et mourrez à 105 ans
quand vous commentez ma photo
quelle robe de femme qui demande à être harcelée
pour pouvoir poursuivre en justice le méchant harceleur

je pense
well
what about la solidarité féminine intergénérationnelle
what about l'autodétermination
des peuples et des corps
votre vieillesse n'excuse pas tout

quand mon médecin de famille me demande
si je bois un maximum de 12 verres d'alcool par semaine
je réponds non plus encore
il faut endurer tout ça endurer le jugement constant sur notre physique
endurer la présence rébarbative et asphyxiante
des pans crispateurs et rétrogrades des générations précédentes
enlisées dans un néantisme publicitaire
placardé de maisons neuves aux frigos vides

je déborde de partout
affront promis
à l'assainissement des corps
toujours un mamelon sur le point de sortir

ivresse sur la voie publique
je ne me déguiserai pas
en une femme anonyme et impersonnelle
pour ne pas offusquer votre regard
avez-vous la chienne
de dépasser
d'écrire dans la marge
d'exister
are you afraid
to die
topless

je ne cacherai jamais
ce nipple que vous ne savez voir

ce qui vous horripile tant
ma liberté plongeante

Emmanuelle Riendeau est née à Drummondville en 1993, un jour d'émeute. Elle est titulaire d'un baccalauréat en études littéraires de l'Université du Québec à Montréal et est l'auteure de Désinhibée (Les Éditions de l'Écrou, 2018).

Références

Ce poème, reproduit ici avec la permission de l'auteure, a aussi été publié sur le site web d'Ici Radio-Canada :

*<https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/plus-on-est-de-fous-plus-on-lit/segments/chronique/121952/emmanuelle-riendeau-desinhibee-10-jeunes-auteurs-surveiller>
(page consultée le 30 octobre 2019).*

Cueillir la solitude

Par **Vicki Laforce**

Chaque poème est un « statement », une déclaration !

J'affirme. J'affirme le retour à la source. L'avènement d'une saison faste. Un automne à venir bourré de récoltes. Le butin des poètes dans un tohu-bohu de lèvres, de levain, d'épis d'or et de citrouilles.

L'été fut long. Laborieux. Le temps de semer des lunes, des clôtures, des cercles de guérison inachevés, des fractures, puis des factures de voyages en première classe jamais advenus. Nous croyions travailler fort. Le soleil fou raflant sur nos peaux les songes les plus risqués, les rayons nous dardaient de courage. Sisyphe arrêté au milieu de sa route, sceptique mais volontaire, me clignait de l'œil près des autoroutes débilatantes du progrès. Tu m'es revenu. Tu m'es revenu au printemps avec des promesses plus robustes que les habituelles sonates tièdes de mes amants d'hiver. Ivres. Ivres sans la coupe. Mais qui aime se risque toujours à mourir. C'était la saison chaude et nous avons semé - dans les pleurs, les rires, les cris de haine et soupirs d'amour et acrobaties juvéniles. Nous cherchions l'extase et l'abri. L'extase et l'abri tout à la fois dans la même formule. Les choses bien en terre. Ton sexe pointant ce ciel suspicieux, le mien sous ton pouvoir ancré au sol vertigineux de mes humeurs et mes frondes. Voici que nous voulions nous cueillir, nous ramasser, nous arracher.

La saison des folies déclina ses cartes. Entre l'ermite et la tempérance. L'ouragan Dorian comme un tableau possédé est passé en force. Je sais que tu ne dors pas. Nous frémissons mouillés de nos habitudes devenues tristes trop vite. Le pain se tait. Le pain se tait, mais les cigales conditionnées à survivre refusant la fin de l'été chantent de plus en plus fort. Elles vibrent. Elles vibrent et nous peinons à reconnaître ce requiem tant espéré. La terre est pleine et tu la veux toujours plus

propre. Parfaite. Tu lui donnes un nom de femme. Cette femme, tu lui écris. Tu la fantasmes différente, idéale. Tu l'aimes divine tandis que je reste pauvre et nue et que tu rentres en moi. Mes paniers sont vides. Mes paniers sont vides. Il n'y a aucune reprise des actes manqués en ces lieux sacrés. Les doigts rongés, les doigts rongeurs, le printemps ne compte plus, l'été s'épuise. Sa perte est sonnée d'avance. C'est alors que me prend d'assaut ce geste immémorial que mon âme à son corps défendant connaît par cœur : tant de grappes, d'agapes noircies seront jetées à la mer.

Je ne te veux plus parmi les fleurs agonisantes, non plus parmi les ruines. Je ne te veux plus suintant ces oracles, scandant l'hymne aux ancêtres. Je ne te veux saison des mirages et des mensonges si tu n'es pas vrai. Affolée, mes mains grattent les miettes agglutinées dans le fond des vieux pots de miel, les casseroles sales, les rêves n'ayant jamais quitté la voûte où les perles de lumière se referment. Oui, ma tête défoncée gratte ces charpentes pourries dans la lumière... comme une folle, à coup d'épée trempée d'essaims d'abeilles meurtrières et de terreurs. Que les rives sont lointaines ! Que les rives sont brutales ! Devant moi, ni hommes ni dauphins pour entendre ma litanie.

Le temps des rédemptions ne m'appartient plus. Toutes vérités se valent. La tienne, la mienne et nos solitudes croissantes avachies au reposoir déserté. Ma consolation exige le rachat des récoltes des années passées.

Les histoires circulent. Les langues témoignent. L'écrit reste. Le poème déclare. Je cherche un langage qui ne m'isolera plus de mes semblables. Une page racontée parmi les feuilles mortes, les bombes, les enfants perdus dans les joies du sucre d'orge. Le suc de l'automne est une déclaration que tu ne m'offres plus. Le vin ne sera pas versé mais les têtes de violon et la mienne, celle de mes plaisirs, seront coupées. Mises au ban des accusées pour avoir voulu aimer plus. Plus vite. Plus vrai. Plus dans la chair. Plus dans les rites et les rituels de passage, de communion. Plus dans l'absolu des tragédies que ne nous racontent plus nos grands-mères ni la sagesse populaire en perte de sa dame de cœur.

Je m'indigne du passage précoce de la mort. Je m'indigne du sort des souffrants. Des orants, j'entends les rivières pulpeuses auxquelles ils s'adressent comme prière aux étoiles. Je m'indigne de cette croix portée sur le cœur. Or, au plus creux de la forêt, les fées maternelles me confectionnent des jardins dans les sentiers invisibles. Invisibles, indivisibles, protégés des yeux avarés. Moissons, vendanges, héritage, les fées me promettent. Je signe le pacte. Sous le sceau de la douleur, je m'aventure au centre de l'innocence retrouvée. C'est vers ces murs de soleil que j'avance ! Vers cet horizon qui console des naufrages et des mortels. Vers ces paroles qui n'existent que dans la gorge tranchée des fantômes. Dans mon thé, je verse du bois. Sur ton palais, je m'étais déversée en frissons et sanglots. Mais tu ne me reconnais plus le goût de l'eau fraîche.

Ce n'est rien... Ce n'est rien car l'automne dans ses parfums de miracle se révèle à moi. Saison majestueuse comme le furent les rentrées scolaires de mon enfance. Trésor somptueux comme le fut l'immersion dans les livres, éternel baptême de feu de mon âme. L'automne et la tombée de l'amour dans des cruches renversées, aux tessons rompus, me disent que tous les vergers sont restés vierges sans nous. Et sans nous, la récolte ne sera pas la même. Je vois l'évidence. Ce qui l'est moins — évident —, c'est la lecture que je fais des grammaires de la consolation. De l'Orient des poètes, des soupçons en file d'attente dans la cage où je veille sur mon cœur déraciné, congelé, prêt pour l'hiver. Les arrière-mondes glanés exhortent les anciens à réparer nos pertes. Moi non plus, je ne dors pas. Sur le grand tableau noir où il n'y a pas eu trace de combats, d'ongles ou de coqs, mon nom est resté seul mais solide comme le roc. Sur le grand tableau d'ardoise, mon corps reste seul fébrile devant la porte. Au pied du tombeau de Jacques Brel, moi perdue dans une île toute pareille aux Marquises, j'en appelle aussi aux maisons écrasées de lumière... Car qui aime risque toujours de se faire tuer.

Originnaire de Montréal, Vicki Laforce s'est consacrée à des études universitaires après avoir voyagé et fondé une famille : elle a obtenu une maîtrise en Histoire et une maîtrise en Études du religieux contemporain. Elle aime beaucoup les grands classiques, surtout ceux du 19e siècle romantique et la poésie qu'il reflète. Elle s'intéresse aussi à la psychologie, à la philosophie et aux arts visuels : ses thèmes de prédilection sont la quête de sens, l'horizon philosophique et spirituel dans lequel elle navigue interrogeant grâce à cette quête la place de la femme et de l'homme dans le monde d'aujourd'hui.

Moi, seul venant de l'orient Ana al kadimou wahdi mina achark

Par El Hafed Ezzabour

Traduction de l'arabe : Kamal Benkirane

قرشلا نم يدحو مداقلا أنأ

ادنك - لاي رتنوم - روبزللا ظفاحلا

قرشلا نم يدحو مداقلا أنأ
قوشلا ينلتقي
يمأ نوي عىلأ
يمأ نوي عريغ ئش الو
...انلزنم وهب يف لاق تربلا قرجش لىلأ
قري هظلك انل قيس ظيقي لىلأ
ركسلا وحلملا تابح «ةفلس» وقمطاف انتراج لىلأ
يتخأ باع لب وهلت يهو «اكيس» انتبلك لىلأ
رثاكتلا نم ال اهرح يبتلا يبا ططق لىلأ
عاسنلا بح يف جردتأ فيك ينومل عنى ذلأ يئاق دصأ لىلأ
يتلوقف ب غش نع ادبأ نلعت نل يتلا قاقزلا لك لىلأ
تاملك اب ملالال تقرغأ اهب يتلا فورحلا لوأ لىلأ
يئاي ربك لىلأ ع اهب درأ... قراچيس لوأ لىلأ
ئش لك لوق لىلأ ع هب نرمتأ ..ذي بن ساك لوأ لىلأ
يلجخ يفخأ فيك ينتمل ع يتلا «ايدان» يتقيش ع لىلأ
يترك اذ بوقت لك لىلأ
قوشلا ينلتقي
يدحوانأ
قرشلا نم مداقلا

Moi, seul venant de l'Orient
Le désir me tue.
Me projette vers les yeux de ma mère
Et rien que les yeux de ma mère...
Et l'oranger dans le bahou¹ de notre maison...
Et la ferveur de chaque midi
Et Fatima notre voisine et tous les grains sacrés de sel et de sucre
Et notre chien Sika jouant avec les jouets de ma sœur
Et les chats de mon père, qu'il ne protège que de la reproduction
Et toutes les ruelles qui n'annonceront jamais l'émeute de mon enfance
Et les premières lettres avec lesquelles j'ai noyé le monde dans les mots
Et la première cigarette... Je réponds à ma fierté
Et la première coupe de vin... Je peux lui dire, tout lui dire
Et ma Nadia, qui m'a appris à cacher ma timidité
Et tous les trous de ma mémoire
Le désir me tue.
Je suis seul
Venant de l'Orient.

El Hafed Ezzabour, poète et écrivain d'expression arabe originaire du Maroc méridional, vit actuellement au Québec. Diplômé en littérature arabe ainsi qu'en sciences sociales, M. Ezzabour a publié plusieurs articles et fit paraître un recueil intitulé Bawhoune canadi azrak (« Confessions canadiennes bleues »). Son roman, œuvre de littérature migrante, est actuellement en cours de publication.

1 bahou (arabe) : patio, cour

Projection intime

Par Sylvain Turner

J'ignore où je suis, d'où je viens. Je suis confus, perdu. L'esprit en ruines, j'ai l'impression d'émerger des décombres d'un immeuble bombardé par erreur. Un garçon que je ne connais pas, dont je ne parviens pas à voir le visage, vient vers moi en courant. Sans prononcer une seule parole, il me prend par la main et m'entraîne dans un dédale de rues inhabitées, jusqu'à la sortie de secours d'un bâtiment aux allures d'usine abandonnée.

*

L'enfant tire sur la porte d'acier avant d'investir les lieux. Je pars à sa suite, incapable de l'abandonner à son sort dans un endroit aussi sinistre. J'entends ses pas s'éloigner, lui crie de m'attendre. Je n'obtiens pour toute réponse que l'écho d'une voix qui ne m'appartient plus. Je reste là, interdit, à crever mes encres.

Je me retrouve seul dans une pièce éclairée faiblement, meublée en son centre d'un fauteuil dont la structure s'apparente à celle d'une chaise électrique. Dans une langue inconnue, mais que je comprends parfaitement, d'une voix pouvant appartenir aussi bien à un homme qu'à une femme, on m'invite à m'asseoir. Au moment où je m'exécute, avec pour seule arme ma dignité de poète mort en service, la pièce est avalée par l'obscurité.

*

Un projecteur se met en marche. Un faisceau de lumière d'une blancheur de laboratoire traverse la pièce et ses nuées de poussières dansantes. Des formes naissent, des silhouettes émergent, des paysages apparaissent sur un mur. Des personnages se succèdent dans une danse macabre dont le rythme devient rapidement infernal. Je reconnais parmi eux l'enfant que je suivais un instant plus tôt. J'aperçois enfin son visage, celui que je portais dans toute ma honte d'indésiré quand j'avais son âge.

*

Des scènes marquantes survenues à différentes étapes de ma vie s'enchaînent. Mes morts défilent sous mes yeux, pointant sur moi des regards terreux empreints d'une tristesse de cercueil d'enfant. La dernière image est celle d'un homme assis dans un fauteuil, au centre d'une vaste pièce éclairée faiblement, figé dans une solitude de condamné, dans une fragilité de poème non élucidé.

Il a le visage d'un mercenaire ayant survécu aux pires guerres, d'un rescapé de tous les enfers. Ses traits se transforment peu à peu pour emprunter ceux des êtres que je porte en moi, tantôt comme des bijoux, tantôt comme des tumeurs : chercheuses de poux, piétons immobiles, afficheurs hurlants, maîtresses-cherokees, faucons aveugles, rockers sanctifiés, hommes rapaillés, vierges incendiées, bisons ravis et autres stars du rodéo.

*

Le projecteur s'éteint dans un vacarme de mécanisme enrayé. Une pauteur de pellicule brûlée me traverse. Dans l'obscurité retrouvée, je suis foudroyé. Aspiré par une force désarmante, je traverse des miroirs d'une profondeur de champ vertigineuse avant de convulser dans un déferlement de reflets brisés. Tous mes sens se dérèglent, tous mes

repères volent en éclats. Mon esprit se détache de mon corps, mon âme s'affranchit de ma chair. J'entends mes cris se noyer dans un déferlement de voix sèches, puis tout s'arrête.

J'accède alors à de nouvelles dimensions.

Je me retrouve ici, ailleurs, nulle part à la fois. Traqué de l'intérieur, les mains pleines de vermines, j'enduis mon corps des cosmétiques de la laideur. Avec ma fougue de guerrier invincible, j'enfile des armures ornées de blessures en humant des encens d'apocalypse, prêt à livrer mille batailles perdues d'avance. Je ferme les yeux, inspire profondément, le temps d'esquisser les allégories de mes insuffisances.

*

J'aperçois un homme vêtu d'un costume de lumière déchiré de partout, dont les cheveux longs, la barbe clairsemée et les yeux d'océan me rappellent l'image du Christ pointant son Sacré-Cœur sur les calendriers de la Grande Noirceur. Il vient vers moi en se retournant de temps à autre afin de jeter un coup d'œil derrière lui. J'ignore ce qu'il me veut, mais je comprends l'essentiel : le temps est venu de me décoloniser, de m'exiler vers ces ailleurs sans frontières qui, de métaphores en métamorphoses, me mèneront au bout de ma nuit.

Sylvain Turner est titulaire d'une maîtrise en études littéraires de l'Université du Québec à Montréal. Concepteur-rédacteur et traducteur, il écrit de la poésie depuis plus de trente ans. Il a publié Peep Show Poésie en 1990, époque où il a participé aux activités de la revue Gaz Moutarde, notamment. Il vient de terminer l'écriture d'un recueil auquel il a consacré plusieurs années de travail et qu'il compte publier au cours de la prochaine année.

Djintedelèle (prière du Muntu)

Par **Lomomba Emongo**

1.

Seigneur igné que plus digne
plus puissant parmi les puissants
fixer ne peut
Muntu-a-Bend de Maweja Nangila me voici
ombre parmi les ombres en dérouté
à la porte de la forêt sacrée me voici
simple orant à l'élan brisé
au bord de l'heure hermaphrodite oublié

Nu comme déesse lune au cœur de sa splendeur
je viens à toi
qui es plus haut que ciel d'au-delà des cieux
la bouche saoule du dit caché d'avant la parole
vide mes mains de l'antique clé de l'huis secret

À toi je viens
car j'ai vu jusqu'à satiété jusqu'à en vomir
haut la voix fier le port
nos doctes à monocle
D'or et de pourpre saupoudrés
en sacrificateurs de la déesse Sottise

Gorgés de latin, de grec imbus
ils étaient
et pieux et saints sur l'écorce sans plus
Ne les voilà-t-il pas porteurs à l'autel cannibale
de l'offrande sanglante
de la mémoire sacrée de nos morts immortels !

2.

À toi je viens
Maweja Nangila
qui es plus pur que l'étoile avant-courrière de crépuscule
Sur mes lèvres gercées par ce temps aride
verse le Verbe géniteur du premier de nos pères
Et me donne d'encore réciter le dit d'origine :
« L'orage aux longues dents de feu gronde
La pluie d'orient sur nos toits déjà
Dans nos cœurs, la peur de la terre bue par les eaux »

De cet âge sans issue, sauve-nous
Maweja Nangila
Des nés d'impures amours de l'hydre et des basses ténèbres
sauve l'enfant du Congo meurtri
lui qui point n'a bâti sa case la bouche au couchant tournée
Des assermentés des libations incestueuses
me sauve
Muntu-a-Bend de Mvidi Mukulu !

Que devant ta face
s'efface la face hideuse de nos princes de la honte
le papillon au cou quand ce n'est la queue de pie
tous des vampires de nos veillées sans pain
la lame amère des tueurs d'enfants
sur les rives en lambeaux de nos matins sans espoir

3.

Novice j'étais, t'en souvient-il ?
dans les méandres de la voie initiatique
quand tu m'appris avant terme
les sept vertus de Kasongo
les neuf noms de Nkongolo-Lukanda-Mvula-wa-Mudimbi

Trois et cinq fois
ma langue tu humectas de ta salive

Et mes lèvres osèrent dire le nom de l'Innommable
 Tu ouvris mes pupilles –
 t'en souviens-tu Seigneur ? –
 au séjour de la nuit des seuls élus habité
 dans le monde outre-le-monde-profane

Nous étions alors
 l'aurore à peine à l'horizon
 nos pieds jusqu'à la cheville
 dans l'écume de la mythique Munkamba
 et en paix nos *virunga*¹ du commencement du monde

4.

Entends le coq au bord du réveil
 à l'embouchure du jour dans la nuit
 quand homme mue l'enfant
 quand l'initié renaît divinité

Debout au seuil du lever
 devant la cime mûre de la saison Ténèbres
 vois, moi
 Muntu-a-Bend de Maweja Nangila
 la peine sans nom du Kivu dépecé
 plein les mains

Sur mes lèvres pourtant
 un unique regret :
 N'avoir pas été du silence primordial
 au temps du Soleil-aîné de bien avant le soleil !
 De l'immense néant n'avoir pas su être
 au temps d'avant le temps d'avant le commencement !
 Et perdu le fil des choses d'au-delà des choses

5.

Maweja Nangila plus vaste que les cieux réunis

1 virunga : volcan, montagne de feu

Mukalenga-Bien-Aimé
 que ceux de l'ombre nomment Kabeya Nkongolo
 Entends la voix de la prière sur mes lèvres
 avant que le tonnerre sur nos têtes avant
 que la foudre dans l'enclos

C'est toi-même
 qui me pris la main dans ta main jadis
 Mon pas sur la trace subtile du tien nous allâmes
 Jusqu'à Lubilanji nous marchâmes
 de l'autre côté du matin où tu bâtis
 dans le sein des nues dans le ventre des vents
 avec l'argile dans la lumière d'En-Haut puisée
 la lignée sublime des enfants du Congo
 Jusqu'à Djulu-dja-katongobela
 là où l'ombre des palmiers interdits est don
 à qui cherche un gîte
 parmi les *mikishi*² précurseurs d'aujourd'hui

Et mes yeux virent
 le lieudit des origines l'outre-lisière du secret

Elle était là
 tranquille majestueuse de mystère drapée
 la génitrice essentielle le ventre tatoué
 Sang'a Lubangu
 la sainte vierge-mère de Bend de Mvidi Mukulu

6.
 Ô toi Kabeya Nkongolo
 mort qui tuas la mort
 saint ami de mon fils fiancé divin de ma fille
 reçois l'humble offrande
 de moi
 Muntu-a-Bend de Maweja Nangila

2 mikishi (pluriel de mukishi) : esprits (de morts) bienveillants

rien que mon cantique avec Kabanga avec Mbuyi :
 « *Kamulangu wa Kabeya Nkongolo : kamulangu !* »³

Car j'ai vu ce jour la source intime du Congo
 Et bu aux mamelles vives de Sang'a Lubangu
 la sainte vierge-mère le Mwanz'a Nkongolo
 J'ai vu sur l'autre rive de cet an
 la Lumière-aînée du Premier, père-de-nos-pères
 sur le Congo mien à grands flots

Toi,
 reviens immortel Kabeya Nkongolo :
 la femme en larmes déjà sous l'orage proche
 Reviens Bien-Aimé-Mukalenga :
 la pluie sur nos têtes la peur dans nos âmes
 Reviens, mort-vivant Mwanz'a Nkongolo :
 le tonnerre au bout du village la foudre à l'horizon

Moi
 Muntu-a-Bend de Mulopo Maweja Nangila
 à genoux t'implore
 à l'entrée trouble de la case aux mystères

(écrit à Eppelheim, Allemagne, en décembre 1995 ; redit à Brossard,
 Québec, Canada, en août 2019)

Lomomba Emongo, écrivain publié aux éditions Mémoire d'encrier et professeur de philosophie au Cégep Ahuntsic, chargé de cours en théologie à l'Université de Montréal, auteur et cofondateur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles. Depuis 1996, il vit en exil de son pays d'origine, le Congo. Le Québec est sa terre d'accueil.

Méditation sacrée

Par Bérangère Maïa Parizeau



2013. Photographie numérique, prise à Varanasi (Bénarès), Uttar Pradesh, Inde septentrionale.

Bérangère Maïa Parizeau est une universitaire québécoise et canadienne, grande voyageuse, cinéaste, artiste, militante écologiste, autrice publiée, poète, yogini, psychonaute et activiste de la conscience. Bérangère est réalisatrice du documentaire d'animation d'avant-garde « Dragon Tears ». Ce long métrage artisanal, actuellement en production, porte sur l'effondrement environnemental et la crise sanitaire de la Chine dans le contexte du changement climatique et de la survie planétaire (www.neidrya.com).

Sortilèges

Par **Andrea Moorhead**

Attentat de décembre

J'ai avalé la foudre qui t'a frappée
absorbé l'écarlate de ta mort
mon arbre de Noël tout en flammes
la crèche encore sous l'eau
le tonnerre logé dans mes oreilles saignantes
chanson de naissance chanson de merveilles
et toi, tu ne fais rien pour moi
ton squelette transparent laisse des lignes
blafardes sur mon ventre
impossible de crier
ma gorge n'a plus de force
et tu tiens à chuchoter
malgré le vacarme des flammes
et la rapidité de notre chute
imprévisiblement
froide.

Sacrifice

Murmure des veines détachées, murmure des vagues près des récifs, murmure des mots clapotant dans la caverne de ma conscience... suspension et angoisse... la nuit est de velours... aux profondeurs de la parole, la dernière explosion répercutée...

Tu n'as rien apporté ce soir, tes artères pendent des pruches, offrent aux oiseaux d'étroites balançoires, de petits ponts instables, filles du vent, fils des neiges à venir...

Sortilège

les cailloux ont des fleurs sanglantes... le tapis rose ne les cache plus... tu prends des verres d'eau, les mets sur la table en faisant semblant que le ruisseau n'est pas loin. murmure des pétales détachés, bourdonnement des abeilles... les scribes n'ont rien écrit... ils ont perdu le goût de transmettre les opinions des abeilles, de guetter leur vol, de retracer les lignes zigzaguant à travers le sol sacré.

Hiatus

Silence au coin de la rue, sous l'ombre des platanes aux cheveux bleu-pâle. Je perds mes doigts lentement, les incendies s'approchent. J'ai quitté la maison hier soir, traînant avec moi la laine des jours creux, des après-midi sans cœur. Dormir sous les cheveux bleu-pâle d'un platane énorme... me taire sous le vent rouge qui m'habite... impossible et souverain... flottant dans ce silence fluide et diaphane...

Disparaître sans point de départ

Une épinette bleue veille sur nous
nos traces s'effacent sous le remous des mots
couleur des sapins arctiques
qui hantent la rétine
dans l'impossibilité émerveillée
des désastres évités.

Vers l'oasis

Elle y est allée avec ses enfants
les nuages roses et gris dans son sac
au moment du départ elle a versé des gouttes amères
sur la surface limpide de son cœur.

Ce que les chercheurs ont découvert

À l'intérieur de son cœur ils n'ont rien trouvé
deux chambres complètement stériles
des échos d'une parole saccadée y vibraient encore,
confusion d'organes, déplacement des messages destinés au cerveau,
ils ont essayé de rétablir le courant électrique
aucune trace de sang, aucun conduit
l'espace avait l'air perforé par des cascades de météores
ayant laissé dans son cœur le parfum du nickel et du fer.

La voisine des rêves

Elle portait l'hiver dans les plis de sa jupe
l'été traînait derrière elle comme un arc-en-ciel
elle passait ses jours près du ruisseau
loin de la cacophonie de la ville
mettant tous vos mots dans un sac imperméable
avant de disparaître sous la fumée des rêves.

Trésors de la lampe

Elle a posé sa lampe au pied de l'arbre
renversant la caisse de trésors de son enfant,
ciel flamboyant de feux d'artifice
ses bras encore bleus et mauves de reflets,
les chats sauvages rôdent dans la forêt
jaunes et noirs comme dans les livres d'enfants
leurs dents brillent chaque fois
qu'elle change la position de la lampe
pour accueillir les ombres
et les flammes des jours inconnus.

Quel est son nom, le sais-tu ?

Naissance anonyme parmi les ombres
perte de clarté, atmosphère bleuâtre,
tu as écarté les feuilles pour mieux voir
cordon ombilical sur l'eau
des yeux de poisson curieux
tout s'attache aux fougères
la bouche le nez
les bras frêles
qui cherchent encore
la chaleur du corps abandonné.

Andrea Moorhead, directrice de la revue internationale Osiris, a publié plusieurs recueils de poèmes dont Présence de la terre aux Écrits des Forges, Géocide et À l'ombre de ta voix aux Éditions du Noroît et The Carver's Dream au Red Dragonfly Press. Elle est récipiendaire du Prix international de poésie Antonio Viccaro 2018. Étant aussi photographe amateur et naturaliste passionnée, ses photographies ont paru dans de nombreux livres à Anterem Edizioni en Italie.

Louise

Par Marie-Eve Blanchard

coupable

de crime
au premier
degré

ça aurait pu

*

être toi

la femme
laissée
pour morte
près
du poêle à bois

*

la manchette
de ce matin
te sert
pour
alimenter
le feu

qui te consume et qui

brûle
la nouvelle du jour
comme sur toi
l'ivresse
des derniers mois

*

vous avez bu
des caisses
de 24 pour
vous rendre l'amour
habitable
dans cette maison où
les moisissures
prolifèrent derrière
les murs
de vos promesses

*

les bûches qui
crépitent
dans le poêle
à bois

te rappellent

les mots
flammèches
dits

*

ceux
capables
de décimer

terres et forêts
maisons et villages
rangs et familles

de mettre
à feu
et à sang

mère et père
amante
et amant

*

tu te dis
que

même si
tu enrichissais
ton vocabulaire de
pauvre

des barils de mots remplis d'espoir pétrole

ça finit toujours tôt
ou tard
par avoir
la peau
de quelqu'un

la tienne de
peau
de chienne

*

l'amour
lorsqu'il est
noir
liquide tout

que tu te dis

*

tu regardes
les bûches
partir
en fumée
et

penses
au fait que

tous les carburants possèdent une même propriété

dégainer la honte

*

honte
de ne
savoir

dire

*

durant
les saisons
de chômage
quand

les enfants te demandent
pourquoi
Chibougamau ce n'est pas

le bout
de ciel
qui ferait briller
leurs yeux
dans un
clair
firmament
mais le bout de la
civilisation
asphaltée
où
les chiens errants
hurlent au reste
du monde
qui

ne les entend pas

*

qui

ne t'entend pas
ne pas
savoir dire

la plus analphabète des pulsions

*

car même les gestes
conformes à l'ordinaire
(une caresse sur la nuque
qui donne à croire
que tout ira bien)
tu ne sais plus
les faire parler vrai

*

dans ces moments où
le vraisemblable t'échappe

tu voudrais
avoir appris à
discerner

les mots qui te manquent de
ton manque de moyens

*

contre le
poêle à bois
est encore accoté là

le tisonnier

*

c'est un matin
de décembre que
se sont élevés
les tisons
de votre désarroi commun

tu jetais
le bois d'allumage
dans le foyer
de votre hiver
conjugal

long et froid et sec

au beau milieu de ce décor
traversé de bord
en bord par une rivière

shabo
gamaw

les mots flammèches
te sont arrivés en
pleine gueule

*

comme d'autres
s'enfargent
en recevant un bâton
de hockey

dans les jambes

tu as
perdu

pied
dans le ventre de la
fournaise

*

étendue
sur le plancher
près
du poêle à bois

tu regardes
l'écorce des
bûches se réduire
en cendre

comme la peau de ton bras de ton cou de ton visage

noircie et
cartonnée

*

tu te demandes
pourquoi
ne pas
avoir mis en carton
les dernières années
à vous saouler de vouloir
encore vous aimer à vous saouler

de vos amours mortes à vous saouler
jusqu'à la lie de votre fin du monde à vous saouler
des résidus de ce que vous étiez avant quand votre bout
de ciel se faisait l'écho de vos aboiements à la lune nouvelle et gibbeuse et pleine
de vos rêves habitables

*

près
du poêle à bois
tu te dis

que c'est peut-être toi
la femme

laissée
pour morte
près
du poêle à bois
*

et
tu en
crèverais

tant

tu en
brûles
d'envie

*

mais
les gens de ta trempe
ça ne crève pas
que tu te dis

tu ramasses les restes
du journal par terre
les mets dans le feu
et souffles

shabo
gamaw

Lauréate du Prix de poésie Radio-Canada 2017 pour son poème Louise, Marie-Eve Blanchard a collaboré à divers projets artistiques auprès de Chloé Sainte-Marie, dont le conte musical Une étoile m'a dit pour lequel elle a terminé les textes des chansons inachevées de Gilles Carle. Sur À la croisée des silences, le dernier livre-disque de Chloé Sainte-Marie, on peut entendre sa poésie récitée. Marie-Eve est titulaire d'une maîtrise en études littéraires de l'Université du Québec à Montréal. Féministe engagée, elle travaille et s'implique dans des organismes communautaires en défense collective des droits. Lorsque la conciliation travail-famille-implication le lui permet, elle consacre son temps à l'écriture d'un premier recueil de poésie.

Références

Ce poème, reproduit ici avec la permission de l'auteure, a aussi été publié sur le site web d'Ici Radio-Canada (plateforme Prix de poésie) : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1064774/finaliste-prix-poesie-radio-canada-2017-marie-eve-blanchard> (page consultée le 31 octobre 2019).

Rencontre

Par **Muriel Faille**

(voir aussi l'article d'André Seleanu, *Artistes solidaires : hommage au geste*, à la fin de cette section)



2019. Huile sur toile, 81.3 x 71.1 cm.

Muriel Faille, peintre, graveur et éditrice québécoise, est lauréate du premier prix du Symposium d'Iberville, du prix de l'Institut Thomas-More de Montréal (2005) et du prix international St-Denys-Garneau pour les 28 ans de production et de diffusion du livre d'artiste. Au fil de 45 ans de carrière artistique, elle réalise 25 expositions solo et participe à une soixantaine d'expositions collectives, tout en enseignant à l'Université de Sherbrooke. Ses œuvres figurent dans plusieurs collections privées et publiques, dont Loto-Québec, Bombardier, le Musée Laurier et l'Institut Thomas-More. Par ailleurs, des conférences, des commissariats et des mentorats jalonnent son parcours d'artiste. Créatrice du happening artistique Champ de Mauve dans les Cantons-de-l'Est (2003-2019), Muriel Faille est également fondatrice en 1983 de la maison d'édition Kimanie, dont 8 titres se trouvent dans la collection de la BAnQ (Bibliothèque et Archives nationales du Québec) à Ottawa-Gatineau.

passages d'hiver (extrait)

Par **Kateri Lemmens**

avec des mesures de saccage
des degrés de confinement
un dîner faste d'holodomor
à se lécher les os
jusqu'au fil
devant le mur d'une prison de Leningrad
les poches pleines de poèmes et de lettres froissées
d'Anna Akhmatova et de Nadejda Mandelstam
comment chante le monde à l'agonie
des cendres entre les dents
collées au palais
un poumon manquant
nos chants de thorax essoufflés
de rééduqués cardiaques des vallées de silicone
(je pourrais te dessiner la carte, elle s'étendrait sur les
siècles)

*

à quoi ressemble l'image de la transparence
à Salluit
dans la tourbière où on enfouit mes cartilages mes
sortilèges
je dis je et je ne suis personne
je dis je et je dis les autres
à l'hôpital
sur le lit
un crayon dans la gorge
je les entends
ils perdent ma pression

ils
me
perdent
dans le froid artériel
sur la table d'opération
dans les calculs de rentabilité
au point mort sur le champ d'honneur
des étoiles qui montent dans les veines
doucement, le monde s'éloigne et je m'en vais au cœur
comme on se cache enfant
dans les caves
les greniers
au fond des lacs
pour ne pas être trouvé
est-ce que je suis née pour ça
partir
rejoindre
le cœur pur et intouché
que j'ai donné

*

on la crachera la sagesse
en filets de sang
dans les rivières
tout ira vers le bleu
de plus en plus noir
de plus en plus froid
tous les rêves du monde
tous les souvenirs du monde
même la promesse d'Akhmatova
qui n'a jamais oublié
chaque caresse
bien avant le froid
bien avant la Kolyma
Ossip dans les bras de Nadejda
le petit garçon tenant la main de Sylvia Plath
le tilleul décapité et la tombe de Tsvétaïeva

les tilleuls les tombes les aimés et notre dernier pays
bleu et de plus en plus froid

*

mais bien avant
il y aura un dernier moment
une embolie de chevrotines
faite de main d'homme
à portée de cœur
des meutes de chiens avec des cornes
revenus de Tchernobyl
la carte ouverte et un paquet de bisphénol A
pour fumer

*

il neigera à plein ciel dans l'univers
dernière magie des artificiers
est-ce qu'on aura
assez d'entailles pour les sources
est-ce qu'on se sera aimé donné
assez
– notre seule vie
notre seule chance –
et
tout sera oublié

Kateri Lemmens : Ex-punk. Ex-joueuse d'échec. Ex-espionne russe. Ex-apicultrice. Expressive, exubérante et territorialement expansible. Ex-mythomane (écrivaine) et (quand même) expérimentée prof de lettres (UQAR).

Deux poèmes

Par Marina Maslovskaja

Traduction du russe : Anatoly Orlovsky

Холм леса моего
где деревья так густы
что кажутся травой
их листы
зимой в те борозды
слепащие от снега
я бледный свет сажал
весеннего побега
я думал если есть
дорога через сад
пусть будет так длинна
что о пути назад
не вспомню я
и пусть мой проводник
мне будет свет земной
и мой двойник

*

Ma forêt ma colline
Où les arbres sont si denses
Que leurs feuilles comme de l'herbe
Poussent par touffes

En hiver tes sillons
Tout tremblants sous la neige
J'y plantais un ciel terne
Je songeais à ma fuite

J'ai pensé s'il existe

Quelque route sinueuse
Qu'elle soit sans balises
Que je me perde et l'oublie

Et que mon unique guide
Soit cette lumière pâle
D'une journée enneigée
Et mon double
Mon double

родился сегодня и вынесен мною на берег
камешек голый планетка где ничего не растет
больше я сделать с тобой ничего не сумею
имя и голос кто-то тебе изберет

легкою ношей по волнам – и ветром развеет
клич-колесо и шепот вдогонку «живи»
больше я сделать с тобой ничего не сумею
не отрекусь и не удостою любви

*

Né aujourd'hui et porté au rivage dans mes bras
Nu lisse caillou petite planète infertile
Je ne peux plus rien pour toi
Quelqu'un d'autre te donnera
Nom et voix

Vogue si léger sur les flots –
Mon appel-roue-cri de ralliement
Mon murmure à tes trousses « sois vivant »
Cri et murmure tôt dispersés aux quatre vents

Je ne peux plus rien pour toi
Je ne saurai sans retour
Te renier ni t'accorder mon amour

Poète et peintre originaire de Saint-Pétersbourg en Russie, immigrée au Québec en 1991, Marina Maslovskaïa est diplômée de l'Académie des Beaux-Arts de Saint-Pétersbourg, ainsi que de l'Université de Montréal (1999). Dès sa jeunesse, elle inscrit son œuvre poétique dans la culture sui generis de sa ville natale. Solitaire, spirituelle, immergée dans la nature nordique environnant sa cité-monde, Marina se fait cependant connaître par quelques auteurs marquants de son époque, dont Viktor Krivouline (1944-2001), l'un des fondateurs de la « seconde culture » pétersbourgeoise dans les années 1970. Exposant régulièrement ses œuvres plastiques à Montréal et ailleurs, Marina a aussi récité dans notre métropole sa poésie russe et française avec, en perspective, une publication et un rayonnement à la mesure de cette voix vive et profonde.

Poésie de l'Inachevé (extraits)

Par Carole Sorbier

1.

entre ta dernière voyelle
et ma première note

ton silence est un son

entre ma dernière voyelle
et ta première note

2.

sans te connaître
j'ai reconnu le banc

d'aucuns y gravent des mots
au vent des rendez-vous
j'y ai trouvé ton gant
posé ma joue

de ton jardin
j'ai emporté le banc

3.

Rappelle-toi
cet instant
ce jour
ivre de repos

L'Éternel planait

sur le vol immobile des éperviers

Je t'ai vu sortir des flots
l'empreinte de l'île à tes pieds

Rappelle-toi
cet instant
cette eau
qui sortait des pierres

Il faisait si tôt

4.

Un jour on ne se connaît pas
puis on danse sous les étoiles

on se frôle
on s'en va

À voiles coupées du mât
se balancent les inséparables

seuls
contre les magnolias

5.

Quand plus rien ne durera
que les parfums suaves
de miel
de myrrhe
entre mes doigts
le soleil aura pleuré
toutes ses larmes d'abeilles
et la mort me quittera toujours

Vertige d'infini
sans abîmes
ni brisures d'amour

6.

Entre les gonds criards
brûle la rouille — l'outremer
couvre l'ultime oiseau
du crépuscule

Née à Paris, Carole Sorbier a découvert l'Amérique pour des raisons professionnelles et d'études, mais c'est Montréal qu'elle a choisie pour vivre il y a plus de 20 ans. Après des études universitaires en droit, elle a travaillé dans le milieu de la science politique où elle a appris le métier de réviseur qu'elle continue d'exercer au Québec dès que l'occasion s'y prête afin de rester au plus près des mots.

Par-dessus tout langage, c'est pour la poésie qu'elle vibre.

Les poèmes sont extraits de son recueil à paraître, Poésie de l'Inachevé.

Réminiscences

Par **Pauline Michel**

Mi-réveillée, l'étais-je ?

Par un cri. Un appel.

Deux notes stridentes. Répétées, inversées : MI-RÉ-RÉ-MI

Et la gamme des souvenirs déchante. Réminiscences ?

RÉ-Mi-ni-sens, ni mémoire cohérente.

L'œil distrait, par je ne sais quoi d'invisible, j'ai glissé.

Mille fois. Accidents bêtes.

Je me suis retrouvée sur des dalles miroirs, face à mes yeux effarés, mes yeux d'enfant égaré et les yeux de verre de ma poupée, interrogatifs :

- Qu'es-tu devenue ? Qu'as-tu fait du temps de ta vie ?
- Sais pas, sais plus. Tout oublié.

Sauf les billes de verre qui roulent, mouillées des larmes, de qui ? Qui a perdu ses yeux ? Pourquoi ? Qui pleure dans ma mémoire ?

Me suis alitée après la chute de mes illusions. Mon nom est tombé et s'est fracassé en voyelles et consonnes lancées à l'aveuglette. Illisible parmi les projets non signés. Repris sous d'autres noms par qui sait jongler avec les morceaux d'âme, d'identité. Les recoller sans que rien n'y paraisse.

Qui peut maintenant me nommer ?

Même pas moi.

Mes lèvres prononcent en silence, dans le noir : À l'aide ! Qui suis-je ?

Un peuple entier se pose cette question...

répétant une devise atrophiée :

« Je me souviens » ... de rien. De rien.

*Pauline Michel a publié sept romans, des recueils de poèmes, un recueil de nouvelles, une pièce de théâtre, des livres de chansons, des contes pour les enfants, des livres scolaires. Scénariste, elle a participé à des séries télévisées et à des documentaires. Quatre de ses livres ont été traduits en anglais ; une vidéo en anglais et en espagnol ; une nouvelle en chinois pour une anthologie. Elle a reçu plusieurs prix. Auteure-compositrice-interprète, elle a fait de nombreuses tournées de poèmes et chansons en France, au Canada et en Afrique. À la suite d'un appel de candidatures à travers le pays, elle a été nommée **Poète officiel du Parlement du Canada** (2004-2006). https://fr.wikipedia.org/wiki/Pauline_Michel*

***Didascalie per la lettura di un giornale*¹** **Instructions pour la lecture d'un journal**² **(extraits)**

Par **Valerio Magrelli**

Traduction de l'italien : Francis Catalano

Dov'è la Vita che abbiamo perso con la vita?
Dov'è la saggezza che abbiamo perso con la conoscenza?
Dov'è la conoscenza che abbiamo perso con l'informazione?

T. S. Eliot

Où est la Vie que nous avons perdu avec la vie?
Où est la sagesse que nous avons perdu avec la connaissance?
Où est la connaissance que nous avons perdu avec l'information?

T.S. Eliot

Data

Si comincia da qua,
luce di stella morta
giunta da un trapassato presente.
Il suo oggi è lo ieri, luce-salma,
memoria di un oltretomba quotidiano.

1 *Didascalie per la lettura di un giornale*, Valerio Magrelli, Einaudi Editore, Turin, 1999.

2 *Instructions pour la lecture d'un journal*, préface et traduction de Francis Catalano, Écrits des Forges/Phi, Trois-Rivières, Luxembourg, 2005. Traduction couronnée par le prix John Glassco remis à Francis Catalano par l'ATTLC. Extraits reproduits ici avec la permission de l'auteur et du traducteur.

Date

On commence par ici,
lumière d'étoile morte
parvenue d'un présent trépassé.
Son aujourd'hui est l'hier, lumière-dépouille,
mémoire d'un outre-tombe quotidien.

Santo

Quel nome che accompagna
il giorno del giornale porta
il ricordo di un corpo straziato.
C'è sempre un vescovo, un martire o una vergine
a tingere di sangue sacro il frutto delle
rotative - non olive
ma inchiostro sotto il torchio.

Saint

Ce nom accompagnant
le jour du journal porte
le souvenir d'un corps torturé.
Il y a toujours un évêque, un martyr ou une vierge
pour tacher de sang sacré le fruit des
rotatives – non olive
mais encre sous presse.

Codice a barre

Onoriamo l'altissimo vessillo
che sventola sul regno della cosa
l'anima crittografica del prezzo
rosa del nome e nome della rosa
mazzo di steli, fascio
di tendini e di vene
- polso
per auscultare
il battito del soldo.

Code-barres

On honore le très haut vexille
qui flotte sur le règne de la chose
l'âme cryptographique du prix
rose du nom et nom de la rose
bouquet de tiges, gerbe
de tendons et de veines
– pouls
pour ausculter
le battement du sou.

Elenco distributori

Sta sotto il cofano,
giusto davanti,
occupa il vano motore.
Tipografia, concessionaria pubblicità,
amministrazione, redazione.
Lezione di meccanica:

le rotative al posto dei cilindri
e infine il movimento del veicolo,
l'invisibile forza propulsiva
della notizia.

L'annuaire des distributeurs

Il est sous le capot,
tout juste devant,
il prend la place du moteur.
Typographie, concessionnaire, publi-
cité, administration, rédaction.
Leçon de mécanique :
les rotatives alternent avec les cylindres
et enfin le mouvement du véhicule,
l'invisible force propulsive
de la nouvelle.

Dall'interno

La funzione profilattica
del linguaggio politico
consiste nell'impedire un contatto
diretto tra le cose. Grazie allo
sviluppo dei nuovi materiali,
il codice è oramai ridotto a un velo
impercettibile (starei per dire inconsutile),
che fa sentire tutto
dove non passa niente.

Nouvelles de l'intérieur

La fonction prophylactique³
 du langage politique
 consiste en l'empêchement d'un contact
 direct entre les choses. Grâce
 au développement des nouveaux matériaux,
 le code se voit désormais réduit à un voile
 imperceptible (j'allais dire sans couture⁴),
 qui fait que l'on ressent tout
 là où rien ne passe.

*

Esteri

Euro, neo-metamorfosi,
 mito nuovo di zecca
 con una fanciulla rapita
 dal suo bestiale amante
 e tramutata in valuta
 resa moneta vergine.

Nouvelles de l'étranger

Euro, néo-métamorphoses,
 mythe frappé et flambant neuf
 avec une jeune fille enlevée
 par son bestial amant
 et transformée en devise
 rendue monnaie vierge.

3 *Profilattico* veut aussi dire « préservatif » [NdT].

4 *Inconsutile* renvoie aussi à la tunique sans couture de Jésus [NdT].

Dal nostro inviato a:

Trois-Rivières, Québec, capitale mondiale della cellulosa

Questo odore di pesce e di zolfo,
quest'aria dove come fuochi fatui
guizzano zolfanelli
e pesciolini celesti,
non ha a che fare con reti
né con fiamme,
bensì con una lenta metamorfosi
del legno, con tronchi
macerati che diventano zuppa
e pappa e magma e fibre: la carta.
Sento il mondo corrompersi, disfarsi
e Dafne proseguire la sua corsa
per diventare, dopo fronda,
pagina.

De notre envoyé spécial à Trois-Rivières, Québec, capitale mondiale de la cellulose

Cette odeur de poisson et de soufre
cet air où tel un feu follet
glissent les allumettes
et les petits poissons célestes,
elle n'a rien à voir avec les filets
ni avec les flammes
mais bien avec une lente métamorphose
du bois, avec les troncs
macérés devenant soupe
et purée et magma et fibre : le papier.
Je sens se défaire, se corrompre le monde
et Daphné continuer sa course
pour devenir, après frondaison,
page.

Valerio Magrelli, né à Rome en 1957, s'affirme dès son premier recueil, Ora serrata retinae, comme un poète remarquable d'une grande profondeur. Son recueil suivant, Nature e venature, reçoit le prestigieux prix Viareggio, en 1987. Il entame en 2003 une quadrilogie en prose qui comprend Nel condominio di carne, La Vicevita, Addio al calcio et Geologia di un padre, ce dernier livre étant récompensé par le prix Bagutta en 2014. Auparavant, en 2003, il obtient pour l'ensemble de son œuvre le prix Feltrinelli décerné par l'Accademia Nazionale dei Lincei. Également traducteur éclectique et exceptionnel, il reçoit en 1996 le prix National, remis par le président de la République.

Fracture, double (extraits)

Par Ghislaine Pesant

Ce qui se dit mais s'interdit

ce qui se dit s'interdit où
ce qui se dit et s'interdit
ce qui se dit s'interdit donc
car ce qui se dit s'interdit
ce qui se dit ni(e) ce qui s'interdit
ce qui se dit or s'interdit

de s'effacer
ce qui se dit finalement de s'interdire de se dire
ce qui se médite et s'inédite
de tout cela
cent fois sur le métier
sept fois dans la bouche avant de
ne pas parler
tout cela
tourne autour d'écrire de s'écrire, de l'écrire
ça me dépasse de voir que ça ne va pas de soi
ça me dépasse ce que j'entends ce que je lis
dans ce que tu écris

toi qui t'écries dans la blancheur des nuits agitées
quel sombre dessein peux-tu bien nourrir
dans l'avancée fragile sur les bords de la fracture ?

*

Fracture, double
vie, double
que l'on soit pour ou contre une naissance
mère mère
outre là
voici que le bord de mer s'estompe
derrière qui a consenti à gagner le large
et de sèches paroles pourra jaillir une parole
tantôt liquide
tantôt pyrogravée

Ghislaine Pesant se consacre à lire-écrire-vivre et vice versa.

Références

*Pesant, Ghislaine. 1999. « Fracture, double. Poèmes ». Montréal :
©Les Éditions Varia. Reproduit ici avec la permission de l'auteure.*

Sans titre (techniques mixtes sur papier)

Par Danielle Lauzon



2019. *Techniques mixtes sur papier*, 30 x 20 cm.

Bien que ma peinture soit abstraite, mon approche picturale est narrative. Mes œuvres racontent. (...) Des histoires universelles, intemporelles, qui s'adressent à l'essence de l'être, qui se tracent au fil de notre genèse commune. Et ici et là, dans l'abstraction onirique des toiles, s'entrecroisent motifs anciens, primitifs et objets du petit quotidien. Et s'interpellent nos propres histoires.

Danielle Lauzon, démarche artistique

Après des études de premier cycle en histoire de l'art, la peintre Danielle Lauzon complète plusieurs cours et ateliers en arts visuels. Elle participe à de nombreuses expositions collectives depuis 2009 et expose pour la première fois en solo en 2010 à la Galerie Luz de l'édifice Belgo à Montréal. Elle vit et peint à Sainte-Julienne, dans Lanaudière, tout en exposant au Québec et à l'international : en Italie, en Jordanie, au Maroc. Ses œuvres font l'objet d'acquisitions par des collectionneurs à travers le monde, dont récemment au Qatar.

Révélation tranquilles; la peau, l'amour, la musique.

Par **Pascale Des Rosiers**

Ce qui est dit n'est jamais ce qui est entendu je m'enferme dans les notes noires ou blanches la religieuse corbeau de mon enfance ne s'est jamais envolée rien en commun avec la charmante sœur de la télévision la musique était un long chemin escarpé je n'avais ni talent ni beaucoup d'intérêt il fallait faire avec qu'est-ce que tu veux ma petite tu te rattraperas avec la théorie c'est ainsi que je t'ai raconté l'anecdote tu as souri indulgence un peu envieuse chez toi il n'y avait pas de piano aller à l'école était un privilège alors les sœurs tu les aimais.

Pauses croches noires blanches rondes il arrive que nos sens se taisent et nous boudent et l'onde reste muette mais il arrive aussi que du mouvement des corps naisse un silence orage dru qui nous assaille nous transperce nous laisse assommés de liberté ensuite c'est sûr on veut recommencer on veut le retrouver dans chaque chagrin chaque accord tremblant on suit les traces des sons leurs secrets on essaie d'entendre la mer déferler même au milieu de la rue.

J'essaie encore je te parle de musique je veux dire la langueur et la joie mais d'anciennes images s'imposent des textes de Boris Vian musique noire ou blanche et je me retrouve à La Nouvelle-Orléans ou assise au bar dans les années quarante à écouter Billie Holiday et c'est une belle image cool bien sûr mais ce n'est pas ce que je veux dire les mots ne m'entraînent jamais où je veux.

Alors je te raconte d'autres tonalités est-ce que les sons ont des couleurs mais Rimbaud s'égare dans l'harmonie diabolique du triton *diabolus in musica* l'histoire de la musique l'art sonore contemporain nous voilà loin de nos souvenirs incapables de retenir cette petite tristesse mélodie persistante portée échappée une histoire qui bat des ailes une vague

fatiguée au-dessus du gouffre.

Tu me parles de cassaves de lambis de féroces d'accras de morue d'une maison sans électricité ni eau courante où les enfants dorment sur des nattes à dérouler le soir et à remballer le matin je réponds à partir d'une petite fille avec des couettes jouant à la marelle dans l'entrée de garage d'un bungalow split level en attendant de regarder Bobino à la télé nous nous trouvons bien exotiques nous savons déjà ce que ça signifie mais nous regardons ailleurs nous cherchons ailleurs la mer au bout d'une phrase ou une île colonne bien droite dressée dans le vent.

Est-ce qu'il s'agit des heures noires et des heures blanches est-ce qu'il est question de la couleur de la nuit ou celle de la peau est-ce qu'il est possible de dire que ton odeur me fait chavirer que la texture de ta peau me bouleverse encore et que je voudrais tellement tellement y croire encore même si bon madame ça suffit là vous ressemblez à la caricature de la nounoune blonde là madame reprenez-vous un peu quoi mais je laisse durer je me suspends comme dans cette seconde qui flotte à la fin d'un concert avant de comprendre que c'est fini et qu'il faut revenir à soi et applaudir et rentrer se coucher.

Et je ne sais plus où assoir mon malaise et je n'arrive pas à échapper à mon cliché je suis la *White Woman Who Cries* et me voilà en train de démontrer *How White Women's Tears Oppress Women of Color*ⁱ bien malgré moi ah oui ça y a pas de doute les amis c'est bien malgré moi mais quand même je le sais bien que je devrais juste me taire et que parler de nous deux est déjà usurper la parole et c'est certain que quand on s'engage là-dedans on devient vite tout mélangés est-ce que je peux dire que tu me manques ou est-ce de trop ?

Au début les yeux ouverts puis voilà qu'ils se ferment pour surtout ne pas voir la tristesse qui avance et rappeler l'abandon facile et clair l'élégance des longues jambes une certaine façon de les déplier l'océan

i Accapadi, Mamta Motwani, When White Women Cry: How White Women's Tears Oppress Women of Color, *The College Student Affairs Journal*, vol. 26, no 2, 2007.

ses failles souterraines le débordement et surtout ignorer les vibrations de l'air brûlant ce qu'il révèle des limites de la transparence.

L'histoire a un poids et la couleur et la musique et la respiration ont un poids et le quotidien a un poids es-tu cet homme qui se lève et s'habille pour le travail pour négocier son hypothèque pour acheter une voiture de luxe pour dire ça y est j'y suis ça y est arrivé resté obtenu gardé ?

Toutes les femmes de ton enfance la grand-mère qui grillait les crabes mieux que quiconque au Cap la mère que la famille avait snobée parce que trop foncée la fille qui cherche son reflet dans tes yeux et bien sûr oui bien sûr la femme qui n'a rien à se reprocher toutes ces femmes noires leurs cheveux leur rire leur démarche est-ce trahison de m'avoir aimée et je remarque que déjà oui déjà je suis au passé.

La lumière sa musique se noient de temps en temps je n'y peux rien je suis incurablement blanche il me reste un sursaut une petite langueur tendre et ô combien involontaire lorsque j'entends l'accent de ton pays sa prosodie chantante et ses *r* avalés et je souris toujours un peu parce que l'amour c'est déjà compliqué quand c'est facile alors imaginez quand chaque matin on s'accroche les pieds dans les symboles.

Les sons de nos enfances les dissonances quelques harmonies rondes galets qui tombent la rivière court loin de nos désirs absurdes mousse humide un peu fraîche forêt sans angoisse à une certaine époque tu m'as aimée et je comprends l'odeur de l'herbe se coucher se blottir dans la fragilité des lieux regarder glisser la musique une branche flotte et je reste au milieu de ma peau.

Pascale Des Rosiers est née en 1962 à Montréal où elle vit toujours. Elle est psychiatre et étudie également en littérature à l'UQAM. Elle a publié des textes dans des revues au Québec (XYZ, Estuaire, Gaz Moutarde, Exit), en Belgique (L'Arbre à paroles) et au Mexique (Siglo XXI). Elle est l'auteure de trois recueils de poésie : La nuit se cherche dans les regards (Écrits des Forges, 1995), Vertige lumineux de l'errance (Écrits des Forges, 2002) et Jardin brisé (Éditions de l'Hexagone, 2018). Elle travaille présentement à l'élaboration de son quatrième recueil tout en développant l'écriture de nouvelles.

J'ai embrassé le chant de l'olivine rêveuse avant qu'elle ne touche le sol (extraits)

Par Stève Michelin

*

Fleur givrée de l'Esprit
comète odorante
j'appelle tes abeilles
ramant dans la pure simplicité de l'épanchement
Ma raffinerie est endolorie
Toutes mes mers se lavent des débris du jour
pour guetter les bêtes sauvages
Le chant d'un naufrage frontalier.

*

Chaque poème qui s'écrit de lui-même
est un nouveau végétal exaucé
Une église aborigène
qui s'étoffe et se cuirasse
Un nouvel organisme
vivifiant les branchies
de la chevelure d'Orphée.

*

Ton Oratorio n'est que pâle chansonnette
devant le frôlement de mon haleine
sur les cuirasses sidérales
N'entends-tu pas tous les clochers
valse ininterrompues pollinisant
les contrées de vos pas perdus
Tu ne soulèves que du sable
ce que tu appelles Minerve

*

Prose poétique

substrat embrasant la gerbe des fenaisons du soir
Civet dans l'ondoisement des mots aux abords du village
Chantepleure des paroles familières

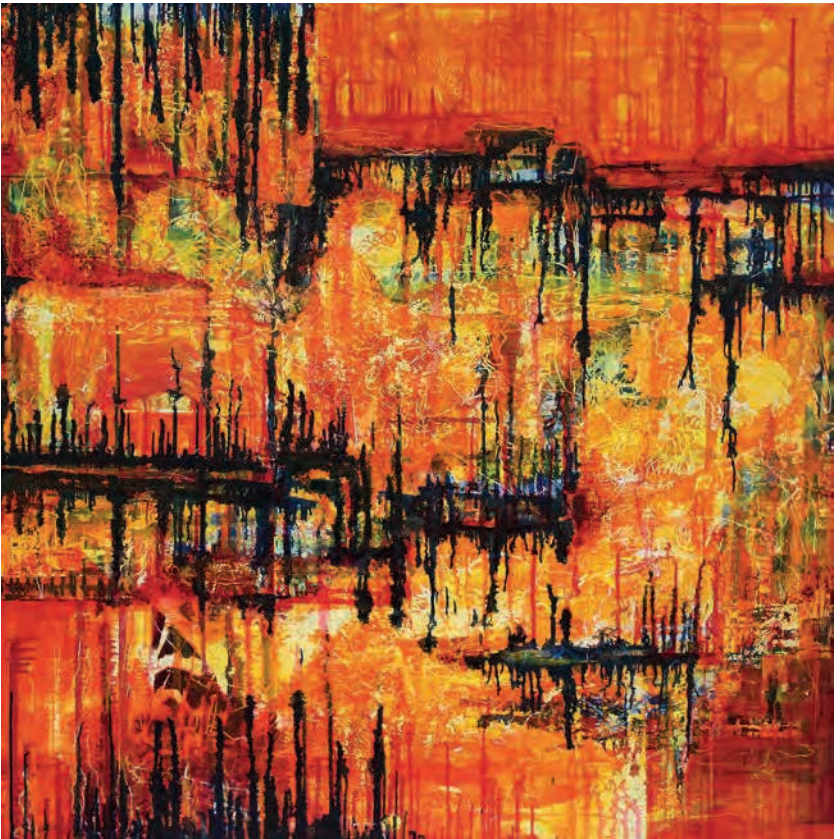
Stève Michelin, poète longueuillois, récemment publié en France et au Québec. « Je dirais de moi-même, comme le dit Nathalie Nothomb d'elle-même, que c'est le manque du pays natal qui me forge ». Né à Sedan (France) près de Charleville la ville de Rimbaud, là où je prenais le train pour aller retrouver ma grand-mère, j'ai grandi en Mauricie (Québec) partageant les ruelles, les bois, les sports de la région. Pianiste compositeur de musique contemporaine, homme de foi donc du vivace de la nature (voilure de l'invisible), je suis le citoyen mitoyen des frontières poreuses.

Références

Michelin, Stève. 2019. « J'ai embrassé le chant de l'olivine rêveuse avant qu'elle ne touche le sol ». Nantes : ©Éditions du Petit Véhicule, Collection « La galerie de l'or du temps ». Reproduit ici avec la permission de l'auteur.

Été Indien II

Par Mona Ciciovan



2018. Huile sur toile, 122 x 122 cm.

Mona M. Ciciovan, peintre montréalaise d'origine roumaine, diplômée de l'UQÀM et de l'Université de Montréal, est devenue une figure marquante de l'art contemporain local, avec 20 ans de carrière en création artistique, de multiples expositions, ainsi que plusieurs œuvres dans des collections privées et publiques, autant au Canada qu'à l'international (New York, Washington, Boston, Miami, Paris, Madrid, Singapour, Nassau, Bucarest, Cluj). Dans les mots de la critique d'art Dorota Kozinska, écrivant dans Vie des Arts (trad. de l'anglais), « le plaisir de contempler la magie urbaine de Ciciovan est purement esthétique, même pas émotif mais plutôt de l'ordre de la réflexion, comme une vision brièvement entraperçue avant de sombrer au fond de la mémoire ».

Introduction à l'étude du tracé des ombres

Par Pierre-Louis Quenneville

J'étais encore, alors, dans la bulle de l'enfance, d'où l'on observe le monde sur l'écran blanc et lisse de notre coquille. Et nos voisins de l'univers entraperçu dans la demi-transparence de notre coque s'animent de nos propres images superposées, interférentes – englobés que nous sommes dans cet imax autogéré. Ce sera peu à peu, et plus tard, et pour certains jamais, qu'apparaîtront les craquelures d'où filtreront des vues franches du réel, comme lorsqu'on ouvre les rideaux de la fenêtre et qu'apparaît dans notre chambre le monde extérieur. M. Hütler fut pour moi cette intrusion première de « l'autre monde » : nous formions, mes semblables et moi, un troupeau de poussins agités et piailleurs reclus sur le trottoir de nos explorations ; nos jeux étaient convenus : petite voiture, tricycle, patins à roulettes, ballon-chasseur, chasse aux insectes, le Cowley de la femme aux cheveux blancs, le monstre à petite tête de la rue Charlemagne, l'arrosoir municipal auquel nous livrions nos pieds dénudés, le livreur de bière, Rita Letendre dans sa jupe rock n' roll, Lotta Ettore – la brune de onze ans qui avait des seins, les oiseaux nichés dans l'auvent de la pharmacie, le salon de coiffure de la tante Gilberte à Michelle Dion, le dépanneur-barbier qui vendait des bonbons à un sou, nos Popsicles, nos Cracker Jacks et nos Cherry Blossom, et la quincaillerie avec en sa vitrine le village western, indiens-cowboys, qui me fit tant rêver, le vieux curé Hurtubise en soutane qui nous racontait en détail, et par cœur, le martyr de chacun de nos patronymes. Il y avait aussi la maison noire au pigeonnier, et l'autre à la sorcière squelettique comme son balai : « Vatinacasa, vatinacasa », disait-elle en nous jetant un sort... Et puis il y avait « sac à papier ». Nous l'appelions « sac à papier », pourquoi ? Nous l'appelions « sac à papier », et du moment où nous le reconnaissons jusqu'à celui où il refermait sa porte sur nos cris, la rue s'emplissait d'un concert soprano de « sac à papier », « sac à papier », « sac à papier »... Sac à papier... Il est bien loin maintenant mon « sac à papier » et cet essaim d'enfants où je bourdonnais, ce voilier

d'oiseaux aux plumes en duvet, cette meute de chiots mordilleurs, ce sofa de chatons endormis...

Ce jour-là, j'avais été malade et maman m'avait gardé à la maison – j'avais pu la convaincre (un peu avant que mes amis ne sortent de l'école) de me laisser « prendre de l'air », et dans l'espoir de guérir, j'arpentais seul le trottoir... et je sursautai : Sac à papier était là. Il caressa mes cheveux blonds : toi, tu t'appelles Pierre, dit-il d'une voix bizarre, lente, laborieuse, gutturale, chuintante... Moi, che m'appelle Rodolphe Hütler. Il me regardait, il souriait, j'étais abasourdi, statufié – fien, che fais te montrer quelque chose et il m'entraîna chez lui, envoûté que j'étais devenu : je n'avais pas peur du sexe, ce sont les adultes qui s'en inquiètent, je n'avais pas peur de Rodolphe, il souriait –, mais j'avais peur, je crois que je savais, allez savoir pourquoi, que j'allais briser ma coquille, que j'allais perdre mon enfance... J'entrai... Juste derrière la porte était accroché au mur un grand carton représentant le pôle Nord ; il faisait partie d'une série qui autrefois servait aux professeurs de géographie à illustrer leurs propos ; le pôle Nord donc avec des pastilles de glace sur une mer bleu marine, un iceberg, des ours blancs, des pingouins (en autobus), des esquimaux, un igloo, un traîneau et des chiens, des flocons de neige en gros plan, mais surtout, une immense aurore boréale qui surplombait le reste : le décor idéal pour la dernière scène du Frankenstein de Mary Shelley lorsque le docteur poursuit son si malheureux Innommable... Tu as déjà vu une aurore boréale ? Moi si. C'était pendant la guerre et mon père m'avait dit : les Juifs sont des pions sur l'échiquier d'Hitler, fuis vers le nord ! Hitler n'aimait pas les juifs, et moi je suis juif, mais je suis aussi pianiste, tu sais – et regarde l'aurore boréale, tu vois, elle est comme un immense clavier dans le ciel et les notes vibrent et bougent, et forment des accords, des arpèges et toute une musique, et quand tu regardes une aurore boréale, tu entends tout le concert de l'univers. Tiens, viens voir autre chose... Il sortit d'une boîte de carton un piano miniature avec un banc en chandelier et un mini-pianiste. Il fit tourner l'énorme clé qui montait le ressort de cette boîte à musique et en activa le mécanisme en soulevant le couvercle du piano –. Des notes à la fois grêles et brillantes en jaillirent et je reconnus la mélodie que la famille Von Trapp chanta (dans le film) en récital juste avant de fuir l'Autriche occupée par les nazis et qui

était devenue en quelque sorte un hymne de résistance à l’envahisseur et de pérennité : Edelweiss, petite fleur, veille sur nos montagnes. M. Hütler, bien qu’il fût tchèque, pleurait abondamment. Il se dirigea vers la table, s’assit et passa ses longues mains effilées sur sa chemise de velours usé. Il demeura ainsi longuement, le regard lointain. Parfois un doigt frémissait, un autre martelait le meuble, une main esquissait un mouvement d’aile... Et moi, j’écoutais attentivement tout son silence. Finalement, il lissa le tapis de la table et se levant, souriant, me remercia de lui avoir tenu compagnie en me caressant la nuque. Dehors je vis qu’il faisait noir. La voisine qui sortait de chez elle me cria : te v’là toi! Ça fait deux heures que ta mère te cherche, a pensait que t’vais été enlevé par un pervers... dépêche-toi de rentrer, pis marche sur des œufs!...

J’avais effectivement été enlevé, mais pas par un pervers, par un pianiste – un pianiste qui s’était sauvé de la guerre jusque dans ma rue et qui, je l’appris plus tard, avait eu les deux tympanes crevés par les bombes : il n’entendait plus la musique, ni nos moqueries d’enfant, mais malgré cela, il pouvait jouer du piano sur les aurores boréales et faire chanter l’univers. Je rentraï, assourdi par les remontrances de ma mère, mais j’entendais quand même les craquements de ma coquille sous mes pas.

Pierre-Louis Quenneville : à vendre ou à louer, bel homme, au sommet de l’âge et de la maturité, intelligent du cœur, curieux, voyageur, artiste, mystique et contemplatif; j’écris pour attirer l’attention parce que j’ai peur de mourir seul (j’ai peur, seul, de mourir).

Cherche compagnon tendre pour promenades dans la jungle époustouflante du siècle et pour entreprendre et amortir la descente (Icares s’abstenir). pierrelouis.quenneville@gmail.com.

Poèmes choisis

Par **Michel Ponce**

LES ABEILLES

Je vois de douces abeilles qui butinent
Qui butinent
Dans les poubelles de la ville
Parmi les fleurs qu'elles voient seules

Dans les poubelles de la ville
De mon cœur...

QU'EST-CE ?

Est-ce une rosée sur ta corolle offerte,
Ou un embrun léger que la marée te porte ?
Une étoile semble naître sur ta tige ...

Tandis qu'au large s'enflamme l'horizon
De ton parfum, je voudrais interpréter le signe ;
Mais, finalement, c'est l'azur qui te révèle :

Femme, d'amour tu pleures, ...
Homme, d'amour je tremble ...

LA BRANCHE CASSÉE

Une branche de l'arbre est tombée
En même temps que mon cœur ;
Tandis que de Chopin
Vous terminiez une très joyeuse ballade ...

Votre clavier semblait bien tempéré,
Alors qu'en réalité il sonnait faux.

Tandis que de Liszt
Vous terminiez une autre très joyeuse ballade,
Votre baiser m'a paru si sincère,
Quoique votre bouche trop lourdement fardée.

À ces musiques en réalité tristes,
Qui ne reconnaîtrait Chopin,
Qui ne reconnaîtrait Liszt ?

Mais toi, mon cœur, qui reconnaîtra ta douleur,
Si ce n'est la branche en même temps tombée,
Si ce n'est la branche cassée ?

C'EST LA NUIT

C'est la nuit. Y aurait-il autre chose ? Un oiseau qui roucoule ... Y aurait-il autre chose ? Un lieu, une maison, un espace, qui soient restés inoccupés ? Un langage, jusque-là inconnu, pour ajouter du nouveau ?

Tous les mots sont usés ; toutes les énigmes, résolues. Que reste-t-il ? On aurait tout compris ; alors qu'en réalité personne ne comprend plus rien : il n'y a plus de Mystères ...

Ceux-là qui déstabilisent, sapent les fondations, renversent les pensées, troublent la raison, réduisent le confort, empêchent tout progrès, soi-disant ; par une opération savante, une mathématique subtile, ils ont été oblitérés de la mémoire humaine.

Le bas devient le haut, la droite se confond avec la gauche, le mal avec le bien, l'insensé avec le sage.

Bien mieux que l'homme, dont les paroles ne veulent plus rien dire, ou presque, l'orage continue d'éclater, l'oiseau de roucouler, le chat

de miauler, le chien de japper, ... : derniers soubresauts de la nature, ultimes avertissements, devant la menace qui pèse et qui gronde sur tous les horizons.

Michel Ponce, poète montréalais, a publié chez Humanitas un premier recueil de poèmes intitulé Là-bas, Toujours (2008), et un deuxième en France : Le Poème Suffisant (2015, Éditions Baudelaire); il a également étudié la guitare classique auprès d'André Rodrigues à l'Université de Montréal.

La pirogue

Par **Melania Rusu Caragiou**

Traduction du roumain : André Seleanu

PIROGA

Doi crocodili se zbenguie în apă,
Maimuțele se joacă sus pe cracă,
Și câte-un fruct mai cade spre adânc,
În valurile negre care plâng.
Piroga a trecut ca o săgeată
Și crocodilii asmuțiți deodată,
Ca niște lupi flămânzi s-au repezit
Să-nghită tot în botul ascuțit.
Speriată, o maimuță a țipat
Și pâlcul dintre crengi, cutremurat,
Din joaca lui, o clipă s-a oprit;
Piroga se salva spre asfințit,
Iar crocodilii însetați de sânge
Se-ntorc tăcuți sub bolta care frânge
În lacul negru-amăgitor și spaime
Și-o crudă feară-n trunchiul care doarme.

*

La pirogue

Deux crocodiles gambadent dans l'eau,
Les singes se poursuivent là-haut dans les branchages,
Quelques fruits dégringolent dans l'abîme
De ces vagues noires qui pleurent.
La pirogue passe comme une flèche,
Les crocos tout à coup provoqués

Comme des loups affamés se précipitent
Pour avaler le pactole dans leurs gueules acérées
Apeuré un singe vocifère
Et la troupe entre les branches gèle de frousse
Dans son jeu un instant elle s'arrête
Mais la pirogue se sauve vers le soleil couchant
Les crocos de sang assoiffés
Renagent bilieux, taciturnes
Sous la grande voûte de feuillage.
Dans le lac noir et spécieux
La grande peur s'est tapie
Une bête cruelle sommeille sous un billot trompeur.

Melania Rusu Caragioiu, née en 1931 à ILTEU-Arad, Roumanie. Ingénieure avec des études en bibliothéconomie. Membre des associations nationale et canadienne des écrivains roumains. Trois prix internationaux et des prix nationaux. J'écris pour adultes et enfants en français et en roumain. Parutions : 10 livres de poésie, dont un en ligne.

Mousson

Par Catherine Hurton



2019. Techniques mixtes sur toile, 91 x 122 cm.

Catherine Harton est née à Montréal en 1983. Elle a publié 4 recueils de poésie aux éditions Poètes de brousse. Elle a remporté le prix Alain Grandbois 2019 pour son recueil Les ordres de la nuit. En 2011, elle présente une première exposition solo : Failles. Elle poursuit sa maîtrise en travail social à l'Université du Québec à Montréal.

« Mao écrit : “L’Armée de libération du peuple capture Nankin” »

Par **George Elliott Clarke**

Traduction de l’anglais : Jean-Pierre Pelletier

Traduction en chinois (dans le recueil de Clarke) : Qi Liang

”Mao Inks ‘The People’s Liberation Army Captures Nanking’”

– a Lu shih

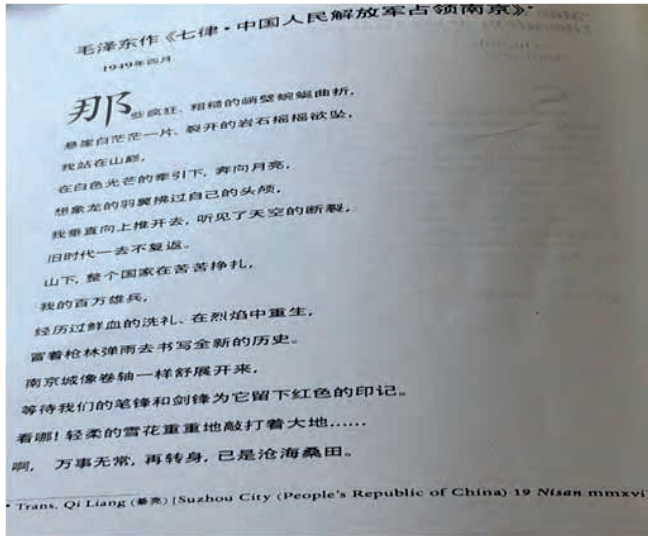
April 1949

Seizing the mountain, this crazy, jagged
Zigzag of crags, snow cliffs, cleft, skittish rocks
Lunging toward the moon’s white gravity,
I imagine dragons’ wings brush my head.
I push vertically, hear the sky break,
Level the antiquated order of things.

Below, the *State* totters. My million troops,
Their hands blood-baptized, their heads flame-haloed,
Scribe fresh *History* with bullets, grenades.
The city unscrolls, awaits our crimson
Calligraphy, brush-stroke and sword-stroke.

Look! Snow hammers earth with leaden softness...
Ah! this world’s mutable: mountains become coral reefs.

[Kitchener-Waterloo (Ontario) avril / Nisan 1985?]



« Mao écrit : “L’Armée de libération du peuple capture Nankin” »

– un Lü shi²
avril 1949

S’emparer de la montagne, ce zigzag accidenté, insensé
 Fait de rochers, de falaises enneigées, de fissures, de roches instables
 Fonçant vers la pâle pesanteur de la Lune,
 J’imagine des ailes de dragon effleurant ma tête.
 Je pousse vers le haut, entends le ciel se fracturer,
 Arase l’ordre ancien des choses.

En bas, l’État chancèle. Mes troupes par milliers de milliers,

1 En français dans le texte, [NdT].

2 Genre littéraire de la poésie chinoise classique.

Leurs mains de sang baptisées, leurs têtes de flammes auréolées,
 Écrivent une *Histoire* nouvelle avec des balles et des grenades.
 La ville se déploie, guette notre calligraphie
 Cramoisie, à coups de pinceau, à coups d'épées.

Voyez! La neige martèle la terre avec une douceur de plomb...
 Ah! ce monde est muable, les montagnes s'y changent en récifs de corail.

[Kitchener-Waterloo (Ontario) avril³ / Nisan 1985?]

Quatrième poète-lauréat de Toronto (2012-15) et septième poète officiel du Parlement du Canada (2016-2017), George Elliott Clarke est un auteur renommé, détenteur de huit doctorats honorifiques, membre de l'Ordre du Canada et gagnant de plusieurs prix dont celui du Gouverneur général, ainsi que le Premiul Poesis (Roumanie), le prix de poésie Eric Hoffer (États-Unis) et le prestigieux Prix d'excellence Martin Luther King Jr. Professeur de littérature afro-canadienne à l'Université de Toronto, Clarke a également enseigné à Harvard, Duke et McGill. Son œuvre a fait l'objet de l'anthologie Africadian Atlantic: Essays on George Elliott Clarke (2012).

Références

Clarke, George Elliott. 2017. « *Canticles I: mmxvii* », pp. 431-432. Oakville, Canada : ©Guernica Editions Inc., tous droits réservés. Reproduit ici avec la permission de l'éditeur.

*Exaudi aurationem meam
Ad Te omnis scaro veniet*
Exauce ma prière
Que tout être de chair vienne à toi.
Extrait du Requiem de Mozart

« Faites comme si « je » n'avais jamais existé. Et vous comprendrez. »
Koan de Tenryu

Mutations

Par **Danielle Dussault**

Très tôt dans ma vie, il y a eu ce terrible malentendu. Je voulais chanter. Au lieu, je me suis mise à écrire. Quand je suis venue à la musique, il était déjà trop tard. Aujourd'hui, je me laisse dévorer par mes rêves.

*

« Si l'amour existe, c'est cela. Rien d'autre. » La femme qui fit cette déclaration les envisageait toutes d'un regard perçant. Le silence ayant suivi l'affirmation devint lourd, pesant. La femme cacha son vieux magnétophone dans un sac à main. Cet objet constituait son bien le plus précieux. Il captait les sons, une réalité ambiante que la technologie d'aujourd'hui ne pouvait saisir avec nuance. En effet, les tablettes et les téléphones dits intelligents étaient inaptes à reproduire la beauté sonore d'un environnement ou même d'une seule voix. Pourtant, les touristes persistaient à vouloir mettre en boîte, sous forme de vidéos vacillantes, les milliers de pas qu'ils exécutaient en hordes massives sur le Pont Charles.

Elle serra le sac à main contre sa poitrine, sentit le poids léger du magnétophone qui contenait toute sa richesse personnelle. Ce qu'elle avait entendu et reçu en plein cœur se trouvait là, enfermé dans cet objet. Elle venait de chanter le Requiem de Mozart dans l'église de Saint-

Nicolas, place de la Vieille-Ville, avec des femmes qui la suivaient de près. Aussi, cherchait-elle à les distancer sur le pont.

Depuis le début de ce voyage de groupe, elle ne cessait de les fuir. Ses compagnes commentaient chacune des statues qui se penchaient avec commisération sur les passants étourdis par leur propre frivolité. Tandis qu'elle progressait d'un pas rapide, les femmes lui jetèrent un regard noir. C'était presque tactile. On lui cria : *attends-nous !* Elle se retourna. Toutes la jaugèrent d'un regard entendu. On ne lui pardonnait pas ses rêves ni la solitude dont elle était capable. Elle cherchait à se retrouver seule pour écouter l'enregistrement du Requiem de Mozart. Sa voix lui demandait d'avancer. D'obéir à l'imprécation du cœur. De suivre le chemin.

L'âme de Prague l'avait entraînée vers le haut, là où elle n'était encore jamais allée.

Elle était pourtant responsable du rejet qu'on lui faisait subir, car elle avait toujours dédaigné les groupes de femmes resserrés dans un même accord autour de conventions tacites. Les codes étaient nombreux, les sous-entendus florissants. Par exemple, on ne devait jamais s'adresser à un étranger sans avoir préalablement consulté le groupe. Il ne fallait pas non plus s'asseoir loin l'une de l'autre dans les transports en commun. De plus, chacune devait surveiller sa langue, éviter de la tourner en tous sens. Mais surtout... on devait refuser de marmonner les mots d'usage de l'ancestral conquérant. Même quand on avait affaire à des Autrichiens ou des Tchèques qui ne connaissaient pas le français, on devait éviter de s'informer en anglais. Il fallait se tenir la main et les coudes. Ne jamais sortir de l'espace délimité par le cordon invisible les reliant au cercle redessiné par une cheftaine de groupe. Car il y avait toujours une maîtresse qui dominait l'ensemble, une directrice de colonie, une amazone sans cheval.

Les voix la poursuivaient d'exhortations, lui rappelaient, par ailleurs, que tout n'était que vanité. Une voix de soprano s'égosilla : *tout ce que tu as voulu retenir, tu vas le perdre !* Elle se rebiffa. Elle s'accrochait à un instant de beauté qui pût la propulser en dehors de la

colonie, celle ordonnée par l'étroitesse d'esprit de ses membres. Elle se mit à courir pour leur échapper. L'hypocrisie élémentaire qu'on exigeait d'elle n'avait plus de prise. Elle salua au passage la statue de Saint-Antoine de Padoue sur le pont Charles, lui fit un clin d'œil entendu. Ne se faisait-elle pas des amis partout où elle allait ? Elle avait depuis longtemps appris à marcher hors piste, les fantômes et les saints veillaient sur elle.

Comme elle assumait sa part de solitude, on l'avait prise en grippe. Les petites mesquineries avaient redoublé, méchancetés auxquelles elle répondait toujours avec agaçante courtoisie. Elle se gardait bien de tourner le groupe en dérision. Elle n'ignorait pas que c'était elle qui prenait de travers ces femmes engoncées dans leur précieuse culture coloniale. Quand on est l'objet du mépris – ce remarquable revers de l'admiration –, on ne sait plus très bien si c'est soi ou l'autre qui provoque le rejet.

Mais au-delà de ces considérations, il fallait bien l'admettre, rien n'allait plus. Elles s'étaient supportées, mais à présent les bassesses commençaient à poindre; elles prenaient un tour de plus en plus virulent, chacune s'exerçant, sous l'œil bienveillant de la cheftaine, à se distinguer dans l'art de la violence psychologique. Cela avait d'abord commencé par des allusions adroitement susurrées. Puis les regards échangés de l'une à l'autre, le sourcil levé, soupir à l'appui.

C'est à ce moment qu'elle avait prononcé la fameuse phrase en guise d'ironie. « Si l'amour existe, c'est cela. Rien d'autre. » Puis... pour se donner contenance face à l'hégémonie du groupe – par ailleurs tout droit sorti d'un village aux humeurs fermées –, la dissidente avait pris un chemin de traverse pour s'enfoncer au cœur de la Malá Strana. Elle s'était ensuite engagée dans la *Nerudova ulice*. Elle découvrit avec enchantement cette rue peuplée de bâtiments baroques, de façades superposées abritant des caves gothiques. Cette rue qui conduisait de la place de Malá Strana jusqu'au château de Prague, constituait – elle en eut bientôt la certitude, – une Voie royale. Elle s'arrêta net au milieu des pavés.

Une chanson de Leonard Cohen la rejoignit là, en plein cœur, au moment où elle gravissait lentement la colline de Hradčany. Elle vit surgir sa silhouette longitudinale en pleine lumière émergeant d'une maison bleue. Il se montrait toujours avec élégance; ça lui venait sans doute d'un désir d'anonymat. Elle le voyait régulièrement en rêves ou en chansons, tout dépendait de l'heure du jour. Jamais relation n'avait-elle été aussi secrète. C'était plus qu'un ami, davantage même qu'un amant. Depuis sa mort, son fantôme la poursuivait. Elle lui dit bonjour. Avec sa morgue habituelle, il lui répondit que cela faisait de nombreuses années qu'il l'attendait. Il souriait; elle en fut troublée. Bien qu'elle eût préféré s'attarder à l'impossible amour, elle continua de monter en regardant les antiques portes peintes et les mystérieuses inscriptions qui les identifiaient. Tandis qu'elle grimpait avec le sentiment d'une liberté depuis trop longtemps étouffée, les pavés disparaissaient au fur et à mesure. Elle eut l'impression d'ascensionner. Enfin, il lui sembla qu'elle quittait le groupe de femmes pour de bon. Elle éprouva une sorte de vertige. Avait-elle le droit de les laisser derrière ? Pourtant, elle ne pouvait plus s'arrêter. Elle devait avancer.

Alors qu'elle croyait avoir pris suffisamment de distance, elle eut le malheur de se retourner. Elle entendit bourdonner au loin leurs voix stridentes. Elles continuaient de la suivre, guettant le geste qui pût précipiter l'erreur fatale. Leonard Cohen n'était plus le seul à veiller sur son parcours. *Dance me to the end of love* s'était tu. Il n'y avait plus de rempart. La solitude qu'elle avait toujours vécue dans son village la happa. Les femmes criaient. L'une d'elle lui adressa une dernière boutade : *tu seras vouée à la pauvreté si tu continues de monter*. Mais les sons qui sortaient de sa bouche ressemblaient davantage à un zéziement proche de la dyslalie plutôt qu'à des syllabes franchement articulées. Elle vit que la femme avait une tête de mouche. Une vraie tête de mouche avec des ventouses en guise de cheveux. Interloquée, l'insoumise n'arrivait pas à croire que cette dame, si apparemment distinguée – laquelle n'avait jamais perdu son vernis –, pût ressembler à une mouche. Le monde insolite de Kafka lui vint à l'esprit. Elle craignait elle-même de devenir un monstre minuscule, balayé par un coup de vent. Elle ne devait jamais ignorer qu'elle réagissait à la moindre émotion forte, qu'en elle s'agitait l'hydre qui aurait pu – si elle lui en

avait donné l'occasion – pulvériser le groupe de femmes et le réduire à l'état de... Elle n'osait dire le mot. Mais déjà les bourdonnements qui lui parvenaient au bas de la rue évoquaient la rumeur d'insectes ailés.

Elle se contenait. Mon Dieu ! Comme elle se contenait ! Décidément Kafka l'avait influencée. Elle entendit alors une phrase plus forte que les autres; une phrase qui la heurta en plein cœur. La voix de soprano était aigüe, insupportable. *Tu vas échouer !* Elle essaya de repousser la parole assassine, mais trop tard. Son tympan fut envahi et se boucha. Chamboulée par la punition annoncée, elle courba l'échine. Elle eut envie de faire demi-tour, mais comme il n'y avait plus de pavé derrière, c'était impossible. Alors, elle dut réunir tous ses efforts pour demeurer le cheval de course qu'elle était, ne pas redevenir une mouche bourdonnante, un insecte à écraser, une punaise de lit.

Un souvenir lui revint. À l'époque, deux collègues de travail avaient fait irruption brutale dans son bureau sans fenêtre. Elles s'étaient mises à la haranguer, exigeant qu'elle fasse preuve de sévérité envers ses élèves. Elle se rappelait ce moment comme l'instant le plus déroutant de sa vie. Elle avait dû se contenir pour ne pas que le monstre en elle réduise en bouillie les deux autres. Elle avait senti des ventouses lui pousser dans le dos, des pattes velues énormes émergeaient invisiblement des pores de sa peau, elle n'aurait eu alors qu'un geste à faire : elle les aurait écrasées d'un seul coup de patte.

Au lieu, elle avait pleuré. Oui. Pleuré dans l'humiliation de ce rejet injustifié. Puis le cerveau raisonnable avait basculé; l'émotion trop forte s'était logée dans le corps ajoutant des couches de mélasse à la peau sans consistance de son monstre réanimé.

Tandis que les deux collègues continuaient d'ordonner le monde, elle ne les écoutait plus. Elle les regardait comme s'il sortait, de leurs gorges enflammées, un charabia informe. Ce qui l'avait alors frappée, c'étaient le silence de leurs voix de soprano aigües, leur manque de talent. En les voyant s'époumoner, elle avait bizarrement saisi tout le génie de Mozart. Elle entendit de la musique. Le lendemain, elle quitta le collège, délaissa la colonie et s'inscrivit dans une chorale. Elle apprit

par cœur la voix de l'alto dans le Requiem de Mozart. Et elle chanta.

Alors qu'elle revoyait la scène survenue au collègue, la rebelle continua de monter la rue Nerudova en laissant derrière les rumeurs du groupe dont elle ne distinguait plus que les têtes à présent. Elle serrait tout contre son cœur le magnétophone qui contenait l'enregistrement du Requiem dans l'église baroque de Saint-Nicolas à Staré Město. C'était l'unique trésor qu'elle ramenait de cette tournée de chant dont Prague fut l'ultime destination.

L'ascension lui donna une vue en perspective de la ville. Se trouvaient à l'avant-plan les toits de tuile rouge, hérissés de lucarnes. Au travers des immeubles gris, pointait, deçà delà, le vert des arbres qui absorbaient la chaleur des pavés. La brume se profilait à l'horizon, mais l'avant-scène brillait haut en couleurs. Elle ressentit l'unité dans sa vie, la prédestination de sa fuite vers le haut. Ses flancs de cheval de course éprouvaient la fatigue : l'extraordinaire épuisement qui survient toujours après une montée. Ou après un échec.

Au loin, déambulaient les touristes tournoyant comme des insectes autour d'un téléphone intelligent. On aurait dit des mouches. Elle sut alors qu'elle était le rouge incandescent des tuiles de Prague, la rigueur des façades grises découpées sur le ciel. Elle était aussi le groupe de femmes qui, à tâtons, avançait en se tenant par la main. De même, elle devenait toutes les voix du Requiem de Mozart. Alors, elle redonna au silence sa part de beauté. Elle eut l'impression de toucher le ciel, de lire une réalité différente à laquelle elle s'était attachée.

Trois femmes vinrent en sa direction. Elles s'adressèrent à elle en langue tchèque. Elle les comprit étonnamment comme si les mots étrangers s'étaient départis de leurs frontières. Elles lui firent signe de l'accompagner. Des paroles de la chanson de Leonard Cohen tintinnabulaient sous forme de fragments dans sa tête. *Dance me. To the end. Of love.* L'une des femmes lui souhaita la bienvenue, on l'invita à prendre un verre et on lui remit un bouquet de fleurs.

La vue en perspective de la ville lui fit perdre pied. Tant de

beauté... Elle eut peur d'être punie par le groupe qui l'attendait en bas de la colline.

Elle quitta à regret ses hôtes. Se mit à redescendre. *Dance. Me. To. The. End.* Elle n'entendit pas le reste. Elle pleurait tout en refaisant le chemin à l'envers sur les pavés qui n'avaient jamais véritablement disparu. Elle dut se résoudre à rejoindre la colonie, puis à monter à l'intérieur d'un bus bondé de femmes. La musique avait disparu. Elle portait désormais au cœur une vision qu'elle ne parvenait pas à partager.

*

Dans cette église, la lumière glisse doucement sur les carreaux tandis que les choristes suivent avec attention chacun des gestes de leur chef. La disposition des hommes et des femmes est entière. Ils ont tous des têtes d'anges. Des têtes amoureuses et des visages de bonté. C'est un moment de grâce.

Assise sur un banc de bois, je suis en train de capter le Requiem de Mozart que le chœur international donne à entendre dans l'église de Saint-Nicolas, place Staré Město.

Le pianiste arrive à faire chanter le clavier électrique même si le son ne rend pas la beauté de l'œuvre. Les pianistes doivent souvent souffrir en jouant sur des instruments qui n'ont pas d'âme. Le chef dirige le chœur avec toute sa fougue depuis une plateforme qui a été sommairement aménagée et qui craque. Le bruit ressemble à des os que l'on broie. Il continue de donner ses indications sans se préoccuper des bruits ambiants. Les gestes deviennent larges lorsqu'il ordonne le début du Sanctus. On entend sa respiration à travers un mouvement de crescendo puis de diminuendo. Le magnétophone capte toutes les nuances.

Dans ce chœur, constitué d'hommes et de femmes venus de tous les côtés de la province, et même d'ailleurs dans la géographie anglophone de notre pays, il y a des talents inestimables, des voix jamais entendues. Elles se fondent les unes aux autres; elles font le pont

entre le ciel et la terre.

Sur l'enregistrement, on entend quelqu'un pleurer. Je sais que c'est moi. J'ai beau m'éloigner du micro, retenir mes larmes, les sons ne mentent pas. Ils dévoilent la faille par laquelle le cœur s'ouvre, vulnérable. J'aurai ainsi tout perdu.

Très tôt dans ma vie, il y a eu ce terrible malentendu. Je voulais chanter. Au lieu, je me suis mise à écrire. Quand je suis venue à la musique, il était déjà trop tard.

Aujourd'hui, je me laisse dévorer par mes rêves. Il m'arrive encore à l'occasion, quand cela me chante, de diriger un chœur de femmes : des sopranos à la voix très aigüe dont j'essaie de réduire le son à une expression plus douce et animale. Le bourdonnement que produisent ces femmes à la tête de mouche est génial. Elles ne susurrent plus de phrases assassines. Toutes, elles exécutent à la perfection le phrasé de *Voca me benedictis*. Elles sont vraiment très belles quand elles chantent. On croirait presque des voix humaines. Si l'amour existe, c'est cela. Rien d'autre. J'ai appris à prendre soin de ma faim et de mes rêves.

Danielle Dussault a enseigné la littérature pendant plus de vingt-cinq ans et a publié plusieurs romans, recueils de nouvelles et récits poétiques. Son œuvre s'articule autour de l'essence humaine et met en lumière la fragilité des liens et leur complexité. L'auteure a reçu la bourse Jean-Pierre Guay de la Caisse Desjardins de la culture 2019 pour un projet d'écriture autour du syndrome de stress post-traumatique. Elle a aussi fait une présentation d'extraits de son œuvre lors d'une soirée de lecture au Musée de la littérature tchèque de Prague en juillet 2019. Quelques-uns des extraits de son œuvre ont été traduits en tchèque, en italien et en anglais.

La règle du Djeu

Par **Roger Stéphane Blaise**

Il faut vaincre cette habitude de comprendre en dormant sous des repères coutumiers de classement automatique qui abolissent la possibilité d'un effort lucide ouvrant la conscience à l'idée nouvelle.

— Roger Gilbert-Lecomte, Le Grand Jeu, avant-propos du premier numéro.

J'écris, en équilibre sur la fine pointe de l'instinct
portant mes plus beaux abîmes à bout de bras
sans jamais tomber dans le gouffre de l'ennui.

J'écris, dévalant en retrait cette sempiternelle pente
qui plonge de plain-pied dans l'émotion vive
d'une image fragmentée en paquet suspect.

J'écris à la bonne hauteur offrant la perspective d'une friction prosaïque
qui frôle l'imposture du sentiment légitime d'être suspendu entre les
forces de l'étant et de l'insondable.

J'écris en ratissant sans fin
l'écume des nuits blanches
cherchant quelques perles multicolores
que je rejeterai dans un univers déroutant.

J'écris comme un obsédé textuel
ces passages furtifs qui se resserrent
dans l'accouchement pénible de termes
donnant naissance à leur déformation avancée.

J'écris par pur prétexte
composant avec le vide de ce que l'on doit penser
et toutes choses qui tombent à pic.

J'écris cette réalité à la fois mouvante et incontournable,
simple et augmentée, distincte et universelle, reconnaissable et
imprévisible, dans un style acrobatique
qui retourne toujours sur ses pieds.

J'écris, tout en dépliant l'espace commun
pour y noircir quelques moments d'intimes illuminations,
dans l'espoir de conserver la trace vive du feu sacré.

J'écris, sans pouvoir le dire simplement,
jusqu'au jour où viendra le temps d'en faire le point,
avant que les mots ne se jouent de nous.

J'écris dans un mouvement porté par l'inachevé,
j'investis des sujets hors d'attente
dans l'espoir de saisir un frisson traversant
deux termes poreux qui secouent
ma deuxième peau de mots palpables.

J'écris sur les chemins tordus
qui contournent le for intérieur
jusqu'à l'imprévisible accident de parcours
me poussant vers l'inconnu
pour en faire jaillir le sel d'une vie
qui même dilué dans la nuit des temps
conserve toute sa saveur.

J'écris à temps perdu, épluchant la pataphysique,
afin de digérer les jours qui s'épaississent

et les heures qui se corsent autour de soi.

J'écris l'entrée en matière d'une suspension
entre les couches distinctes d'un monde sédimentaire
qui fait face à la facilité des désastres solitaires
avant de subir son fractionnement.

J'écris sans feu ni lieu,
Sans foi ni loi, question de
RETROUVER UNE MANIÈRE D'ÊTRE.

Devant la virtuelle procession de nos moutons de Panurge
qui n'ont plus le pouvoir vitreux de libérer l'homme de la masse
J'écris, respirant l'ART frais et la joie du livre

J'écris, tous les jours, ne reculant devant rien
avec un bouquet de pensées dans une main
et des pétales de proses dans l'autre
lançant comme authentique prétexte
l'envie de me jeter dans la flamme
qui jaillit de tes yeux irrésolus

J'écris au rythme de ton corps
couvert de silences occultes
partageant ton dernier soupir
qui emporte les feuilles fanées
dans un quartier de lune vacillant aux effets des marées
avant de s'accrocher à l'impensable blessure.

J'écris des mots malades qui sortent de nos tripes,
des mots imposteurs que l'on sort d'un Haut-de-forme
et les mots cachés que l'on fait jaillir de l'obscurité.

J'écris à bout de souffle,
pour faire glisser le regard dans la traversée du possible,

avant de lancer dans un instant de surprise aveuglante,
une stance qui donne à voir notre disparition tranquille.

Ici, bien ailleurs,
J'écris tous ces petits riens qui veulent tout dire
Pour que ces mots à peine perçus
Percent le silence en effleurant le réel
Pour que la finesse d'une pensée fugitive
Véritable combat sur le champ d'axiomes
Puisse pénétrer les prisons de la solitude
Afin de se dresser définitivement contre la mort.

Et puis quelquefois...
Pour tuer le temps,
Je crie
Chargé de tout
Mine de rien
que tout ça n'est pas assez!

Parce qu'un poème n'est jamais complètement fini...

*Double Bachelier en Cinéma à l'UQAM et à l'Université de Montréal en Archivistique / Histoire / Littérature, Roger Stéphane Blaise est fondateur de la maison d'édition **Maldoror**, ayant publié 4 recueils d'aphorismes sous le pseudonyme de **Dali Lama**, un essai sur la poésie intitulé *Géométrie Accidentelle du Hasard Objectif*, ainsi qu'un triptyque de poésie de poche : *Les 101 nuances de poésie*; *Proust-it*; *Au Café des Poètes*. Il est présentement commissaire fondateur des **Dix heures de poésie de la Nuit Blanche à Montréal** et du **Concours de poésie Antidote** commandité par *Druide informatique*. Invité depuis 2007 au *Marché de poésie de Montréal* et de *Paris*, il a présenté son premier recueil : *Le Refuge Global*, gagnant du *Prix de poésie des Franco-fêtes* en 2008. Ses aphorismes ont attiré le micro du communicateur *Gilles Proulx* et ses poèmes, celui de *Claudine Bertrand* à *Radio Centre-ville*. RSB prépare présentement l'ouverture du **Café des poètes** pour 2020 : www.facebook.com/groups/289230454741/*

Idéogrammes

Par **Léonel Jules**



2019. *Acrylique et collage, 61 x 61 cm.*

L'œuvre de Léonel Jules se structure à partir de simples éléments picturaux – la couleur, la texture et les formes intemporelles de la représentation visuelle. Les effets de ces composantes se conjuguent au geste spontané pour exprimer le rythme. L'artiste cherche à instaurer

un système particulier de composition fondé à la fois sur l'agencement improvisé des matériaux et une combinatoire symbolique. Selon Dany Laferrière, ami du peintre, « Léonel ... est influencé par le rythme des villes, leur métissage et mélange de cultures... Il influence le monde, le monde l'influence. » L. Jules, démarche artistique

*Léonel Jules est peintre en art contemporain canadien vivant au Québec. Diplômé de l'Université du Québec en beaux-arts (programme enseignement), il effectue des recherches en histoire et la sémiotique de l'art. Après avoir reçu de nombreux prix et bourses, il se consacre à la peinture et la diffusion des arts. Il a conçu Art-Média, une émission de télévision, devenue : **Archive montréalaise de l'art contemporain - Diffusion Art-Média.***

Artistes solidaires : hommage au geste

Par **André Seleanu**

Terrain d'expo : **Champ de Mauve**, Lac-Brome

Le 27, 28, 29 septembre 2019

(N.D.É. : voir aussi les reproductions de certaines œuvres d'artistes ici traités : de Muriel Faille plus haut dans la section Poésie-création, ainsi que de Léonel Jules et Peter Gnass, avant et après ce texte, respectivement).

À un moment de l'histoire de l'art où le travail de la main semble céder le pas à une kyrielle de nouveaux courants, l'art du contact avec le support – la peinture, le travail graphique, la sculpture – était célébré dans le cadre d'un remarquable événement à Lac-Brome, dans les Cantons-de-l'Est.

Le soleil doré d'une superbe fin de semaine d'automne saluait le travail de douze artistes qui présentaient leurs créations dans des tentes dressées en plein air sur le site champêtre nommé Champ de Mauve, au cœur d'une zone campagnarde ceinte de forêts et de collines. L'artiste Muriel Faille fut l'organisatrice de cette grande exposition qui fêtait cette fois-ci sa vingt-huitième session annuelle.

Les participants étaient des professionnels qui ont marqué l'histoire de l'art québécois. Leur travail se démarque par la véritable recherche artistique qui le nourrit et par une spiritualité de l'œuvre accomplie, qui intègre le principe transcendant de la beauté.

Dominique Sarrazin, enseignante au département d'arts visuels de l'UQÀM, est une praticienne chevronnée de la collagraphie, une technique de gravure qui obtient d'intéressants effets texturaux par

l'inclusion d'objets et de matières telles que le sable dans la matrice appliquée à la planche gravée. Ses œuvres de petit format se distinguent par une lisse et transparente finition en époxy, leur conférant une apparence tout à fait spécifique.

Les images de Sarrazin mettent en exergue des formes organiques et minérales indéfinissables dans des blancs, gris et noirs ponctués par des taches bleues et orangées. Elles recèlent un commentaire de la nature sous forme de sous-texte généralisé, qui est possiblement relié aux tentatives de la poésie actuelle d'exprimer l'ineffable, ou ce qui n'est pas dit dans le langage courant. Il me paraît que d'inquiétants pressentiments sont effleurés dans ces images qui dégagent une fine allusion au mal-être de notre temps.

Les toiles de **Muriel Faille** abordent aussi le registre abstrait avec des jeux libres de gris, des nuances de blanc et des noirs texturés mis en exergue par des touches vertes, rouges et de couleur brique, qui nous laissent imaginer le bruissement de la forêt dans ses changements saisonniers. Muriel habite à Lac-Brome : elle capte l'aspect secret des arbres qui débouche – lorsque nous sommes à l'écoute – sur un monde inconnu. Comme dans le travail de Dominique Sarrazin, l'intuition et l'étonnement y jouent un rôle essentiel dans une forme de magie picturale.

Juliana Joos est spécialiste de la gravure et cette maîtrise se manifeste par le fait qu'elle aborde avec autant d'adresse et de raffinement l'eau-forte monochrome (en noir et blanc) que la gravure sur bois. Cette subtilité se manifeste dans des images de la nature et de la forêt, qui apparaissent dans diverses interprétations et allusions, ainsi que dans la représentation d'humbles objets d'usage courant, tels que des meubles. Elle maîtrise les petits formats et l'on note la grâce dans l'épuration des formes, ainsi que la diversité du trait et de la minutieuse réticulation du graphisme des textures.

Louissette Gauthier Mitchell, professeure d'arts plastiques de l'UQÀM à la retraite, est connue et aimée à cause de l'influence qu'elle a longtemps exercée sur des promotions d'artistes qui furent

ses étudiants. Ses toiles à l'acrylique peuvent être assimilées à « la nouvelle figuration », une forme de néo-expressionnisme. Ses figures d'un vague anthropomorphisme « flottent » dans le champ pictural. Des jaunes, des verts prairie non-saturés, des roses ponctuent sa peinture et des rappels des peintres qu'elle aime, Miró et Chagall, se font entrevoir en douceur dans son microcosme plastique. « C'est un monde joyeux, que je peins » dit Madame Gauthier-Mitchell. Et j'ajoute : un monde en même temps mystérieux et vivant. L'artiste crée aussi des meubles qui suivent les mêmes arrangements chromatiques que ses toiles.

Léonel Jules transpose en peinture un subtil onirisme. Ou encore peut-on dire qu'il arrive à peindre la beauté de la mémoire. Dans une toile rectangulaire de grand format, il représente un paysage antillais d'une grande délicatesse où figurent la montagne, la mer, des arbres, des fleurs... À la faveur de transparences colorées travaillées sur un mode diaphane et différencié qui est son secret, Léonel Jules nous transpose dans un monde naturel qui semble à la fois réel – tel qu'on l'a connu en voyageant dans les Antilles – et onirique, tel l'étonnement ou le vertige d'une rêverie. Il a une technique picturale qui lui permet de donner cette représentation diversifiée au temps et à l'espace. Dans des petits formats abstraits, le jeu de taches et de points représente peut-être la danse et la musique par le biais d'un chromatisme où le noir ainsi que l'or soulignent les zones rouges et blanc albâtre. Les petits formats dégagent une impression unitaire et forte qui produit un léger choc visuel.

Michel Beaucage est un virtuose de la peinture à l'huile : une « peinture-peinture » chromatique, qui parle surtout d'elle-même, quoiqu'elle puisse toujours se prêter au jeu du sous-texte et des allusions... Ceci, à une époque où le « discours » – sociologique, politique, biogénétique – a tendance à se « reterritorialiser » dans le champ de l'art, pour adopter un concept de Gilles Deleuze. C'est-à-dire que l'art doit parler de quelque chose d'autre que l'art. Eh bien, Beaucage nous régale d'une peinture qui combine le champ chromatique avec la gestualité des courbes, cercles, arabesques dans une alchimie visuelle qui lui est propre. Une forme découpée est parfois juxtaposée à son « envers » négatif, dans cet art qui nous met au défi de trouver l'équivalent langagier qui lui convient.

Les couleurs saturées – bleu, violet, rouge – s’y retrouvent grâce à une gestualité « activée » par l’énergie vitale qi à la chinoise. La Chine fait la fête avec l’Amérique, en l’occurrence le Québec... Beaucage semble se placer dans le sillage de la violence tourmentée du trait de pinceau des « sept peintres excentriques » chinois du dix-septième siècle dont, notamment Chu Ta et le moine bouddhiste Shitao... Dans cette version du « néo-expressionnisme » abstrait, Beaucage se retrouve dans son élément.

Dans l’œuvre de **Peter Gnass**, l’esquisse et l’ébauche deviennent des genres en soi. On pense découvrir des dessins d’architecte surtout appuyés par une écriture géométrique en lettres moulées, mais surprise : il s’agit de textes qui complètent les dessins. L’esthétique de l’écriture appartient à l’œuvre; elle n’est nullement conceptuelle, comme le serait un élément explicatif qui élucide en partie le puzzle de l’ensemble. L’influence du style sobre, épuré du Bauhaus est sûrement présente dans cette œuvre. Le tout est aéré, agréable à regarder. Il s’agit d’architectures incomplètes, de monuments ébauchés... On pense même au mot déconstruction, sans qu’une pensée ardue se glisse dans notre esprit. Les œuvres de Gnass, étalées sur quelques décennies, reflètent peut-être ce moment heureux d’avant l’an 2000, lorsque le modernisme faisait doucement place au post-moderne, avec l’ouverture et le manque de rigidité qui caractérise les transitions.

L’ample travail photographique de Gnass combine humour et mystère et maintient cet unique aspect conversationnel qui rend ses œuvres si agréables. Une intéressante tension visuelle a lieu entre le laconisme et les divers sous-entendus de l’œuvre.

Le sculpteur **André Fournelle** propose une œuvre en forme de trépied intitulée Fil à plomb, très centrée, très « essentielle » dans son lien avec la nature et le paysage qui l’entoure. Influencée par le cubisme et le suprématisme russe minimaliste (peut-être Malevitch...) l’œuvre de Fournelle effleure le domaine conceptuel, tout en restant centrée en deçà du signe et bien ancrée dans la matière.

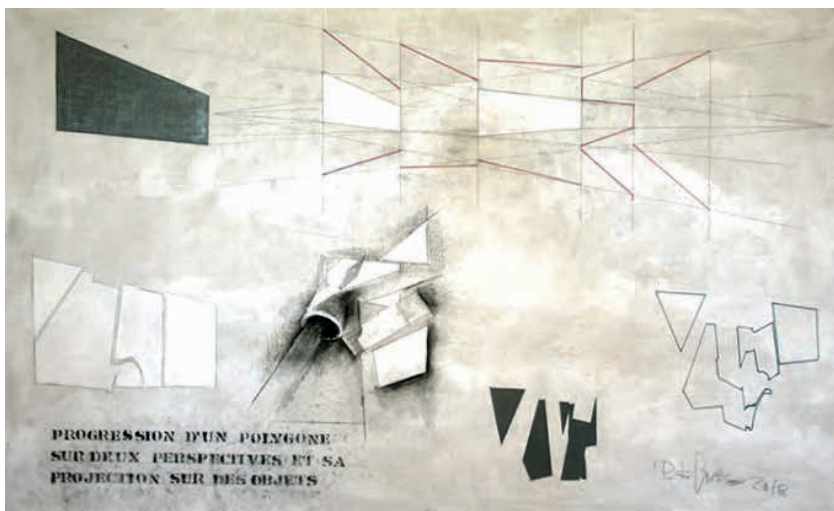
Cette présentation d’œuvres si variées en style et contenu démontre la

force de l'art au Québec; elle est la preuve du travail constant d'artistes dévoués corps et âme à leur métier.

André Seleanu, critique d'art montréalais, collabore aux revues Vie des Arts et Canadian Art. Il est membre de l'Association internationale des critiques d'art (AICA).

Progression d'un polygone sur deux perspectives...

Par Peter Gnass



2018. Acrylique sur toile, 89 x 127 cm.

Né en 1936 en Allemagne, Peter Gnass vit et travaille au Québec depuis qu'il s'y est installé en 1957. Il a fait des études à l'Académie des Beaux-Arts de Hambourg et à l'École des Beaux-Arts de Montréal. Il a enseigné la sculpture pendant 22 ans à l'Université d'Ottawa. Ses œuvres multidisciplinaires se retrouvent dans des collections publiques et privées. Il a contribué des œuvres intégrées à l'architecture, notamment, à Montréal, à la Place des Arts et à la station de métro LaSalle.

SECTION III
Documents

Les infrastructures transfrontalières indo-birmanes, entre néolibéralisme et accroissement du pouvoir étatique : quelles conséquences pour les populations birmanes ?

Par Étienne Tardif-Paradis

En 2014, la politique étrangère du nouveau gouvernement indien de Narendra Modi accorde une plus grande importance aux relations avec l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est (ANASE) qui cherche à diversifier ses partenariats économiques pour faire face à la forte présence chinoise (Granger et Caouette 2019). La réélection du *Bharatiya Janata Party* (BJP) de Narendra Modi en 2019 confirme cette réorientation. Sa pierre angulaire est l'*Act East policy*¹(AEP), soit une politique conçue comme une initiative économique et politique plus ambitieuse que l'ancienne *Look East policy* (LEP) (Government of India, 2015). L'un des objectifs majeurs de l'AEP est la promotion de la coopération économique avec les pays de l'ANASE par une connectivité accrue et par l'entremise d'infrastructures stratégiques (p. ex. routières,

1 « L'objectif du *Act East Policy* est de promouvoir la coopération économique, les liens culturels et de développer des relations stratégiques avec les pays de la région Asie-Pacifique [...], offrant ainsi une connectivité accrue aux États de la région du Nord-Est. [...] L'AEP fournit une interface entre le nord-est de l'Inde [...] et la région de l'ASEAN. Ce plan identifie des initiatives concrètes et des domaines de coopération reposant sur les trois piliers de la sécurité politique, économique et socioculturel. [...] En ce qui concerne la connectivité, des efforts particuliers sont déployés pour élaborer une stratégie cohérente, en particulier pour relier l'ASEAN au Nord-Est [...], notamment la construction d'infrastructures de transport [...], l'intégration régionale et la mise en œuvre de projets sont des priorités ».

aériennes, fluviale, etc.) des États du nord-est de l'Inde, interfaces entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est (Government of India 2015). Pour l'Inde, le commerce avec ses voisins du Sud-Est est capital puisque le commerce bilatéral dans la région représente plus de 72 milliards de dollars et une croissance commerciale annuelle de 23 % (Granger et Caouette 2019).

Pour lancer l'AEP, Narendra Modi a choisi d'officialiser cette nouvelle stratégie géopolitique en Birmanie lors d'un sommet de première importance pour les deux pays dont les relations diplomatiques connaissent un réchauffement depuis les années 2000. Le premier ministre indien a confirmé son engagement dans la région en se tournant vers la Birmanie, qui occupe une position hautement stratégique dans le commerce régional (par voie terrestre). En ce sens, l'AEP prévoit la mise en place de projets d'infrastructures appelés à augmenter la connectivité entre l'Inde et la Birmanie. Le *Kaladan Multi-Modal Transit Transport* (KMMTT)² y occupe une place centrale. Il relie non seulement les deux pays, mais également l'Inde avec les pays de l'ANASE. Le projet de 840 kms en territoire birman est estimé à 484 millions de dollars, payé majoritairement par l'État indien, et devrait voir le jour à la fin de l'année 2019 (Ujjwal Kanti et al 2017).

Le gouvernement indien a lancé conjointement avec son homologue birman au début de l'année 2019 l'opération militaire *Sunrise* visant des groupes militaires en sol birman. Cette dernière révèle l'importance du projet KMMTT aux yeux des deux gouvernements. Car, au-delà de la stratégie militaire, la construction d'infrastructures transfrontalières constitue un enjeu économique majeur. Le projet est aussi une occasion pour le gouvernement birman d'étendre son contrôle sur une région qui échappait en partie à son pouvoir. Toutefois, si les gains sont clairs pour le gouvernement birman et indien, les retombées pour les populations locales touchées par le projet sont moins évidentes. Dans cette optique,

2 Le projet a pour objectif de relier le Nord-Est de l'Inde par le port de Calcutta à la ville portuaire de Sittwe (540 kms) dans l'État de Rakhine en Birmanie, et puis dans un second temps de Sittwe à Paletwa (160 kms) dans l'État birman de Chin via la rivière Kaladan, ainsi que par voie terrestre de la ville d'Aizawl dans l'État indien du Mizoram vers Paletwa (140 kms).

nous pouvons nous demander si le projet KMMTT peut engendrer de nouvelles tensions économiques et politiques dans les États birman concernés. Nous émettons l'hypothèse que ce projet d'envergure ravive les tensions économiques et politiques entre le gouvernement birman et les populations locales de l'État de Rakhine. Pour guider notre réflexion, il sera question de se poser les questions suivantes : le projet s'inscrit-il dans une perspective de développement économique néolibérale ? Comment la construction d'infrastructures favorise-t-elle le contrôle des populations par le gouvernement central sur les États concernés ? Dans quelle mesure les populations touchées par le projet KMMTT profitent-elles des retombées économiques et politiques ? La pertinence de ces questions réside dans l'importance de comprendre les dynamiques découlant de la construction d'infrastructures transfrontalières, telles que le développement du commerce néolibéral indo-birman, les dispositifs de pouvoir politique et économique utilisé par les gouvernements, ainsi que l'influence économique et politique du projet KMMTT sur les populations du Rakhine dans un contexte de tension sociale.

Première carte. Le projet de transport *Kaladan Multi-Modal Transit*.



Source : <https://fr.scribd.com/document/24087389/Preliminary-Report-of-Kaladan-Multi-Mulda-Transit-Transport-Project>.

Le projet *Kaladan Multi-Modal Transit Transport* : le développement du commerce dans une perspective néolibérale

L'Inde d'aujourd'hui s'est éloignée du modèle économique mixte (socialiste) mis en place par Nehru à la sortie de l'indépendance au profit d'une libéralisation économique et politique entamée au début des années 1990 (Leroy 2014). Le premier ministre Manmohan Singh, architecte des différentes réformes libérales, a contribué à doper la croissance du pays tout en renforçant de nombreuses inégalités socio-économiques déjà existantes (Leroy 2014). Si le bilan des réformes reste mitigé, une chose est certaine : l'Inde poursuit son virage néolibéral avec le gouvernement du BJP élu pour un deuxième quinquennat.

De l'autre côté de la frontière, l'ouverture de la Birmanie au reste du monde et à ses investissements en 2011 a pavé la voie à la libéralisation économique et politique du pays (Bissinger 2012). Le tournant néolibéral ne semble pas près de s'arrêter, puisqu'à ce jour, le pays est toujours dans une phase de croissance économique, même s'il est bien sûr difficile de tabler sur une répartition équitable des richesses (Bissinger 2012). Si les deux gouvernements ont adopté des régimes économiques néolibéraux, est-ce à dire que le projet KMMTT s'inscrit dans cette lignée ?

Selon Hèlène Blaszkiewicz, les infrastructures qui favorisent le commerce (p. ex. routières, aériennes, fluviales, etc.) occupent une place centrale dans les systèmes politiques néolibéraux, étant essentiels au processus de néolibéralisation de l'espace (Blaszkiewicz 2017). Pour Blaszkiewicz, c'est dans cette optique que s'inscrit le concept de société connexionniste, car il « fait référence à la nouvelle façon de voir le monde et les relations sociales sous forme de réseaux et de connexions, qui serait propre au nouvel esprit du capitalisme » (2017 : 7). Celui-ci oppose deux ontologies : « celle des grands, caractérisés par leur mobilité, leur fluidité, leur capacité à initier et à faire fonctionner les réseaux, et celle des petits, marqués au contraire par leur immobilité et leurs attaches locales » (Blaszkiewicz 2017 : 7). Dans cette optique, la Birmanie recoupe plusieurs caractéristiques du « petit » au sein

du système économique mondial, soumis aux flux commerciaux internationaux, tandis que l'Inde serait quant à lui un « grand », fort de la capacité d'influencer son voisin (Blaszkievicz 2017).

Les deux gouvernements ont adopté un discours politique de facilitation à l'égard du développement commercial régional, et donc des flux qui en découlent. Ce qui veut dire qu'ils mettent en place sur le plan juridique (p. ex. lois, réglementations) et économique (p. ex. investissements, financement) des mesures facilitant l'implantation de projets commerciaux tels que le KMMTT. Il s'agit de construire des infrastructures de transport, de réduire les contraintes de distance (p. ex. la construction de route de bitume), de faire appel à différents investisseurs (p. ex. publics et privés, nationaux et internationaux), d'implanter de nouveaux systèmes logistiques (p. ex. logiciel) pour faciliter les flux commerciaux (Blaszkievicz 2017). Cet intérêt commun entre le politique et l'économique constitue « un point de convergence entre les logiques étatiques de souveraineté et les logiques économiques de néolibéralisation » (Blaszkievicz 2017 : 5).

Le projet KMMTT s'inscrit dans cette perspective de connectivité et de facilitation à l'égard du commerce, puisqu'il a été conçu dans le but précis de relier les États du Nord-Est de l'Inde à la Birmanie. De plus, le projet cherche à augmenter les flux commerciaux dans la région, et donc les profits liés à un commerce en croissance. C'est dans cette optique que les gouvernements indiens et birmanes cherchent respectivement à faciliter la mise en place du projet indo-birman (Ministry of Development of North Eastern Region 2014), et c'est pour cela que le projet KMMTT s'inscrit dans une perspective de développement commercial néolibéral.

Les routes : un outil de contrôle social et d'intégration économique

La construction de routes terrestres par les Britanniques faisait partie du processus de colonisation du territoire (Rocky Ziipao 2018). Elle était au centre de leur stratégie expansionniste en Asie, puisqu'elle permettait un meilleur contrôle des régions, un acheminement plus rapide des ressources (thé et charbon), et donc un renforcement du commerce

régional, tout en facilitant les opérations militaires (Rocky Ziipao 2018).

La construction de routes pour le contrôle spatial, la territorialisation, la suprématie politique, la surveillance militaire et la taxation dans les territoires montagneux était primordiale dans la propagation de l'impérialisme britannique. En conséquence, les tribus ont été annexées les unes après les autres et ont perdu leur autonomie. Finalement, les communautés des collines ont été placées sous l'autorité administrative coloniale et le concept de politique territoriale jusqu'alors inconnu de ces communautés a donc été introduit. (Rocky Ziipao 2018 : 7)

Les États birman et indien ne partagent pas les mêmes objectifs que l'Empire britannique, mais il est possible de voir quelques similarités, notamment en termes de contrôle social généré par les infrastructures routières. Ceci nous amène à nous demander si la construction de telles infrastructures favorise le contrôle des populations concernées par le gouvernement central.

Lorsque les infrastructures fonctionnent de manière systématique, c'est-à-dire en réseau, elles ne peuvent pas être comprises pleinement qu'à la lumière de ce qu'elles font circuler et fonctionner (Larkin 2013). Par exemple, la construction d'une route transnationale permet de transporter des biens et des personnes d'un pays à un autre. Mais au-delà de cette fonction première, elle permet aussi à ces mêmes biens de contribuer au développement des villes (p. ex. produits alimentaires, ressources naturelles, etc.), ou encore aux personnes de diffuser des idées (p. ex. politiques et économiques) à travers l'espace. Les infrastructures « facilitent les échanges à distance, mettant en interaction les personnes, les objets et les espaces constituant la base sur laquelle opèrent les systèmes économiques et sociaux modernes » (Larkin 2013 : 330). Un réseau d'infrastructures est donc un système complexe (matériel et immatériel), dans lequel ces dernières fonctionnent simultanément à différents niveaux (p. ex. social, économique, politique). Pour nous, les infrastructures relèvent surtout de la gouvernementalité, et révèlent différentes formes de pratiques gouvernementales (Larkin 2013; Foucault 2004).

Pour Michel Foucault, chaque type de gouvernementalité s'appuie sur des dispositifs de pouvoir pour contrôler la conduite de la société en déterminant leurs actions possibles (Mazabraud 2010; Lafleur 2017). Le dispositif est considéré comme « un ensemble construit de relais, d'appareils, d'institutions, de techniques et de savoirs qui font circuler un type de pouvoir. Corollairement, il agence les divers niveaux polymorphes de pouvoir à une manière d'assujettir les individus » (Mazabraud 2010 : 130). Le pouvoir s'exerce sur les corps et crée des relations de violences, des rapports de domination, et, sous sa forme disciplinaire, se réfère à des « types d'exercices hétérogènes : la souveraineté, les disciplines, les sécurités » (Mazabraud 2010 : 131). Les gouvernements sont les principaux détenteurs des dispositifs de pouvoir (p. ex. institutions juridiques et administratives), mais sont aussi créateurs de ceux-ci (p. ex. lois et réglementations) pour permettre un meilleur contrôle social (Foucault 1975).

Le projet KMMTT n'est pas uniquement un moyen de transporter des biens et des personnes pour développer le commerce. Les infrastructures terrestres sont aussi utilisées par le gouvernement birman pour assujettir la population birmane concernée, en exerçant un rapport de domination par l'entremise d'instrument de contrôle : l'armée, la police, ou encore l'application de lois pénales (p. ex. loi martiale) et de réglementations administrative. En d'autres termes, les infrastructures routières qui relèvent de l'État birman sont utilisées comme une pratique de gouvernance disciplinaire pour favoriser le contrôle des populations des États concernées. À titre d'exemple, la construction de routes dans les États du Chin et du Rakhine, une région hautement instable, a permis en 2018 l'installation de nouvelles installations de sécurité (p. ex. bases militaires) et a facilité la mobilité d'effectifs de sécurité pour permettre une meilleure surveillance des populations locales soupçonnées d'affiliation avec des groupes armés (Hassan 2018).

L'intégration sociale à travers le développement économique gouvernemental est un second outil favorisant le contrôle des populations. Tel que vu précédemment, les gouvernements indien et birman s'inscrivent dans une perspective économique néolibérale, et le développement économique, par l'entremise de la gouvernementalité,

s'insère dans ce cadre idéologique. Pour Foucault, l'État « n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples participant à l'émergence d'États transactionnels et transitoires (État de justice, État administratif, État de gouvernement) appuyés par des énoncés diagnostiques (...) pour conjurer les problèmes que celui-ci doit affronter » (Lafleur 2017 : 153). Deux grandes formes d'États sont décrites dans le cadre du concept de gouvernementalités libérales élaboré par Foucault :

Les États sécuritaires se chargeant de rectifier les problèmes criants en multipliant leurs interventions (sociaux-démocrates, planistes, providentiels, socialistes) et les États régulateurs concourant à astreindre l'État social (libéraux, conservateurs, minimaux et dérèglementes) proposent chacun à leur façon des moyens d'assurer les sécurités (des populations, des investissements, des échanges, du travail, etc.) qui varient en fonction des programmes et des modes de gestion privilégiés. (Lafleur 2017 : 148).

Il est possible de considérer le développement économique par les infrastructures terrestres comme une solution pour conjurer des problèmes sécuritaires affrontés par l'État à travers des mesures socio-économiques (p. ex. les investissements et la création d'emplois liés aux infrastructures). En d'autres termes, il est question d'intégrer économiquement les populations pour répondre aux problèmes de sécurité. Par exemple, à partir des années 1990, l'Inde met l'accent sur le développement économique dans le nord-est du pays. Ces nouvelles politiques néolibérales cherchent à répondre à des enjeux sécuritaires (p. ex. mouvements séparatistes et groupes armés) par l'intégration des populations locales à l'économie nationale à travers « la connectivité routière qui est devenue la prémisse de l'édification de la nation, de l'intégration politique et de la canalisation du pouvoir de l'État en l'Inde » (Rocky Ziipao 2018 : 3). C'est dans cette optique que « le développement est perçu comme une panacée à tous les problèmes de la région » (Rocky Ziipao 2018). La Birmanie connaît, elle aussi, d'importants problèmes d'ordre sécuritaire (conflits armés interétatiques cycliques), et malgré certaines phases importantes de développement économique, le gouvernement n'a jamais mis en place

de plan de développement économique fonctionnel dans les régions jugées instables (p. ex. Chin et Rakhine) (de Vienne 2004). L'État birman rencontre encore aujourd'hui d'importantes difficultés à intégrer socialement et économiquement ses minorités (p. ex. les Rohingyas) malgré une économie en bonne santé (Bissinger 2012; de Vienne 2004). Or, le développement économique constitue un moyen pour le gouvernement birman d'intégrer la population Rohingya, concernée par le projet KMMTT.

Le développement économique se révèle ici être un dispositif de pouvoir utilisé par le gouvernement pour répondre à un problème de sécurité. Le gouvernement birman administre le développement économique entourant la construction d'infrastructures terrestres dans les régions instables, et les populations voulant bénéficier des occasions économiques (p. ex. octroi de contrats et création d'emplois) qui en découlent sont soumises à un plus grand contrôle de l'État puisqu'elles doivent répondre aux exigences gouvernementales (Lafleur 2017). Lorsque les populations acceptent les différentes exigences, un rapport de domination peut être établi entre le gouvernement et celles-ci, puisqu'elles sont progressivement assujetties économiquement par l'aide financière de l'État birman (Foucault 1975).

Les populations civiles : dépendance économique, doctrine des quatre coupures et contestation politique

Le projet KMMTT touche plus particulièrement la Birmanie, et les populations qui habitent les États de Chin et de Rakhine. C'est ce dernier État, et particulièrement le tronçon de route Paletwa-Sittwe, qui sera étudié ici, puisqu'il s'agit d'une région hautement instable (crise impliquant les Rohingyas), mais vitale pour le projet. Plusieurs acteurs sont impliqués, mais notre attention se portera sur l'influence des nouvelles activités économiques sur les populations locales habitant à proximité de la nouvelle route, ainsi que sur l'incidence des conflits politiques entre l'État birman et des groupes d'opposition civils et militaire. En ce sens, il est pertinent de se poser la question suivante : dans quelle mesure les populations touchées par le projet KMMTT profitent-elles de ses retombées économiques et politiques ?

Deuxième carte. Attaque du groupe armé Arakan dans les États de Chin et de Rakhine



Source : <https://www.acleddata.com/>.

Le tronçon de route qui traverse l'État de Rakhine est un moyen de faciliter la fluidité du commerce, et ainsi d'alimenter la croissance économique du pays. Cela dit, si les avantages semblent évidents pour le gouvernement birman, ce n'est pas le cas pour la population civile habitant les zones concernées. La création d'un tronçon aussi important dans la région fait en sorte que les activités économiques et les rapports sociaux qui y sont liés vont se centraliser autour d'elle. Toutefois, il est fort probable qu'un rapport de dépendance soit créé faute d'alternative (réseau routier peu développé). Dans cette optique, plusieurs auteurs soutiennent que « les rapports de dépendance bloquent la croissance économique à long terme et amènent un développement socialement déséquilibré, malgré les courtes poussées de croissance économique » (Tausch et Jouron 2011 : 19). De plus, la population est prise entre l'arbre (le gouvernement) et l'écorce (les groupes d'opposition), car cette nouvelle infrastructure stratégique devient un moyen d'exercer une

pression économique sur le gouvernement central (Rocky Ziipao 2018). À titre d'exemple, la construction du projet KMMTT a pris énormément de retard dû à une forte opposition de la société civile (Arakan Rivers Network) et d'un groupe armé (Armée d'Arakane) dans différents États, dont celui de Rakhine (Ujjwal Kanti et al 2017). Pour le gouvernement birman, la construction de la route Paletwa-Sittwe comporte des avantages économiques, mais aussi politiques, comme nous l'avons vu précédemment. Toutefois, l'intérêt et la présence accrue du gouvernement dans la région n'ont pas bénéficié à certaines franges de la population, dont la minorité Rohingya, qui traverse depuis plusieurs années une crise importante (apartheid, violence excessive du gouvernement, violation des droits humains, etc.)

La route Paletwa-Sittwe semble être un lieu de contestation politique clef pour les différents groupes d'opposition civile et militaire. L'armée birmane cherche à contrer l'insurrection de l'Armée d'Arakane (AA) par la doctrine des quatre coupures (*four cuts doctrine*), dont l'objectif est de séparer un groupe d'insurgé.e.s des ressources essentielles que sont le financement, la nourriture, les renseignements stratégiques et les recrues. Les moyens déployés pour mettre en place cette doctrine sont souvent violents et brutaux (bombardements et déploiement important de troupes) (Choudhury 2019). Les populations locales en sont les premières victimes (aide humanitaire bloquée, détentions arbitraires, meurtres extra judiciaires, tortures, etc.) (Choudhury 2019). Le tronçon Paletwa-Sittwe est devenu un lieu de contestation et de conflits politiques multiples entre l'État et les communautés ethniques, l'État et les acteurs non étatiques (AA), ou encore entre les différentes communautés ethniques et religieuses (Musulmans et Bouddhistes) (Rocky Ziipao 2018). Le projet indo-birman est utilisé par ces différents groupes comme un moyen d'attirer l'attention sur des problèmes sociaux, d'annoncer leurs aspirations politiques, de défier le pouvoir gouvernemental, ou encore de le déstabiliser par des attaques ciblées et répétées (Rocky Ziipao 2018).

Conclusion

Les politiques commerciales des gouvernements birman et indien s'inscrivent depuis plusieurs années dans une perspective de régime économique néolibéral, et le projet KMMTT n'échappe pas à cette règle. Autre source de motivation, le choix du gouvernement birman de renforcer la sécurité dans les États de Chin et de Rakhine au moyen des dispositifs de pouvoir et ce, tout en plaidant pour une intégration sociale des populations grâce au développement économique de la région. Ces deux objectifs gouvernementaux ont d'importantes conséquences pour les populations de Rakhine. Ils ravivent les tensions économiques et politiques entre l'État et les différents acteurs sociaux, dont la minorité Rohingya et le groupe armé AA.

Plusieurs questions pertinentes n'ont pas été abordées dans ce texte, dont celle de l'environnement, qui se trouve à la jonction d'une multitude d'enjeux cruciaux (économiques, politiques ou sociaux) pour les populations locales. C'est d'ailleurs à travers l'angle de l'environnement et la publication d'un rapport préliminaire que l'un des principaux groupes d'opposition, *Arakan Rivers Network* (ARN), a dénoncé le projet KMMTT en soulignant la dévastation des berges, la violation des droits de propriété, la dégradation de terrain au profit de camps militaires, etc. (Santishree et al 2014; ARN 2019; Ujjwal Kanti et al 2017). De plus, l'ARN affirme qu'aucune consultation publique honnête n'a été tenue entre le gouvernement birman et les habitants concernés afin de répondre à leurs inquiétudes ou d'écouter leurs propositions, notamment en matière de dédommagements (Santishree et al 2014; ARN 2019; Ujjwal Kanti et al 2017).

Biographie

Candidat à la maîtrise en géographie et diplômé d'une maîtrise en science politique de l'Université de Montréal et d'un baccalauréat en relations internationales et droit international de l'Université du Québec à Montréal, Étienne Tardif-Paradis s'intéresse aux questions liées à la géopolitique, l'écologie politique et particulièrement aux sujets concernant les États du nord-est de l'Inde et leurs périphéries.

Références

Arakan Rivers Network (ARN). 2009. Preliminary Report on the Kaladan Multi-Modal Transit Transport Project. En ligne : <https://fr.scribd.com/document/24087389/Preliminary-Report-of-Kaladan-Multi-Mulda-Transit-Transport-Project> (page consultée le 7 juillet 2019).

Bissinger, Jared. 2012. Foreign Investment in Myanmar : A Ressource Boom but a Development Bust ?. Contemporary Southeast Asia: A journal of International and Strategic Affairs, 34(2), 23-52.

Blazkiewicz, Hélène. 2017. La mise en politique des circulations commerciales transfrontalières en Zambie : infrastructures et moment néolibéral. Géocarrefour 91(3), 1-18.

Choudhury, Angshuman. 2019. Decoding the Arakan Army: Understanding the Myanmar State's Response (Part-3). Institute of peace and conflict studies. En ligne : http://ipcs.org/comm_select.php?articleNo=5578 (page consultée le 28 juillet 2019).

de Vienne, Marie-Sybille. 2004. La Birmanie en quête de rois. Outre-Terre 6(1), 127-140.

Foucault, Michel. 1975. Surveiller et Punir: naissance de la prison. Gallimard, 313 pp.

Government of India. 2015. Press Information Bureau Government of India Ministry of External Affairs : Act East Policy. En ligne : <http://pib.nic.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=133837>(page consultée le 8 juillet 2019).

Granger, Serge, et Caouette, Dominique. 2019. L'Asie du Sud-Est à la croisée des puissances. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, pp 287.

Hassan, Tirana. 2012. Myanmar : Military land grab as security forces build bases on torched Rohingya villages. Amenesty International. En ligne : <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/03/myanmar-military-land-grab-as-security-forces-build-bases-on-torched-rohingya-villages/>(page consultée le 29 septembre 2019).

Lafleur, Sylvain. 2017. Penser la gouvernementalité après Foucault. Politique

et Sociétés 36(3), 141-159.

Larkin, Brian. 2013. *The Politics and Poetics of Infrastructure. Annual Review of Anthropology* 42, 327-343.

Leroy, Aurélie. 2014. *Entre l'Inde qui brille et l'Inde qui pleure. Relations* 773, 14-16.

Mazabraud, Bertrand. 2010. *Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir. Cités* 42(2), 127-189.

Ministry of Development of North Eastern Region. 2014. *Kaladan Multi-Modal Transit Transport Project. En ligne : <https://mdoner.gov.in/infrastructure/kaladan-multi-modal-transit-transport-project-inland> (page consultée le 14 juillet).*

Rocky Ziipao, Raile. 2018. *Roads, tribes, and identity in Northeast India. Asian Ethnicity*, 1-21.

Santishree, Dr, Pandit, D, et Rimli Basu, Dr. 2014. *Connctivity development and regional integration : The case of Kaladan Project between India and Myanmar. Journal of International Relations. Hyderabad, India, Vol. VIII (3), pp. 25-39.*

Tausch, Arno, et Jouron, Philippe. 2011. *Trois essais pour une économie politique du 21e siècle Mondialisation, gouvernance mondiale, marginalisation. L'Harmattan (Paris), pp 204.*

Ujjwal Kanti, Paul, Gurudas, Das, et C Joshua, Thomas. 2017. *ASEAN Calling : Development of India's North-East through Sub-regional Cooperation. New Delhi: Pentagon Press.*

Humanitaire : entre normes et pratiques

Par Marie Ayélé d'Almeida,

D'Alep à Conakry, les crises humanitaires font désormais la une des médias. Nombreuses, elles nécessitent le déploiement d'une multitude d'acteurs, qu'ils soient locaux, régionaux ou encore internationaux. Ces crises, n'ayant cessé de se multiplier depuis la fin de la guerre froide, laissent désormais place à une gestion multilatérale, souvent délicate. Les organismes humanitaires doivent faire face à un environnement de travail difficile et des tâches souvent ambiguës. Alain Destexhe, ancien secrétaire général de MSF International, constate, dans son analyse de l'histoire de l'humanitarisme, que l'« ambiguïté » caractérise le mieux l'action humanitaire. Selon lui, cette épithète fait partie intégrante du travail de l'humanitaire. Pour que les organisations humanitaires puissent jouir de leur liberté d'action, elles sont contraintes de suivre les décisions des acteurs politiques (Schloms, 2005). Par ailleurs, les moyens utilisés prennent des formes différentes, tantôt politique, souvent économique, et parfois militaire. Certains auteurs, comme W.B. Eberwein, introduisent le terme d'« ordre humanitaire » pour souligner la problématique de la politisation de l'action humanitaire; une politisation qui, au-delà de l'ambiguïté structurelle, encourage un dilemme concret entre les acteurs, leurs éthiques et leurs principes.

Si l'action humanitaire a pour objectif de « sauver des vies, d'atténuer les souffrances et de préserver la dignité humaine pendant et après des crises provoquées par l'être humain ou des catastrophes naturelles, ainsi que de prévenir de tels événements et d'améliorer la préparation à leur survie » (Audet, 2011), nous comprenons ici comment se mêlent à la fois les notions d'urgence et de développement. Celles-ci, souvent dissociées, se situent en réalité dans un continuum.

Le dilemme posé aux acteurs réside ainsi dans la tension entre ces obligations morales de l'humanitarisme et les enjeux politiques auxquels les différents acteurs font face. C'est de ce paradoxe entre obligations morales et pratiques qu'il sera question dans cet article. Il vise ainsi à répondre à cette question : quels sont les processus qui conduisent au dilemme humanitaire ?

Nous tentons de comprendre comme les processus de diffusion de la norme, ou encore celle de l'organisation concrète de l'aide peuvent conduire les acteurs à vouloir redéfinir leurs actions.

Contrairement aux auteurs qui abordent cette question en soulignant le manque de volonté politique, nous tâcherons de montrer qu'il existe des processus politiques, propres à chacun des acteurs, qui encouragent la subversion de certains ou de l'entièreté des principes humanitaires tels qu'ils sont formulés dans le droit international humanitaire (DIH). Autrement dit, ce paradoxe entre ce qui devrait être fait (normes) et ce qui est fait (pratiques) ne peut être observé seulement à travers le prisme de la volonté ou de l'intention, mais plutôt comme une série d'actions pour la plupart du temps contraignantes.

Pendant longtemps, les théories traditionnelles ont tenté d'expliquer la gestion des crises humanitaires sous un angle strictement stato-centré. Ainsi, pour les réalistes et les néo-réalistes comme Waltz, l'intervention humanitaire se définit simplement par un rapport de pouvoir, une volonté de défendre des intérêts stratégiques. Cette perspective appréhende l'action étatique « comme l'usage calculé d'instruments politiques, économiques et militaires par un pays, pour influencer la politique interne ou externe d'un autre » (Ghassan, 1996).

Dans cette optique, les néo-réalistes défendent l'idée que l'intervention multilatérale est, pour un État ou un groupe d'États, une manière de démontrer sa puissance et son influence exercées sur un autre État. Dans la même logique de pensée, les théories post-coloniales des années 1980 ont alimenté la réflexion en dénonçant l'action humanitaire comme une forme de *néocolonialisme* des États développés sur les États en développement, autrefois colonisés (Atlani-Duault, Dozon, 2011).

Quant aux libéraux comme Keohane et Nye, ils soutiennent l'idée que l'aide humanitaire témoigne de la volonté de coopération des États, le but étant d'assurer la paix démocratique. Autrement dit, les États ne doivent agir que dans la mesure où ils ont la certitude de participer à la démocratisation d'un État en faillite.

Cependant, ces thèses unilatéralistes posent un bilan réducteur de l'action humanitaire. En adoptant une perspective constructiviste, l'accent sera mis sur les normes implantées, le discours soutenu et les pratiques mises en place.

Ainsi, dans la continuité des auteurs comme Martha Finnemore, l'intervention humanitaire est définie comme un processus d'interaction sociale dans lequel se disséminent les compréhensions partagées et structurées autour des normes humanitaires.

Alors, l'action humanitaire n'est pas seulement le résultat d'une balance de pouvoir posé par la *Realpolitik*; elle s'inscrit véritablement dans un système international normatif dans lequel les États reconnaissent des principes et des valeurs. Nous reconnaissons toutefois la sphère internationale comme étant un système normatif sensible aux enjeux politiques. À la différence des références aux volontés ou intentions qui tendent à incriminer les différents acteurs, la notion de processus politique permet de mieux expliquer le paradoxe « normes-pratiques ».

Des calculs politiques

Dans cette première partie, nous aborderons le paradoxe entre les normes et les pratiques à travers l'exemple des États engagés dans les missions d'opérations de paix. Nous ferons référence à ces États sous l'appellation de pays « aidants ». Dans le cas de ces États, la volonté normative se heurte à une organisation politique de l'espace humanitaire, ce qui tend à créer un écart entre les normes et les pratiques. La différence entre normes et pratiques se traduit ici par une série de pressions à la fois nationales, internationales et intergouvernementales.

Tout d'abord, la pression nationale est non seulement la plus forte, mais aussi la plus complexe. Les citoyens, compris sous leur casquette d'électeurs, sont considérés comme le groupe le plus « important » pour les leaders politiques. Ce groupe, soucieux des dépenses économiques, ordonne une intervention plutôt *low cost* et multilatérale, une mesure qui permettrait de montrer à la fois l'image d'une nation au service de l'autre tout en répartissant les coûts liés à cette dernière. L'intervention des États-Unis au Soudan en 2000 en est un exemple. L'administration W. Bush subissait à cette époque une pression de la part d'un groupe évangélique (*National Association of Evangelicals*) pour intervenir dans la guerre du Darfour, qui constituait une forte base de son électorat. Les leaders se retrouvent alors devant un dilemme : ne pas agir, en prenant le risque de ne pas favoriser leurs réélections, ou agir avec des moyens limités, en prenant le risque d'intervenir avec une efficacité limitée. Dans ce cas, ils optent pour un compromis, qui crée le plus souvent un écart entre rhétorique et action.

De plus, la pression intragouvernementale complique elle aussi le contexte de prise de décisions. Les intérêts divergent à l'intérieur même du gouvernement, comme ce fut le cas en France en 1994 durant la période de cohabitation entre le président Mitterrand et le premier ministre Balladur. L'opération « Turquoise » menée au Rwanda en 1994 illustre clairement cette divergence. Le président Mitterrand fut partagé entre la volonté d'agir, prônée par le ministre des Affaires étrangères, et la réserve de son premier ministre et du ministre de la Défense. Malgré la mise en place de l'opération « Turquoise », les forces armées françaises ont failli sur le terrain, en grande partie dû à leur retard. Les atermoiements au sein du processus décisionnel ont eu une influence négative sur la protection des civils. Cet exemple nous permet d'illustrer comment la présence sur le terrain des forces armées ne garantit pas la mise en application des normes humanitaires. Il ne doit toutefois pas être regardé comme un manque de volonté politique, mais plutôt comme un dysfonctionnement dans le mécanisme de prise de décision en matière de politique étrangère.

Bien qu'elles soient plus fortes, les pressions intérieures et intragouvernementales ne sont pas les seules entraves au respect

des normes humanitaires. La pression internationale provenant des autres pays aidants n'est pas à minimiser. Contraint par ces politiques publiques, le leader sur la scène internationale n'est pas en mesure d'octroyer l'entièreté de ces ressources. Dans l'exemple de la crise du Darfour (2004-2005), on peut observer comment l'environnement international a précipité l'intervention des États-Unis dans ce conflit face à l'incapacité de l'Union africaine de protéger les civils. Cependant, au même moment, l'administration Bush faisait face à une gestion controversée de la guerre en Irak et en Afghanistan. Pendant que les pressions de la société civile s'accroissaient en faveur d'une intervention, les agences intragouvernementales n'étaient pas en mesure d'apporter une réponse consensuelle sur le sujet. Devant ce dilemme, les États-Unis ont opté pour une mission limitée au mois de mars 2004 (« *Humanitarian ceasefire* »). Malgré la couverture médiatique, cette opération n'a pas été concluante. L'écart *ambition-ressources* a été important; les militaires sur le terrain mentionnaient leur incapacité de travailler, attribuable notamment au manque de matériel et de réactivité dans l'approvisionnement, ce qui a provoqué une aggravation du conflit.

ONGI : volonté de survivre

Si l'aide d'urgence permet de remplir les conditions essentielles à la vie humaine, le développement est ce champ de l'action humanitaire qui aide la population à bénéficier d'une viabilité après le conflit. Ce champ d'action est dominé tout particulièrement par des acteurs non gouvernementaux, ou intergouvernementaux, à vocation internationale (ONGI).

Comme l'explique François Audet, la stratégie marketing est aujourd'hui utilisée par la majorité des ONGI. Toute une partie du financement est accordée à la promotion des valeurs de l'action humanitaire, et non aux actions elles-mêmes. Cette stratégie est la somme d'une série de choix éditoriaux faisant état des souffrances, notamment du dénuement et de la vie précaire des populations aidées (Saillant, 2007). Cette rhétorique sert d'une part à confirmer la légitimité des organismes sur le terrain, et d'autre part à prouver une certaine efficacité. Loin des principes humanitaires, il s'agit pour les ONGI de garder une image de

marque conditionnée par la pression des investisseurs. Le discours est ainsi influencé par des contraintes décisionnelles résultant d'un calcul coût-bénéfice. Un paradoxe entre discours et réalité qui émane d'une architecture défavorable à l'établissement de normes.

Faisant partie d'une structure fragile en redéfinition, les ONGI font face à des pressions à la fois externes et internes. La menace externe provient principalement des bailleurs de fonds, qui attendent de ces ONG des résultats rapides et efficaces. La menace interne renvoie surtout à la défaillance bureaucratique. Cet argument repose sur la notion de bureaucratie politique telle que développée par Allison et Zelikow, sur la base du modèle de l'acteur rationnel (Audet, 2018). Ces derniers expliquent que l'acteur décisionnel est, dans un environnement politique, sujet à des compromis. Comme nous l'avons observé dans le cas des États aidants, la pression peut aussi s'exercer en interne. Le risque majeur de la bureaucratie humanitaire occidentale se trouve dans son approche descendante (*Top-down*). En politique publique, cette approche implique l'idée de la centralisation du pouvoir sur l'exécutif, et s'oppose à l'approche *Bottom-up*, qui propose quant à elle un partage de pouvoir et un partenariat entre les acteurs. Pour Bardach (2006), l'approche *Bottom-up* permet une prise de décisions décentralisée et émancipatrice.

Au-delà de la difficulté d'implanter des principes de neutralité, d'impartialité, d'humanité et d'indépendance sur le terrain, c'est aussi toute la structure organisationnelle de l'action humanitaire qui est fragilisée. Comme nous le verrons dans la dernière partie, il existe une approche innovante proposée par Andrew Cunningham, qui appréhende mieux selon nous le rôle des États aidés.

Tension normative : identités diverses

La documentation du champ humanitaire a longtemps été créée par l'Occident, ce qui explique sa tendance européocentriste. Il est vrai qu'une partie importante des acteurs proviennent des pays du « Nord ». Toutefois, il est urgent de proposer une approche *Bottom-up* afin d'expliquer les rapports entre les ONGI, les États aidants et aidés. On

observe une tendance à penser l'aide humanitaire comme structurée autour d'une dichotomie entre « aidé » et « aidant » : un « aidant » forcé par des principes normatifs, et un « aidé » subissant le poids de ces mêmes normes. Contrairement à cette approche utilitariste qui réduit les gouvernements locaux à des victimes de la stratégie d'influence des États du « Nord » sur les États du « Sud », nous observons à la différence que les gouvernements locaux sont eux aussi acteurs à part entière des jeux de pouvoir.

Depuis peu, l'identité des ONGI pose question, et remet en cause le principe de neutralité en situation de crise. Méfiants face à l'ingérence occidentale, les gouvernements locaux sont de plus en plus nombreux à montrer leur hostilité. On se référera à ces gouvernements locaux hostiles comme des *Strong States* (Cunningham 2018). En analysant le cas de Médecins Sans Frontières (MSF) au Sri Lanka, Cunningham observe une tension entre souveraineté étatique et principes humanitaires. En effet, comme le Sri Lanka, plusieurs pays « aidés » sont de plus en plus réfractaires aux interventions étrangères sur leur territoire. Une hostilité qui tire ses origines d'un conflit d'identité, comme dans le cas du gouvernement sri-lankais contre MSF dans lequel s'exprime une opposition entre valeurs asiatiques et occidentales. Les *Strong States* transcendent donc ce cadre d'action pré-établi afin de reformuler leurs intérêts et leurs idées, un changement entraînant tensions et confrontations.

Ainsi, nous avons d'un côté les promoteurs des valeurs occidentales qui soutiennent les normes du droit à l'ingérence, applicable seulement quand un gouvernement est reconnu en faillite, et de l'autre, les *Strong States*, qui se reconnaissent comme légitimes et souverains. Dans une situation de crise humanitaire, les *Strong States* évaluent si l'organisation constitue un danger pour le pays. Les *Strong States* mettent alors en péril la pratique humanitaire en transcendant le cadre d'action. Ils utilisent ainsi plusieurs outils de déstabilisation. L'un d'entre eux est la peur. La singularité de cette tactique réside dans son caractère sociétal et non politique. Autrement dit, c'est un discours construit en dehors de l'administration juridique ou politique. Certains États vont jusqu'à expulser les organisations qui sont considérées

comme des menaces à la souveraineté nationale. Comme dans le cas du Soudan en 2009, plus de 12 ONGI, comme Action contre la faim ou *Save the Children*, ont été expulsées de la zone de conflit du Darfour. Le gouvernement soudanais d'Omar El-Bechir justifiait son action comme un refus de l'idéologie occidentale. Ainsi, entre la norme et la pratique, les gouvernements « aidés » souvent victimisés dans les approches utilitaristes se positionnent afin de redéfinir leur compréhension de la pratique humanitaire.

À la suite de ces confrontations normatives émerge une nouvelle approche de négociation permettant une pratique basée sur des idées partagées, socialement construites, et non dictées par un acteur ou par un autre. Ce processus de négociation s'inscrit dans une nouvelle structure d'action accélérée par les confrontations répétitives entre ONGI et *Strong States*. Les programmes de développement tendent désormais à s'aligner sur les politiques nationales ou régionales afin d'assurer une action axée sur les résultats.

Conclusion

Partant du constat qu'il existe aujourd'hui un paradoxe entre rhétorique et action humanitaire, nous avons été en mesure de déceler les processus qui favoriseraient cette dernière. Le paradigme constructiviste nous a permis de comprendre l'espace humanitaire comme une communauté normative dans laquelle plusieurs acteurs interagissent selon des idées et des comportements partagés. Se dissociant des approches utilitaristes, on comprend que les États aidants, les ONGI et les gouvernements locaux sont à l'origine de l'écart entre normes et pratiques, non pas seulement selon l'hypothèse simpliste de la volonté politique, mais plutôt à la suite d'un environnement politique qui influence les décisions des acteurs.

Dans une première partie, nous avons soutenu l'hypothèse que le processus politique est la somme des calculs politiques posés sous les pressions nationales et internationales. Deuxièmement, nous avons observé le processus politique tel qu'il se présente au sein des ONGI. Nous avons conclu que la défaillance bureaucratique et la pression des bailleurs de fonds produisaient cet écart entre normes et pratiques. Les

gouvernements locaux, soucieux de leur souveraineté, peuvent mettre en péril l'action humanitaire. Contre la défaillance bureaucratique et les confrontations d'identités, la pratique de négociation entre les différents acteurs constitue une solution à ce dilemme.

Toutefois, malgré cette solution, l'action humanitaire fait face à de nouveaux défis. Les États d'exception en sont du nombre. Ceux-ci renvoient aux situations où « la vie est livrée à elle-même, tandis que les violences, naturelles et sociales, se déchaînent sans se soucier de la prétention du souverain à avoir seul autorité sur la vie et la mort » (Ophir, 2006). L'idée du système westphalien telle qu'elle est comprise dans les sociétés occidentales, avançant que chaque État dispose d'une indépendance absolue à l'intérieur de ses frontières, ne peut répondre à ce nouveau défi. Les gouvernements doivent être tenus responsables de leurs actions dans le cadre national mais aussi supra national. D'où la nécessité de penser à de nouveaux modes d'action.

Biographie

Marie Ayélé d'Almeida est étudiante en maîtrise en Affaires publiques et internationales à l'Université de Montréal. Ses travaux portent sur les actions humanitaires et de développement, avec une focalisation sur les pratiques de sécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest.

Références

Atlani-Duault, L. & Dozon, J. (2011). *Colonisation, développement, aide humanitaire. Pour une anthropologie de l'aide internationale. Ethnologie française, vol. 41(3), 393-403. Consulté le 22 avril 2019 : doi:10.3917/ethn.113.0393.*

Audet, F. (2018). *Comprendre les organisations humanitaires : développer les capacités ou faire survivre les organisations?. PUQ.*

Audet, F. (2011). *L'acteur humanitaire en crise existentielle : les défis du nouvel espace humanitaire. Études internationales, 42, (4), 447-472. Consulté le 18 mars 2019 : https://doi.org/10.7202/1007550*

Bardach, E. (2006). *Policy dynamics. The Oxford handbook of public policy,*

336-366. Consulté le 23 février 2019 :

https://books.google.ca/books?hl=en&lr=&id=83Q6vtNqmus-C&oi=fnd&pg=PA336&dq=bardach+2006+bottom+up&ots=FO_VL-N3F3s&sig=nrQXKpb3NIR-vY_tC63SXORCdly#v=onepage&q=bardach%202006%20bottom%20up&f=false

Barnett, M. (2002). *Eyewitness to a genocide: the United Nations and Rwanda*. Cornell University Press.

Cunningham, A. J. (2018). *International Humanitarian NGOs and State Relations: Politics, Principles and Identity*. Routledge. Consulté le 10 février 2019 : <https://doi.org/10.4324/9781315169750>

Eberwein, W. D. (2005). *Le paradoxe humanitaire ? Normes et pratiques*. *Cultures & Conflits*, (60), 15-37.

Everett, A. L. (2018). *Humanitarian Hypocrisy: Civilian Protection and the Design of Peace Operations*. Cornell University Press.

Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity*, trans. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 93, 210-20.

Krasner, S. D. (1993). *Sovereignty, regimes, and human rights*. *Regime theory and international relations*, 139-167.

Loupsans, D. (2009). *La place des intérêts et des normes dans l'action humanitaire de l'Union européenne (Doctoral dissertation, Université Montesquieu-Bordeaux IV; Institut d'études politiques de Bordeaux)*. Consulté le 18 mars 2019 : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00402949/document>

Manset, D., Hikkerova, L. & Sahut, J. (2017). *Repenser le modèle humanitaire : de l'efficience à la résilience*. *Gestion et management public*, volume 5 / 4(2), 85-108. Consulté le 15 mars 2019 : doi:10.3917/gmp.054.0085.

McCann, R. (2016). *Les apports et limites de l'action humanitaire occidentale dans les pays en voie de développement : le cas des femmes maasäi de Tanzanie*. Rapport de thèse, Consulté le 23 avril 2019 : <http://biblos.hec.ca/biblio/memoires/m2016no63.pdf>

Michael Schloms, « Le dilemme inévitable de l'action humanitaire », *Cultures & Conflits*, 60 | 2005, 85-102.

Mvé Ella, L. (2017). *R2P et intervention humanitaire. Peut-on [ou comment] dépasser la volonté du Conseil de sécurité ?*, Noémie BLAISE, *Anthémis*, 2017, 341 p.. *Civitas Europa*, 39(2), 249-255. Consulté le 23 avril 2019 : doi:10.3917/civit.039.0249.

Ophir, A. (2006). *le souverain, l'humanitaire et le terroriste*. *Vacarme*, 34(1), 20-25. doi:10.3917/vaca.034.0020.

Université d'Ottawa. 2019. *Fiche revue de la littérature*. Consulté le 23 avril 2019 : https://sass.uottawa.ca/sites/sass.uottawa.ca/files/revue_de_litterature.pdf

Salamé, G. (2014). *Appels d'empire : ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*. Fayard.

Saillant, F. (2007). *Présentation : une anthropologie critique de l'humanitaire*. *Anthropologie et Sociétés*, 31, (2), 7-23. Consulté le 26 avril 2019 : <https://doi.org/10.7202/018680ar>

Wendt, A. (1992). *Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics*. *International organization*, 46(2), 391-425.

Droits de la Terre-Mère et *buen vivir* en Équateur et en Bolivie : occasions et défis

Par Deniz Tekayak Evrard

Face à une crise écologique d'ampleur planétaire, la nécessité de repenser la civilisation et la relation entre l'homme et son environnement sur la base de la durabilité et de l'harmonie avec la nature a conduit à l'émergence de discours alternatifs au paradigme dominant anthropocentrique. Les droits de la nature et le *buen vivir* font partie de ces discours. Ils en appellent à une transformation culturelle et institutionnelle, ce qui implique une transition vers un monde où les êtres humains vivraient en harmonie avec la nature. Ces alternatives contribuent à fournir des réponses aux questions socio-écologiques que le paradigme dominant ne pourrait plus résoudre. Rejetant le dualisme entre l'Homme et la nature ainsi qu'une vision linéaire du progrès, ils promeuvent une vision du monde qui laisse une place aux rationalités alternatives. Pris dans leur globalité, le *buen vivir* (bien-vivre en français) et les droits de la nature partent de l'idée d'un nécessaire décentrement du « développement » et d'une transformation des conditions épistémiques du débat (Escobar, 2018).

Ces discours alternatifs se développent déjà dans un nombre grandissant de pays, et sont promus à l'échelle internationale par de nombreuses initiatives (telles que l'Harmonie avec la Nature de l'Organisation des Nations Unies et l'Alliance Mondiale pour les Droits de la Nature). Cet article se focalise particulièrement sur ses développements en Bolivie et Équateur, étant donné que les deux pays représentent les réussites les plus significatives en termes de reconnaissance juridique et institutionnelle des droits de la nature et du *buen vivir*. Malgré ces avancées juridiques, leurs politiques actuelles sont totalement contradictoires avec les principes éthiques et la philosophie de vie promue par ces discours. Après avoir soulevé l'écart entre la loi et la pratique, l'article se conclut

par une réflexion sur le potentiel émancipatoire de discours du *buen vivir* et des droits de la nature.

Vivre en harmonie avec la nature : un enjeu grandissant aux niveaux national et international

Partout dans le monde, on observe une multiplication des législations et des politiques reconnaissant la valeur intrinsèque de la nature et accordant des droits à la nature (Burdon, 2011). Depuis 2006, plus d'une douzaine de municipalités aux États-Unis ont reconnu les droits de la nature par la législation locale. En mars 2017, la Haute Cour de justice de l'État d'Uttarakhand en Inde a accordé aux rivières du Gange et de la Yamuna et aux glaciers himalayens Gangotri et Yamunotri, le statut de personnalité juridique. La même année, la Nouvelle-Zélande a concédé des droits à la rivière Whanganui et au mont Taranaki. En 2017, le Parlement de Victoria, en Australie, a adopté une loi reconnaissant le fleuve Yarraen en tant qu'entité vivante indivisible. Au Mexique, au Brésil et en Colombie, des évolutions encourageantes concernant l'adoption de la législation sur la protection de l'environnement et sur les droits de la nature sont en cours.

La mise en place d'un mode de vie durable qui respecte l'intégrité et la capacité régénératrice de la nature est devenue un enjeu grandissant au-delà de la sphère nationale. En 2009, l'Assemblée générale des Nations Unies a décidé de proclamer le 22 avril Journée internationale de la Terre-nourricière et a adopté sa première résolution sur l'harmonie avec la nature, invitant les États membres et agences de l'ONU à examiner la question de la promotion d'un mode de vie plus respectueux envers la nature. Cette initiative de l'ONU réunit plusieurs centaines d'experts qui se consacrent à la promotion d'une jurisprudence centrée sur la Terre en tant que solution pour soutenir la transition vers la durabilité. En outre, on observe des évolutions vers la reconnaissance des droits de la nature au sein de l'Union européenne. Dans cette optique, l'organisation Nature's Rights a rédigé un projet de directive européenne qui prévoit la reconnaissance des droits de la nature, leur cadre de protection et d'application ainsi que leur réparation en cas de violation.

Concernant l'épanouissement d'une jurisprudence centrée sur la terre, la Constitution de l'Équateur est certainement celle qui va le plus loin suivie par la Constitution bolivienne. En septembre 2008, l'Équateur a modifié sa constitution pour y inclure les droits de la nature. Cette évolution importante a été suivie par l'adoption de la Loi de la Terre-Mère en Bolivie en 2010. La constitution équatorienne reconnaît à la Terre-Mère, ou *Pachamama*, le droit à l'existence, à la régénération, au maintien de ses cycles vitaux et à sa restauration. Devenant le premier pays au monde accordant un certain nombre de droits inaliénables à la nature dans sa constitution, l'Équateur a inspiré des initiatives juridiques qui se sont multipliées à travers le monde les années suivantes. En 2010, la Bolivie a adopté une loi de la Terre-Mère (Ley de Derechos de la Madre Tierra) qui reconnaît la conception indigène ancestrale de la nature comme un être vivant et qui accorde des droits à la nature. La même année, la Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère a été adoptée durant la Conférence mondiale des Peuples sur le Changement climatique et les Droits de la Terre-Mère qui s'est tenue en Bolivie, lui reconnaissant des droits inhérents et lui attribuant le statut d'être vivant. Inspirée de concepts autochtones, la Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère est une critique de la vision anthropocentrique et utilitariste et du système capitaliste qui sont à l'origine de la crise écologique planétaire.

Outre la reconnaissance des droits de la Terre-Mère, l'Équateur et la Bolivie valorisent également les sources autochtones du *buen vivir* qui constituent une alternative au paradigme dominant de développement capitaliste (Morin, 2013). L'idée du développement s'est imposée comme vecteur central de la modernité surtout dans la seconde moitié du 20^e siècle. Issue de la logique du progrès de la civilisation occidentale et s'imposant comme objectif universel, elle repose sur la dichotomie « pays développés/sous-développés ». L'institutionnalisation de cette dichotomie caractérise la structure dominante des sociétés contemporaines. Elle justifie la relation de domination, l'exploitation et le cadre des savoirs occidentaux propres à la modernité. Face à l'orientation néolibérale des gouvernements post-autoritaires à la fin des années 1980 en Amérique latine, le *buen vivir* émerge en tant que critique de cette idée, réponse aux crises écologiques et socio-

économiques et projet alternatif au modèle dominant (Vanhulst et Beling, 2013).

Le *buen vivir* est un appel à vivre en harmonie et en équilibre avec toute forme d'existence, avec les cycles de la Terre-Mère, du cosmos, de la vie et de l'histoire (Huanacuni, 2010). Le *buen vivir* se distingue de la notion du « vivre mieux » occidental, qui se rapporte quant à lui à un progrès illimité, à une consommation excessive, à un certain désintérêt pour les autres, à l'exploitation des hommes et de la nature (Morin, 2013). Inscrit dans la cosmovision des peuples autochtones andins, le concept kichwa « *sumakkawsay* » en Équateur et le concept d'origine aymara « *sumaqamaña* » en Bolivie sont constitués de différents éléments caractérisant le *buen vivir*. Le contexte pluriculturel et plurinational joue un rôle important dans l'épanouissement du *buen vivir* dans ces pays. Il n'existe pas de définition ni de formulation unique de ce concept ; le *buen vivir* se façonne différemment en fonction des contextes historiques, écologiques et sociaux (Gudynas, 2016).

En réaction aux pratiques néolibérales en Amérique du Sud et à la dégradation de l'environnement qui s'ensuit, la théorisation du *sumaqamaña* et du *sumakkawsay* et leur traduction dans les concepts de « vivre bien » en Bolivie, et de « bien vivre » en Équateur, sont passées par de nombreux processus de reformulation avant et après leur incorporation constitutionnelle. Les versions constitutionnelles du *sumakkawsay* et du *sumaqamaña* représentent des versions « diluées » de ces notions (Solón, 2018). Dans la Constitution équatorienne adoptée par referendum le 28 septembre 2008, le *sumakkawsay* est traduit par un ensemble de droits, tandis que dans la constitution bolivienne adoptée le 7 février 2009, *sumaqamaña* exprime un ensemble de principes éthiques et moraux (Solón, 2018). La constitution équatorienne élabore une série de droits, tels que le droit à un environnement sain, le droit à l'eau, le droit à l'alimentation, le droit à l'éducation pour garantir la réalisation du *buen vivir*. La constitution équatorienne spécifie également que le régime de développement du pays doit garantir la réalisation du *buen vivir*. Dans ce contexte, le développement n'est pas une valeur en soi, mais un instrument pour la réalisation du *buen vivir* (Gudynas, 2011). Le bien vivre est inscrit dans la constitution de la Bolivie de 2009 décrivant

une vie communautaire, harmonieuse et autosuffisante. Il est avant tout un principe qui fournit les fondements éthiques de la plurinationalité en Bolivie (Merino, 2016).

En Équateur et Bolivie, les communautés indigènes ont lutté pour la reconnaissance de leurs droits et des droits de la Terre-Mère depuis longtemps. Ces communautés et leurs revendications restaient marginalisées jusqu'au début des années 2000. Une nouvelle ère débute avec l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales en Bolivie et de Rafael Correa en Équateur, redéfinissant les relations entre l'État et les populations autochtones. Bien que l'Équateur et la Bolivie apparaissent comme des exemples en matière de protection juridique de l'environnement, leurs politiques actuelles reposant sur l'extractivisme entrent clairement en contradiction avec les discours qui remettent en question le modèle de développement dominant.

L'écart entre le discours et la réalité : les cas de la Bolivie et de l'Équateur

Les contradictions entre la vision promouvant un mode de vie en harmonie avec la nature et les politiques néolibérales exploitant les ressources naturelles et violant les droits des peuples autochtones sont évidentes dans les expériences bolivienne et équatorienne. L'un des plus grands défis soulevés correspond à la mise en œuvre des droits déjà adoptés. Les décisions et la prise de position des gouvernements bolivien et équatorien concernant certains projets vont à l'encontre de l'essence du *buen vivir* et des droits de la nature. Les politiques fondées sur l'extractivisme de Rafael Correa sont un exemple significatif démontrant le décalage entre discours officiels et réalité pratique (Villalba-Eguiluz et Etxano, 2017). Le discours du *buen vivir* implique de passer d'une économie extractiviste et de la vision utilitariste de la nature, à une société qui respecte les communautés et des écosystèmes, alors que le gouvernement équatorien utilise le discours du *buen vivir* pour justifier ses politiques favorisant l'extractivisme (Merino, 2016, p. 275). La tension entre les principes inscrits dans la constitution et la réalité vécue concernant le projet du *buen vivir* et les droits de la nature apparaît dans toute son évidence dans le cas de propositions visant à

développer l'exploitation pétrolière dans le Parc national Yasuni et les réserves Ishpingo-Tambococha-Tiputini (Yasuni-ITT). La société civile a joué un rôle important dans la mise en place de l'initiative Yasuni-ITT et son évolution a été influencée par le désastre écologique Chevron-Texaco. En 2007, le gouvernement équatorien a renoncé à l'exploitation des réserves pétrolières d'Ishpingo-Tambococha-Tiputini situées dans le Parc national Yasuni, l'une des zones les plus riches du monde en termes de biodiversité. En échange de la non-exploitation du parc, Rafael Correa a demandé à la communauté une compensation financière de la valeur de 50 % du manque à gagner de l'exploitation. En 2013, en invoquant la faute d'apports internationaux significatifs, il abandonne cette initiative et autorise l'exploitation des réserves pétrolières du parc. Le projet Yasuni-ITT représentait une initiative innovante proposant un nouvel agenda international sur les changements climatiques qui aurait pu donner naissance à une multiplication de ce type de projets.

De son côté, la nouvelle constitution bolivienne adoptée en 2009 évoque les thématiques environnementales restreintes aux droits civils classiques tels que le droit à un environnement sain. Pour incorporer les droits de la nature, la Bolivie a adopté une Loi des droits de la Terre-Mère en 2010 (Loi 071) et une Loi-cadre de la Terre-Mère et du développement pour bien vivre en 2012 (Loi 300). La promulgation de la Loi des droits de la Terre-Mère n'a pas bénéficié du consensus qui a prévalu en Équateur durant l'adoption de sa nouvelle constitution car Evo Morales a entériné cette loi rapidement avant la Conférence de Cancún de 2010 sur les changements climatiques (David, 2012, p. 482). Soulignant que la Terre-Mère est considérée sacrée dans la cosmovision des peuples indigènes, cette loi rappelle le devoir des personnes physiques et juridiques, publiques ou privées de défendre et de respecter les droits de la Terre-Mère. Pour assurer l'entrée en vigueur, la promotion et la mise en œuvre des dispositifs de la loi 071, la mise en place d'un ombudsman ou d'un médiateur a été prévue par la loi des droits de la Terre-Mère. Cette mise en place n'est cependant pas encore effective. Toutefois, elle concrétiserait l'engagement du gouvernement en matière de protection des droits de la Terre-Mère.

Il peut en être conclu que, sur le plan niveau national, les développements

concernant les droits de la nature montrent que la Bolivie est en deçà du renforcement des garanties législatives et judiciaires. La politique intérieure de la Bolivie contraste avec son effort relatif à la promotion des droits de la nature sur le plan international. Depuis sa nomination au titre de président de l'État plurinational de Bolivie en 2005, Evo Morales a été le fer de lance de l'effort international en ce qui concerne la reconnaissance des droits de la nature. Par exemple, en 2016, la Bolivie a signé un accord avec le Département des affaires économiques et sociales des Nations Unies afin de contribuer au concept d'harmonie avec la nature au titre du fonds d'affectation spéciale du Forum politique de haut niveau pour le développement durable. En outre, la proposition d'Evo Morales à l'Assemblée des Nations Unies concernant la création du jour International de la Terre-nourricière et le rôle qu'il a joué dans la mise en œuvre du Sommet des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre-Mère de 2010 sont autant d'exemples de l'engagement d'Evo Morales dans les questions environnementales sur le plan international (Perrier-Bruslé, 2012).

Ces initiatives d'Evo Morales semblent en conflit avec la politique intérieure du pays. En 2014, le gouvernement bolivien a adopté une loi sur l'extraction minière et la métallurgie autorisant les activités minières dans des aires protégées, contrastant nettement avec les droits de la Terre-Mère (Villavicencio Calzadilla et Kotzé, 2018). En outre, la constitution Bolivienne inclut des dispositions relatives à l'exploitation et à l'exportation d'hydrocarbures, représentant un autre défi au renforcement du cadre juridique sur les droits de la Terre-Mère. Le projet concernant la construction d'une autoroute qui traverse le territoire indigène du Parc national Isiboro Sécure est un autre exemple qui démontre l'écart entre les efforts et l'image d'Evo Morales à l'international et ses pratiques sur le plan national. En août 2011, les peuples autochtones ont organisé une marche de protestation pour dénoncer la construction de cette route qui traverserait leur territoire. Cette manifestation est devenue objet de profondes tensions entre les peuples autochtones qui avaient pourtant contribué à l'accession d'Evo Morales au pouvoir. L'intervention disproportionnée des forces de police au cours de la marche a augmenté le soutien populaire en faveur des manifestants, tant sur le plan national qu'international. En octobre

2011, Evo Morales a finalement annoncé l'annulation définitive de ce projet de route. La prise de position du gouvernement dans ce cas précis montre clairement l'engagement contradictoire du gouvernement sur la protection de la nature et le respect des droits des peuples autochtones.

Conclusion

Bien que les gouvernements de Bolivie et d'Équateur promeuvent la reconnaissance des droits de la nature ainsi qu'un mode de vie en harmonie avec la nature sur le plan international, ces pays continuent à adopter une politique nationale pragmatique, en privilégiant l'approche néolibérale au détriment des garanties sociales et environnementales inscrites dans leur constitution (Villavicencio Calzadilla et Kotzé, 2018). Puisque la réorientation du développement économique vers un modèle post-extractiviste n'est pas encore réalisée dans les deux pays, l'application des droits de la Terre-Mère avance lentement.

En dépit de ses limites, le *buen vivir* et la question des droits de la nature sont des initiatives connectées dans le cadre de toute une gamme d'innovations pionnières (Escobar 2018, 58). La reconnaissance officielle des droits de la nature et le *buen vivir* présentent une occasion de repenser la relation entre la société, le droit et la nature (Rühs et Jones, 2016). Cette reconnaissance a le potentiel d'affronter le caractère anthropocentrique des politiques et de les encadrer vers une approche plus écocentrique. Malgré des insuffisances, les droits de la nature font partie du discours national en Équateur et en Bolivie. Par conséquent, la conformité des projets de développement aux principes du *buen vivir* et aux droits de la nature doivent être justifiés par les initiateurs. Par exemple, depuis l'adoption de la nouvelle constitution en Équateur, les droits de la nature ont été invoqués pour contrer des projets portant atteinte à l'environnement; la Cour constitutionnelle a également émis de nombreux arrêts de concernant la protection des droits de la nature (Kauffman et Martin, 2017).

Favorisant la consolidation d'une jurisprudence écocentrée, les avancées juridiques concernant les droits de la nature et le *buen vivir* en Bolivie et en Équateur représentent de grandes sources d'inspiration

qui peuvent changer la gouvernance environnementale tant sur le plan national qu'international. L'évolution des droits de la nature dans ces deux pays s'inspire déjà des pensées et des mouvements écologistes, ainsi que des politiques d'autres pays. Par ailleurs, le *buen vivir*, en tant que champ de réflexion et d'action, représente une alternative viable au développement durable et à l'économie verte (Vanhulst et Beling 2013, 54). L'économie verte en tant que solution à la crise écologique planétaire est largement réduite à des mécanismes de gestion et à la marchandisation de l'environnement à l'aide de mécanismes tels que les marchés carbonés. L'économie verte et le développement durable ne s'attaquant pas aux vraies causes de la crise écologique, ils ne remettent pas en cause le système de production actuel fondé sur l'exploitation de la nature et la destruction écologique.

Le *buen vivir* et la question des droits de la nature se construisent sur la réalité du système capitaliste, qui s'avère dévastateur (Acosta, 2014). Alimentée par la croissance économique, l'expansion du capitalisme nécessite toujours plus de ressources naturelles et énergétiques afin d'accumuler plus de profit. L'ensemble des activités humaines, qui s'est développé de façon exponentielle surtout à partir des années 1950, a produit une croissance économique avec des conséquences en grande partie irréversibles sur la nature. Le *buen vivir* et les droits de la nature offrent une critique environnementale du système capitaliste caractérisé par la surconsommation et le gaspillage. Ils constituent des alternatives aux fausses solutions qui ne reconnaissent pas l'existence de limites physiques insurmontables à la croissance économique. Ils mettent en avant la nécessité de façonner une nouvelle civilisation écocentrée où les êtres humains vivent en harmonie entre eux et avec la nature (Acosta, 2017). Par conséquent, ces discours sont indispensables pour remettre en question l'économie verte et le développement durable qui donnent la primauté à l'accumulation de la richesse au détriment de la nature et des générations futures.

Le capitalisme a créé d'une part une rupture irréparable dans la relation métabolique - l'échange complexe et dynamique - entre l'Homme et la nature, d'autre part il a créé des ruptures écologiques dans les cycles et processus naturels (Clark et York, 2005). La recherche constante

de l'accumulation du profit a engendré une rupture irrévocable des conditions sociales et environnementales régissant la vie humaine sur Terre (Foster, 2019). Le capitalisme, caractérisé par l'incorporation du gaspillage et l'externalisation des déchets économiques et écologiques ne peut pas exister sans croissance et par conséquent, sans destruction écologique. Les discours alternatifs tels que le *buen vivir* et les droits de la nature s'opposent à la logique utilitariste et instrumentale du capitalisme en renforçant une nouvelle éthique de la responsabilité envers la nature (Foster et al, 2010). Dans cette optique, le *buen vivir* et les droits de la nature sont des initiatives qui ont le potentiel de réparer la rupture métabolique entre l'Homme et la nature, en transformant la relation écologique et sociale entre les êtres humains et la nature.

Biographie

Deniz Tekayak Evrard est doctorante en science politique à l'Université de Bourgogne.

Références

Acosta, Alberto. 2014. *Le buen vivir pour imaginer d'autres mondes*. Paris: Les éditions Utopia, 196 p.

Acosta, Alberto. 2017. « *Post-Extractivism: From Discourse to Practice-Reflections for Action* », *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, vol.9, pp.77-101.

Burdon, Peter. (ed.). 2011. *Exploring wild law: the philosophy of earth jurisprudence*, Kent Town, SA : Wakefield Press, 370 p.

Clark, Brett et Richard York. 2005. « *Carbon metabolism: Global capitalism, climate change, and the biospheric rift* ». *Theory and Society*, 34 (4):391-428.

David, Victor. 2012. « *La lente consécration de la nature, sujet de droit. Le monde est-il enfin Stone ?* », *Revue juridique de l'environnement*, volume 37, no. 3, pp. 469-485.

Escobar, Arturo. 2018. *Sentir-Penser avec la terre. L'écologie au-delà de*

l'Occident. Paris : Editions du Seuil, 240 p.

Foster, John Bellamy, Brett Clark, et Richard York. 2010. The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth. NYU Press.

Foster, John Bellamy. 2019. « Capitalism Has Failed—What Next ? », Monthly Review, vol.70, no.9.

Gudynas, Eduardo. 2011. « Buen Vivir: Today's tomorrow », Development, 54, pp. 441-447.

Gudynas, Eduardo. 2016. « Beyond varieties of development: disputes and alternatives », Third World Quarterly, 37:4, pp. 721-732.

HuanacuniMamani, Fernando. 2010. Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experienciasregionalesandinas, CoordinadoraAndina de OrganizacionesIndígenas.

Kauffman, Craig M. et Pamela L. Martin. 2017. « Can Rights of Nature Make Development More Sustainable? Why Some Ecuadorian lawsuits Succeed and Others Fail », World Development, volume 92, pp.130-142.

Merino, Roger. 2016. « An alternative to 'alternative development'?: Buen vivir and human development in Andean countries », Oxford Development Studies, 44:3, pp. 271-286.

Morin, Françoise. 2013. « Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète », Revue du MAUSS, vol. 42, no. 2, pp. 321-338.

Perrier-Bruslé, Laetitia. 2012. « Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions : analyse d'un conflit socio-environnemental », EchoGéo, DOI : 10.4000/echogeo.12972

Rühs, Nathalie et Aled Jones. 2016. « The Implementation of Earth Jurisprudence through Substantive Constitutional Rights of Nature », Sustainability, vol. 8(2):174.

Solón, Pablo. 2018. « Le « buen vivir », une autre vision du monde », Revue Projet, vol. 362, no. 1, pp. 66-72.

*Vanhulst, Julien, et Adrian E. Beling. 2013. « Buen vivir et développement durable : rupture ou continuité ? », *Ecologie & Politique*, vol. 46, no. 1, pp. 41-54.*

*Villalba-Eguiluz, C. Unai et IkerEtxano. 2017. « Buen Vivir vs Development (II): The Limits of (Neo)Extractivism », *Ecological Economics*, Volume 138, pp. 1-11.*

*Villavicencio Calzadilla, Paola et Kotzé, Louis J. 2018. « Living in Harmony with Nature? A Critical Appraisal of the Rights of Mother Earth in Bolivia », *Transnational Environmental Law*, 7(3), 397-424.*

Partie 2
Le Québec militant.
Du combat indépendantiste à
l'urgence climatique

Libertés entravées¹

Par **Jonathan Livernois**

On peut passer par les mots de l'essayiste Pierre Vadeboncoeur pour parler de Gérard Godin (1938-1994). Les deux hommes se sont beaucoup appréciés. Godin, directeur des Éditions Parti pris de 1965 à 1977, a été pendant plusieurs années l'éditeur de Vadeboncoeur (Livernois 2018). Ce dernier racontait même qu'en 1976, il avait refusé de se porter candidat pour le Parti québécois dans la circonscription de Mercier et qu'il avait plutôt proposé le nom de ce jeune journaliste, chargé de cours, alors sans emploi à cause d'une grève à l'UQAM. Le reste est connu.

Vadeboncoeur écrivait donc, quelque temps après la mort de Godin :

Godin, c'était la liberté. Il n'a jamais été prisonnier de ses intérêts ni de l'ambition ni d'une idéologie ni de l'appareil de son parti ni de l'argent ni d'un emploi ni même de la maladie. Mais il allait spontanément et obstinément là où était la liberté.

J'ai cherché à lire d'un seul coup d'œil toute sa carrière. Je me suis demandé quelle était la clef de cette carrière. Quel mouvement unique expliquait chacun de ses grands choix ? Dans chaque choix, j'ai vu ceci : j'ai vu le geste d'affranchir.

Considérez les divers moments de sa vie, regardez les idées qu'il appuie ; regardez les groupes auxquels il se joint ; voyez aussi les adversaires qu'il combat ; dans chaque cas, on voit qu'il choisit une liberté. Cela l'a porté tout de suite à gauche. Les ouvriers. Le pays. La poésie. La justice. Les moins forts, où qu'ils se trouvent : les travailleurs, le Québec, notre nation ; – et les minorités ethniques. Et les laissés pour compte.

1 Une première version du segment « Godin prisonnier » a paru dans Jonathan Livernois, *Remettre à demain. Essai sur la permanence tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2014.

Tous ces choix-là sont au fond un seul et même choix : dans chaque cas, il y a quelqu'un ou quelque chose à libérer. Examinez bien tout : ce qu'il disait, ce qu'il écrivait, ce qu'il faisait. C'est immanquablement la même signature

(cité dans Vadeboncoeur 2014, 81-82).

Les textes les plus prenants de Godin sont peut-être ceux, justement, où cette quête de libération qu'identifiait Vadeboncoeur a été entravée. Non pas parce que les défis de Godin et du Québec ont été grands, ce dont personne ne doute. Mais, plutôt, parce que Godin, en plusieurs moments de sa vie, n'a pas été libre. En voici quelques-uns, qui montrent comme l'homme a dû batailler ferme.

Godin prisonnier

Avant d'être poète, Gérard Godin a été journaliste. *Drop out* du cours classique au Séminaire Saint-Joseph de Trois-Rivières, il entre au quotidien *Le Nouvelliste* à la toute fin des années 1950. Il travaillera également au *Nouveau Journal*, au *Maclean*, à *Québec-Presse*, à Radio-Canada. Le journalisme est alors une école du réel et, comme le disait le cinéaste Denys Arcand avec qui il travailla à l'ONF (pour le documentaire *On est au coton*), Godin « était fasciné par le réel » (Arcand 2011). Comment les choses se passent ? Comment ça se construit ? Qu'est-ce qui grouille ? Et, bientôt, une autre question, qu'il se posera à l'âge de 31 ans : comment on vit ça, ne pas être libre ?

Le poète a été arrêté à cinq heures du matin le 16 octobre 1970, comme près de 500 personnes, dont sa compagne, Pauline Julien, et son ami, Gaston Miron. Il sera libéré, sans qu'aucune accusation ne soit retenue contre lui, le 23 octobre. Il aura été l'une des victimes de la loi des mesures de guerre, votée par le gouvernement fédéral de Pierre Elliott Trudeau. Il s'en souviendra.

Godin reviendra souvent sur son emprisonnement, notamment pour connaître les raisons de son arrestation. Proximité, comme éditeur, avec certains felquistes ? Simple appartenance à la gauche québécoise, notamment par le truchement de l'hebdomadaire *Québec-Presse*,

dont il a fait partie dès sa fondation, en 1969 ? Une autre raison, inconnue ? Quoi qu'il en soit, à la fin de sa vie, il ira même interroger la Gendarmerie royale du Canada à ce propos. Mais l'essentiel de ce qu'il avait à dire, il l'a peut-être dit une semaine à peine après sa libération. Le 1^{er} novembre, il faisait paraître dans *Québec-Presse* un compte rendu, détaillé comme un rapport de police, de son passage à la prison Parthenais. C'est la version longue de deux de ses vers, parus dans le recueil *Libertés surveillées* (1975) : « il y en a qui sont devenus cicatrices / à cinq heures du matin » (Godin 2011, 270).

Ce « Journal d'un prisonnier de guerre » (Livernois 2018), que Godin écrit après coup tout en imitant la forme du journal, est, à mon avis, un des rares textes québécois qui témoignent crûment de la rencontre, dans le dépouillement le plus complet d'un sujet québécois avec l'Histoire. Qui a pu comprendre ce texte dans toute son ampleur ?

Gérald Godin, dans son court récit qui paraît une semaine à peine après sa libération, réussit à montrer d'un même souffle les deux versants du temps québécois : le quotidien du « pays ingénu, naïf et sûr de sa pérennité », comme l'écrivait Jacques Ferron, et l'Histoire, celle qui s'abat sur des hommes et qui pousse à la révolte, à la colère. Dans son « Journal », à l'entrée du 18 octobre, on lit : « La routine recommence vers cinq heures du matin. Dès l'avant-midi, un groupe de détenus réclament bruyamment des cigarettes. Les gardiens viennent chercher trois de nos collègues pour une destination inconnue. On aura droit, ce dimanche, à trois demi-heures de récréation. » Parler de routine deux jours après son arrestation donne à penser que le temps s'est formidablement accéléré dans la cellule de Godin. La cadence s'emballe et n'est plus la même qu'à l'extérieur. Cela est mis en relief par la proximité de ce temps accéléré avec le rythme normal de Montréal : l'édifice Parthenais, où étaient détenus les 500 prisonniers, se situait (et se situe encore) au cœur d'un quartier populaire de Montréal, Centre-Sud. La prison n'est pas dans une campagne éloignée, loin de tout : elle est au cœur de la cité, et il n'y a qu'un mur entre la captivité et la vie normale. Deux temporalités bien distinctes sont juxtaposées. Godin insiste justement, dans son récit, sur cette proximité de la vie quotidienne : « Des camions de biscuits Viau passent dans la rue, comme des provocateurs. » Ou encore : « De ma

cellule, je vois les rues Ontario et Sainte-Catherine, Radio-Québec, le pont Jacques-Cartier et une partie de Terre des Hommes. Au mât de Radio-Québec, un drapeau fleurdelisé qui fait des signes. » Les signes les plus banals ne sont plus normaux : ils sont soudainement vus à travers la lunette de l'Histoire, laquelle se joue, paradoxalement, à l'intérieur des murs. Godin voit tout en neuf, à commencer par ce fleurdelisé qui fait des signes. La vie québécoise, ses repères les plus évidents – comme son drapeau, qui subsume ses luttes, son passé, ses défaites – sont mis à nu par le dépouillement total du prisonnier, privé de sa liberté.

Que veut dire Godin par ce détail du drapeau-signes ? Que ce dernier va, bientôt, revêtir une importance capitale. Le 18 octobre, le drapeau de l'immeuble de Radio-Québec est mis en berne en mémoire du vice-premier ministre Pierre Laporte, retrouvé mort dans un coffre de voiture à l'aéroport de Saint-Hubert. Les prisonniers, tenus au secret, ne savent rien des événements dramatiques qui viennent de se dérouler, même s'ils sont au cœur de la ville de Montréal. Godin le dit bien : « Vers midi, un détenu attire notre attention sur un drapeau en berne, à Radio-Québec. Les spéculations vont bon train. Quelqu'un d'important est mort. De qui s'agit-il ? On l'ignorera pendant deux jours » (Godin 1970). Le drapeau québécois est le seul élément qui reste aux prisonniers pour comprendre ce qui se passe à l'extérieur. Il représente pour ainsi dire le destin de leur pays, lequel semble frappé par l'Histoire, la vraie, tandis que ces prisonniers, eux-mêmes touchés par l'Histoire, sont réduits aux signes les plus banals du quotidien qui fait écran. Le camion de la biscuiterie Viau fait sa livraison comme si de rien n'était, comme s'il n'y avait pas de guerre. En fait, il n'y a pas de guerre.

Je me suis longtemps demandé quelle était l'intention de Gérard Godin en racontant son séjour en prison. S'agissait-il de témoigner, de dénoncer et de se libérer d'un poids, quelques jours seulement après les événements ? Cela explique sans doute son impulsion créatrice, comme un témoin traumatisé qui a besoin de tout dire et très vite. Un homme, doublé d'un journaliste qui en a l'habitude, fixe tout sur le papier, de peur de perdre un détail de ces jours qu'on lui a enlevés.

Mais cela ne dit pas tout, et c'est la force de l'écrivain que de déchirer au passage la toile du pays ingénu, représenté par ces détails du quotidien qui mettent en relief le dépouillement des prisonniers, lesquels comprennent mieux que quiconque que l'Histoire est en train de se jouer d'eux. Ils savent que le temps a passé très vite, que même les signes les plus familiers, qui semblent participer de cette illusion de permanence (comme le fleurdelisé, synecdoque d'une grande épopée escortée par le double héritage de la croix et de la vieille mère patrie), peuvent être transformés quand l'Histoire repart, presque à l'insu de ceux qui vivent dehors.

Godin malade

Le 5 juin 1984, le journaliste Louis Falardeau se questionne, dans *La Presse*, à propos de nombreuses absences de députés à l'Assemblée nationale. La maladie frappe huit députés (dont trois ministres). Y aurait-il un lien entre ces absences « motivées » et la tuerie du 8 mai 1984, tandis que Denis Lortie faisait irruption à l'Assemblée nationale, tuant trois personnes et en blessant 13 autres ? Falardeau écrit : « On fait valoir que même si aucun [des députés malades] ne s'est alors trouvé sur la route du tueur, tous sont par contre conscients qu'ils auraient pu être là et qu'ils l'ont donc échappé belle. » Parmi les députés malades, il y a Gérard Godin. Près de 8 ans plus tôt, le 15 novembre 1976, il avait été élu, contre attente, dans la circonscription du premier ministre du Québec, Robert Bourassa. Le résultat n'avait même pas été serré : Godin avait obtenu une majorité de 3 736 votes (Livernois 2019). Il deviendra adjoint parlementaire des ministres des Affaires culturelles et de la Justice avant d'être lui-même nommé ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, en 1980.

Et qu'a donc Godin, en juin 1984 ? Le journaliste Louis Falardeau écrit : « Le cas [du ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration] Gérard Godin est un peu différent puisqu'il a été victime d'un accident. Il a reçu un éclat de bois dans l'œil alors qu'il bûchait. Il a été opéré vendredi et devrait quitter l'hôpital sous peu » (Falardeau 1984). L'éclat dans l'œil est, dans le meilleur des cas, un euphémisme : Gérard Godin vient d'être opéré pour une tumeur cérébrale. Vaut mieux, sans doute, l'imaginer avec une hache et une veste Mackinaw plutôt qu'en trépané. Il faudra pourtant s'habituer : Godin ne sera plus jamais le même.

Si l'opération a été un succès, la tumeur revient néanmoins en 1989. Gérald Godin meurt cinq ans plus tard, un 12 septembre.

La maladie engendre (façon de parler) plusieurs poèmes. On en retrouve plusieurs dans ses recueils *Soirs sans atout* (1986), *Poèmes de route* (1988) et *Les botterlots* (1993). Le plus souvent, Godin fait dans l'humour, noir ou non : « “Si tu étais resté légume”, dit-il/“lequel aurais-tu aimé être ?” » (Godin 1993, 54). Aussi : « Des fois, le corps lui part d'un bord/et il part de l'autre » (Godin 1988, 13). Ou encore :

- *Quoi tu te souviens plus de mon numéro ?*
 - *Écoute mon vieux moi tu sais*
on m'a enlevé une tumeur au cerveau
de la grosseur d'une mandarine
eh ! bien
ton numéro il était dedans.
 (Godin 1986, 40)

Le poème que je retiens ici n'a pourtant jamais été publié. Il s'agit d'un extrait de sa correspondance avec sa conjointe Pauline Julien. Plusieurs mois après son opération au cerveau, la réhabilitation semble difficile :

Montréal, samedi de printemps encore froid, le
27 [avril 1985]
On change l'heure à minuit
Cela changera-t-il ma vie
Je deviens de plus en plus impatient
Les boutons de culottes
et de chemises
me font la guerre
j'ai les doigts gourds
mais un rien me met en christ
et m'énerve.
 [...]
 Vais-je donc passer ma vie
ainsi
à cause d'une misérable tumeur
qui m'a choisi

comme l'aurait fait un maringouin (Julien et Godin 2019, 125-126).

Il s'agit d'une lettre, où l'on sent l'abattement, mais où Godin continuait d'aligner les mots comme s'il faisait des vers. Ce sont bel et bien des vers, en fait, sortis de leur « habitat naturel ». Et les deux premiers résument le temps qui commence à manquer : « On change l'heure à minuit/Cela changera-t-il ma vie ». Au printemps, l'on perd une heure. Qu'est-ce qui aurait changé pendant cette heure ? Rien, sans doute, sinon que le temps se distend, s'allonge ou s'accélère, comme dans ce « Journal d'un prisonnier de guerre » qu'il faisait paraître 15 ans plus tôt. Godin est prisonnier de son corps, « parce que les neurones qui règlent le trafic des mots/lui font des embouteillages/et que souvent ses mots sortent/bumper à bumper comme à cinq heures du soir » (Godin 1986, 37). Il ne s'en libérera jamais complètement, rendant la parole incertaine, hésitante, de plus en plus hésitante. Le cancer l'emporte.

Cela aura certainement été, pour lui, la pire des captivités, comme pour sa compagne Pauline Julien, souffrant d'aphasie, qui s'enlèvera la vie en 1998. Pourtant, je crois qu'il y a une plus grande captivité, encore, du moins pour nous, et sur le plan de la mémoire que nous gardons de cet homme.

Godin député-ministre

Il y a quelque temps, le chroniqueur Mathieu Bock-Côté écrivait, un brin exaspéré, à propos de Gérard Godin :

À entendre parler certains, on pourrait croire que Gérard Godin a été le seul nationaliste ouvert dans l'histoire du Parti Québécois. On répète son nom de manière incantatoire, comme s'il avait indiqué un chemin qu'on ne pourrait plus jamais quitter. [...] J'ai le plus grand respect pour Gérard Godin, mais c'est mal servir sa mémoire que d'en faire le seul nationaliste vertueux dans un parti qu'on décrète porté vers le repli identitaire (Mathieu Bock-Côté 2015).

Partant du principe (il en faut) que je suis toujours opposé aux idées de Mathieu Bock-Côté, je dirais qu'il est peut-être normal, pour la gauche

québécoise, de répéter le nom de Gérard Godin de manière incantatoire. Trop d'anciens hommes et femmes de gauche, à cause d'une fidélité aveugle à l'indépendantisme québécois, ont fini par se coller sur un nationalisme conservateur – genre MBC – et ont accepté sans coup férir les constats de Christian Rioux ou ceux d'Alain Finkielkraut. On comprend, dès lors, que ceux qui essayent tant bien que mal de concilier l'indépendantisme et le socialisme se tournent vers Gérard Godin et refuseront de le sortir de la voie qu'il a tracée, à savoir : la nation sans cesse augmentée par l'apport des communautés culturelles. Et même, de la communauté anglophone. Il fallait quand même avoir du culot, en 1969, pour écrire à Pauline Julien : « Faudra-t-il faire l'indépendance du Québec avec les Anglais ? Probablement. Ce sera une répétition de 37-38. » (Julien et Godin 2019, 60).

On aura beau dire, le politicien Godin n'a pas fléchi et a été constant. Par exemple, il s'est toujours souvenu de son incarcération de 1970. Ainsi, le député péquiste de Mercier a voté, le 11 novembre 1979, contre une motion du chef de l'opposition officielle, Claude Ryan, rendant hommage à Pierre Elliott Trudeau, qui avait alors pris (momentanément) sa retraite politique. Explication de Godin :

Monsieur le Président, je voterai contre cette motion pour une raison très simple, c'est que je ne suis pas masochiste. Le premier ministre du Canada a des qualités immenses d'intelligence et elles ont été reconnues il y a longtemps : sa collaboration à Cité libre et à d'autres organismes. Sa participation à l'évolution des idées au Québec a été fondamentale et précieuse et j'ai subi moi-même son influence. Heureusement, je m'en suis sorti. Le fond de ce que j'ai à dire tient en quelques mots : Pour moi le régime Trudeau, c'est un régime armé, casqué et déguisé en soldat. L'Opposition marmonne, grommelle, l'Opposition, qui se prétend défenseur des droits et libertés civiles, devrait se taire là-dessus.

Moi, Monsieur le Président, j'ai été interné, mis en prison, arrêté sans mandat, grâce ou sous l'empire de l'infâme loi des mesures de guerre qui, en ce qui me concerne, est le point le plus près où nous sommes allés en direction du fascisme. Et parce qu'à l'époque M. Pierre Elliott Trudeau, un homme que j'ai admiré, était premier ministre du Canada, je dois, pour assurer ma santé mentale, voter contre cette motion.

La liberté retrouvée a un prix. Godin le connaît.

C'est surtout comme ministre de l'Immigration et des communautés culturelles que le poète fera sa marque. Il sera l'héritier de son prédécesseur, le père Jacques Couture, dont l'accueil des communautés du Sud-Est asiatique mériterait d'être davantage célébré aujourd'hui. Dans une entrevue télévisée d'octobre 1982 avec Denise Bombardier, Godin reprend à sa manière la réplique de Corneille, « Rodrigue, as-tu du cœur ? Québécois, as-tu du cœur ? », appelant ses concitoyens à demeurer solidaires des nouveaux arrivants. Il n'a pas peur, non plus, d'emprunter les mots des autres, comme dans cette anecdote racontée par son ancien attaché politique puis directeur de cabinet, Jean Dorion :

Gérald avait beaucoup de Grecs dans son comté, alors il a appris le grec. Lors d'une défense des crédits du ministère, au parlement, je suis assis derrière le ministre lorsqu'un député libéral exige des exemples de réussite d'immigrants agriculteurs.

« Eh bien, de répondre Gérald, nous avons des immigrants suisses qui sont à créer des CERISAIES ». Alors je vois son vis-à-vis libéral, Christos Sirros, qui manifestement entend ce mot pour la première fois de sa vie. Je vois le visage de Sirros qui se plisse, l'air de demander « DES QUOI ? ». Et mon Gérald de dire calmement : « DES CERISAIES...KERASEONAS ». Et je vois les députés libéraux se tourner les uns vers les autres en se demandant : Y LUI A-TU DIT ÇA EN GREC ? (Dorion 2014)

Alors, oui, Godin est fréquentable pour une bonne part d'entre nous. Et on voudra bel et bien continuer de répéter son nom, fût-ce de manière incantatoire. Parce que ça en prend, des modèles de politiciens comme lui. Comme le disait son ami, l'ancien ministre de l'Agriculture, Jean Garon : « au cours de mes années en politique, j'ai rencontré davantage de Gérald Godin que de Jean Charest. C'est ce qui me permet d'espérer. » (Garon 2013)

En bout de piste, je regrette une chose, une dernière liberté entravée, peut-être, subreptice : les mots de Godin qui sont prisonniers de la *persona* du député-ministre. Bien sûr, on répétera à satiété les jurons du poème

« Mal au pays », qu'on adaptera selon les situations et l'indignation. On lira les vers de « Tango Montréal » sur cet immeuble, derrière la station de métro Mont-Royal. Mais qui lit vraiment la poésie de Godin, maintenant ? À quel moment le personnage de député-poète a-t-il fini par écraser ses propres mots ? Il faudrait redécouvrir, politiquement et poétiquement, ces mots, par-delà les quelques poèmes convenus. Et que ces mots se suffisent. Qu'ils soient, tout bonnement, libres.

Un préjugé, tenace, dans les milieux universitaires, considère Gérard Godin comme un poète plutôt moyen. Il faudrait revenir sur ces positions. Par exemple, aujourd'hui, je retrouve ces mots, passablement oubliés, dans *Soirs sans atout* :

*Sur la route de Saint-Jean
il avait vu dans les arbres en automne
des oiseaux
qui se prenaient pour des fruits
(Godin 1986, 30).*

Réagissant à ces vers, la poète Marie-Hélène Voyer, dont l'œuvre me touche beaucoup, m'écrivait, justement : « Ce moment de l'année où les perdrix, un peu au-dessus de leurs affaires, se croient encore invisibles dans les arbres fraîchement défeuillés ! Toujours juste, le Godin ! »

En fin de compte, c'est peut-être en retournant à ses mots, politiques et poétiques (blanc bonnet bonnet blanc ?), qu'on comprendra comment Godin a réussi à sortir de toutes ces captivités, de toutes ces maladies, de tous ces horaires de ministre. Mieux encore, peut-être : à élargir sa zone de liberté.

Biographie

Jonathan Livernois est professeur agrégé au Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval. Il a récemment fait paraître *La révolution dans l'ordre. Une histoire du duplessisme* (Boréal, 2018) et prépare un essai biographique sur Gérard Godin qui paraîtra chez Lux Éditeur.

Références

Arcand, Denys. 2011. *Godin. Documentaire sur le député-poète Gérald Godin, réalisation de Simon Beaulieu, production de Marc-André Faucher et Benjamin Hogue.*

Bock-Côté, Mathieu. 2015. « Camille Laurin ou Gérald Godin ? », *Le Journal de Montréal (Montréal)*, 7 mai.

Dorion, Jean, page Facebook, entrée du 15 décembre 2014

Falardeau, Louis. 1984. « Huit députés terrassés par la maladie », *La Presse (Montréal)*, 5 juin : A1-A2.

Garon, Jean. 2013. *Pour tout vous dire. Montréal : VLB  diteur.*

Godin, Gérald. 1970. « Journal d'un prisonnier de guerre », *Québec-Press (Montréal)*, 1^{er} novembre.

Godin, Gérald. 1986. *Soirs sans atout. Trois-Rivières :  crits des Forges.*

Godin, Gérald. 1988. *Poèmes de route. Montréal : l'Hexagone.*

Godin, Gérald. 1993. « Allen », dans : *Les botterlots. Montréal : l'Hexagone.*

Godin, Gérald. 2001. « J'y suis j'y reste pour ma liberté », dans : *Ils ne demandaient qu'à brûler. Montréal : l'Hexagone.*

Julien, Pauline et Gérald Godin. 2019. *Ton métier, le mien, le Québec. Fragments de correspondance amoureuse et politique (1962-1993), présentation, choix des lettres et notes par Emmanuelle Germain et Jonathan Livernois. Montréal : Lem ac.*

Livernois, Jonathan. 2018. « Ce qu'ils doivent à Pierre Vadebonc ur. Réflexions sur la place de l'essayiste dans l'entreprise partipriste », dans : G. Dupuis et al., *Avec ou sans Parti pris, pp. 111-124. Montréal : Nota bene.*

Livernois, Jonathan (avec la collaboration d'Emmanuelle Germain). 2018. « "Deux épisodes dans la vie" de Gérald Godin : à la jonction du récit, du reportage et du journal de bord », *COntEXTES*. En ligne. <https://journals.openedition.org/contextes/6433> (mis en ligne le 27 avril 2018).

Livernois, Jonathan. 2019. « *Quand les citoyens sont comme les mots du poème* », avec la collaboration d'Emmanuelle Germain, *Le Devoir* (Montréal), 12-13 janvier : B7.

Vadeboncoeur, Pierre. 2014. *En quelques traits. Textes choisis et présentés par Jonathan Livernois*. Montréal : Lux Éditeur.

***Sauve-qui-peut* au miroir d'une vie, cinquante ans plus tard**

Par Jacques G. Ruelland

Un objectif n'est rien d'autre qu'un rêve avec une échéance.

Napoleon Hill

En 1964, j'avais 16 ans. Je commençais à m'intéresser à la politique, aux problèmes sociaux et aux systèmes économiques dont on nous donnait quelques rudiments en classe. J'étais fasciné par le socialisme, qui semblait vouloir atténuer la pauvreté, et par le communisme, aussi mystérieux qu'intéressant. J'y trouvais des miettes d'explications aux questions que je me posais de plus en plus souvent sur ma propre condition.

Nous étions très pauvres. Au gré des aléas de la guerre, mes parents avaient émigré de France en Belgique, et j'étais né à Spa en 1948. J'étais le dernier, après ma sœur et mon frère aîné. Mon père nous avait abandonnés et avait laissé ma mère seule avec ses trois enfants.

À l'école, je côtoyais des fils de médecins, d'avocats, de commerçants, dont l'avenir était tracé d'avance : des études, un bon emploi, une vie heureuse. Mais moi, je ne voyais rien. J'aurais vraiment voulu étudier les humanités classiques, mais on m'avait inscrit dans une école technique, en imprimerie. Avec un tel diplôme, je ne pouvais m'inscrire à l'université. Et je ne pouvais m'imaginer vieil imprimeur. Par contre, je rêvais à une carrière de professeur – de français, de littérature ou d'histoire. Mais ce n'était qu'un rêve, et je le savais. Pour me consoler, je voyageais souvent et à peu de frais. Du fait de la proximité de l'Allemagne, je m'y rendais souvent. Aux Pays-Bas également, en Suisse, en Angleterre, ainsi qu'au Luxembourg et en France, où je rendais souvent visite à ma cousine, dans la banlieue de Paris. En 1966, j'étais en Italie, en voyage organisé. En fait, je cherchais un endroit où être heureux. J'avais même pensé à l'Australie.

Du fait que j'étais né de parents français et qu'en Belgique, la loi du sang primait sur la loi du sol, j'étais considéré comme un étranger. Mes copains avaient une carte d'identité verte, alors que la mienne était jaune avec une barre rouge en diagonale. À 18 ans, on me demanda d'opter : devenir Belge ou rester Français. Du fait de mon accent et de la présence de mes amis, je devins Belge – mais je me rendis compte, après coup, que je n'avais obtenu que la « petite » nationalité : je ne pourrais jamais travailler pour l'État belge, devenir facteur, policier, employé des chemins de fer, ni même avocat, juge ou balayeur de rue. J'étais un citoyen de deuxième classe ; seuls mes enfants, quand j'en aurais, naîtraient avec la « grande » nationalité. Ainsi le stipulait la Constitution belge. Cette découverte m'avait profondément déçu ; je me sentais comme trahi, humilié. Rien désormais ne m'empêcherait de m'expatrier.

En 1967, à 19 ans, une belle occasion de venir à Montréal pour l'Expo se présenta. J'avais trouvé à bon marché un vol nolisé par une association : les Amitiés belgo-américaines, qui m'amena à New York et, de là, à Montréal. L'Expo fut déterminante dans ma vie. J'étais certain de pouvoir faire ici, au Canada, tout ce que je rêvais de faire en Europe, en autant que je travaille pour le gagner. Par exemple, je pouvais fréquenter l'université. Le Nouveau Monde était pour moi la promesse d'une nouvelle vie. Mais il fallait encore que j'attende d'avoir 21 ans, l'âge de la majorité en Belgique à ce moment.

En attendant, en 1968, je voulais absolument répondre à toutes mes questions au sujet du socialisme et du communisme. Après un long périple en Yougoslavie, en Bulgarie, en Grèce et en Turquie d'Europe, j'étais revenu complètement écœuré par ce que j'avais vu. J'étais à Sophia lorsque les chars russes avaient envahi Prague. Ce qui avait suivi, la panique parmi les touristes et la désinformation grossière dans les journaux bulgares au sujet de ce qui se passait en Tchécoslovaquie m'avaient révélé que les régimes sociopolitiques de ces pays n'avaient rien à voir avec le marxisme, le socialisme ou le communisme, qui m'apparaissaient désormais comme des utopies. C'était le temps où l'on m'avait demandé d'écrire des comptes rendus de conférences techniques dans le journal du collège que je fréquentais. L'écriture était ma force, ainsi que les langues étrangères. Outre le français, nous

devions tous étudier le néerlandais, l'allemand et l'anglais. Moi, j'avais décidé d'apprendre en plus le latin, le grec ancien, le russe et un peu de bulgare ! Mais j'étais nul en maths et en dessin, et franchement médiocre dans les cours techniques.

Le 14 août 1969, je devins majeur et renouvelais ce jour-là mon passeport. Avec l'accord de ma mère, je vendis une partie de mes affaires et fis les démarches pour immigrer au Canada. Le 29 septembre 1969, je débarquais à Montréal en tant qu'immigrant reçu, détenteur de mon diplôme de technicien en imprimerie. C'était un dimanche. Il pleuvait légèrement et il faisait frais. Le lendemain matin, je me rendis à la Manpower, le bureau fédéral d'emploi, et j'obtins immédiatement un emploi. Le mercredi 2 octobre 1969, je commençais à travailler comme correcteur d'épreuves dans une imprimerie.

En arrivant, la première chose qui me frappa fut l'importance de bien connaître l'anglais et le français : en imprimerie, c'était primordial. Je parlais déjà l'anglais assez bien, mais je m'inscrivis à des cours à McGill, où j'obtins rapidement un certificat et surtout une certaine assurance dans la lecture et l'écriture de l'anglais.

Un jour, un copain me dit que le quartier où il habitait, Milton Park, vivait un drame : on expropriait de force des locataires de logements sociaux, on détruisait les maisons à loyers modiques et on construisait à leur place de luxueuses tours d'habitation destinées aux médecins de l'Hôpital Royal Victoria et aux professeurs de l'Université McGill. C'était la *gentrification* du quartier. Les associations communautaires s'étaient regroupées dans un immeuble, le *University Settlement*, rue Saint-Urbain, et y entretenaient un petit journal nommé *Up to the neck (Jusqu'au cou)*, mais elles cherchaient quelqu'un pour s'occuper de la version française. C'est ainsi que je devins directeur de journal au début de 1970. Le nom français de la feuille ne me plaisait pas trop. Du fait que je ne comprenais pas encore assez profondément les problèmes particuliers de ce quartier, je pensais donner à ma participation à ce journal une allure plus théorique. Ainsi naquit *Sauve-qui-peut*, un hebdomadaire dirigé, écrit en partie et imprimé par moi et distribué gratuitement dans le quartier Milton Park.

Au Québec, les années 1960 avaient été marquées par l'idéologie de la participation à la vie sociale. Mais les années 1970 correspondaient à une grande désillusion : les constats d'échecs de la stratégie d'animation sociale de la décennie précédente en étaient la cause. Alors que l'Église catholique gérait entièrement la vie sociale, la Révolution tranquille, en se débarrassant de toutes les structures religieuses, avait jeté le bébé avec l'eau du bain : les citoyens n'étaient pas prêts à recréer d'eux-mêmes des institutions durables assurant leur participation organisée à la vie sociale.

L'écart entre les rêves de grande prospérité nationale, en dehors des cadres de l'Église, et la réalité concrète, transformait progressivement le discours conciliant des groupes populaires en discours radical. On assistait à la naissance de partis de gauche, notamment, à Montréal, le Front d'action politique (FRAP). De l'animation sociale, les comités de citoyens passaient à l'action politique et revendiquaient des ressources autogérées répondant mieux aux besoins et aux aspirations de la population qui voulait absolument se prendre en charge et exercer un contrôle sur ces services.

Les activités d'animation sociale allaient progressivement se transformer en services autogérés. C'est directement dans ce sens que le gouvernement fédéral de Pierre Elliott Trudeau mettait sur pied des programmes d'aide aux groupes communautaires, comme Perspectives Jeunesse ou les Projets d'Initiatives Locales (PIL). Avec mon ami, je réunis un groupe de sept autres jeunes chômeurs et assistés sociaux (dont une jeune femme) et je leur proposai de faire une demande de subvention pour eux, les huit jeunes en quête d'emploi. Nous étions parmi les premiers demandeurs dans le programme PIL et une subvention couvrant les salaires de huit personnes à plein temps (le salaire minimum s'élevait alors à 1,35 \$/h) nous fut facilement accordée pour 6 mois. J'étais le seul du groupe à travailler pour un autre employeur (je gagnais 1,50 \$/h – une fortune !), et je ne figurais pas sur la liste de paye, quoique je fusse en charge du projet.

En six mois, d'avril à septembre 1970, nous avons sorti 24 numéros de format légal (8.5 x 14") ; 20 de ceux-ci avaient 8 pages ; 4 autres avaient 16 pages, toutes imprimées recto/verso, évidemment, et agrafées sur le long côté.

Au printemps de 1970, les troubles sociaux s'amplifiaient. Le Front de libération du Québec (FLQ) multipliait ses coups d'éclat. Nous avons décidé d'être prudents et de signer nos articles de pseudonymes aux consonances latino-américaines : Baravio San Luis, Pedro San Antonio, etc., très à la mode à l'époque de Pablo Neruda et de Salvador Allende (tous deux morts en 1973).

J'écrivais de virulentes diatribes contre le régime capitaliste qui justifiait les expulsions de pauvres de leurs logis ; je soulignais son odieuse nécessité d'avoir un sous-prolétariat, en dépit de toute justice sociale ; je tentais d'expliquer la théorie marxiste du travail, alors que la morale judéo-chrétienne présentait celui-ci comme un moyen d'épanouissement de l'être humain. Mes collaborateurs, moins théoriciens que moi, faisaient des enquêtes, des sondages, décrivaient des cas particuliers. Notre collaboratrice, ardente féministe, s'occupait avec passion des problèmes des femmes du quartier. Je me souviens en particulier d'un de ses articles, aux accents déchirants, qui décrivait le désarroi d'une mère célibataire élevant seule ses trois enfants... Nous avons aussi des mots croisés, des citations, des blagues, des caricatures et tout ce qui faisait un vrai journal, en plus de présenter la traduction des principaux textes d'*Up to the neck*. De son côté, le journal anglophone, beaucoup moins fourni que le nôtre, ne présentait aucune traduction de nos articles. Cette situation allait nous servir sous peu.

Les gens du quartier s'arrachaient littéralement notre feuille de chou. Nous tirions à 200 exemplaires : *Up to the neck* ne nous donnait du papier et de l'encre que pour 200 exemplaires car, lui aussi, tirait à 200, mais n'avait que 4 pages. Les plaques offset dont nous nous servions sur la petite presse Gestetner du *Settlement* étaient le plus souvent à mes frais. À cette époque, j'étais *cameraman offset* chez Photo Couleurs Offset, et mon patron, sympathique à notre cause, me laissait faire mes plaques et souvent me les donnait pour nous soutenir.

Au fur et à mesure que le ton montait entre les gouvernements et le FLQ, il devenait plus évident que nous nous mettions en danger. En automne 1970, la proclamation de la loi des mesures de guerre valut à cinq membres du groupe une perquisition de leur domicile et une arrestation.

Baravio fut le moins chanceux : il resta enfermé durant trois mois, sans accusation et sans procès. Un autre membre sortit du quartier général de la police, rue Parthenais au bout de trois heures. Chez lui comme chez les autres, les flics avaient pour instruction de saisir tous les livres dont le titre comportait le suffixe « isme » ; ainsi, ils embarquaient indistinctement des livres sur le marxisme, le socialisme, le cubisme, l'impressionnisme et le féminisme ! Mais ils laissaient ceux qui comprenaient en titre des noms comme Marx, Allende, Picasso, Renoir et de Beauvoir ! C'était à mourir de rire ! Malheureusement, tous ces livres furent détruits par ces ignares, et personne n'a jamais rien pu réclamer. Baravio pleurait parce qu'il avait ainsi perdu un magnifique livre sur le cubisme offert par sa grand-mère pour son anniversaire, peu de temps avant son décès ; il disait que sa grand-mère était morte deux fois.

Et moi ? Je fus parmi ceux à ne pas avoir été identifiés par la police. Aucun de mes compagnons n'avait trahi les autres. J'habitais loin de Milton Park, dans le quartier Ahuntsic, près de mon travail et de la station de métro Sauvé. Je me terrais afin de ne nuire à personne. Les flics finirent par croire que je n'existais pas vraiment, car les noms n'étaient pas toujours les mêmes dans chaque numéro du journal : nous avions plusieurs pseudonymes des deux sexes. *Up to the neck* reçut la visite de ces messieurs mais pas *Sauve-qui-peut*. Nous utilisions les locaux de nos amis anglophones, mais nous ne laissions rien traîner afin qu'ils puissent utiliser les lieux sans problème après notre passage. Et il n'y avait aucun inventaire de *Sauve-qui-peut* : tous les exemplaires étaient distribués, nulle trace du journal au *Settlement*, même si son adresse officielle s'y trouvait ; en fait, Baravio avait quelques documents chez lui, rue de Mentana, et les transportait au besoin.

Dès la fin septembre, j'avais fait passer le mot d'ordre de se débarrasser des exemplaires que chacun pouvait avoir chez soi, mais tous n'avaient pas suivi cette consigne... eux seuls durent répondre à des questions relatives au journal. Les flics étaient incapables de mettre un nom réel sur un pseudonyme et ils n'en avaient pas le temps : ils étaient dépassés par tous les événements et le nombre incroyable d'informations à traiter, sans compter que le cas de *Sauve-qui-peut* était somme toute mineur dans l'océan de problèmes bien plus graves comme l'enlèvement, en

octobre 1970, de James Cross et, un peu plus tard, l'assassinat de Pierre Laporte. Dans ce contexte, *Sauve-qui peut* faisait figure de gaminerie.

Que reste-t-il de *Sauve-qui-peut* cinquante ans plus tard ? Rien. Je me suis débarrassé en septembre 1970 de tout ce qui le concernait. Le projet ne vécut que six mois, une durée de vie proportionnelle aux subventions du PIL, mais aussi parce qu'il devenait urgent de fermer boutique et de se tenir coi. Lorsque les flics débarquèrent chez cinq membres du groupe, le journal venait de cesser de vivre.

Sauve-qui-peut s'était exactement inscrit dans la mouvance sociale de son temps. Il avait servi d'exutoire à des jeunes scandalisés par l'attitude injuste des autorités municipales à l'endroit des pauvres. Mais l'appareil gouvernemental reprenait le dessus. Les groupes communautaires devenaient inutiles là où le gouvernement installait des ressources, des CLSC, des cliniques, des institutions, des lois sociales. Lorsque les maisons à loyers modiques de Milton Park furent démolies et les tours construites, *Up to the neck*, obsolète et sans objet, mourut dans l'oubli.

Nous avons tous changé. Le groupe s'était dispersé, mais j'en avais eu des nouvelles. Baravio n'avait pas supporté son emprisonnement et, à son retour, il fit une dépression nerveuse qui l'amena durant plusieurs années dans un asile psychiatrique. Margarita Tequila, un des garçons, avait entamé des études de droit. Oscar Aires, la fille du groupe, s'était mariée et avait repris ses études de sociologie à l'UQAM. Le talentueux caricaturiste du journal faisait maintenant carrière dans un grand quotidien montréalais. Je revis un jour Pedro sur la rue Ontario : c'était un clochard. Pour les autres, je ne sais pas.

Cela rappelait beaucoup ce qui s'était passé en Belgique. Nous avons été les neuf mêmes étudiants en imprimerie durant 6 ans. Mais seul Philippe était resté imprimeur : son père était directeur des Éditions Marabout. Tous les autres avaient changé de métier : Jules dans les assurances ; Dominique, professeur de dessin technique ; Jean-Marie, juge ; François G, commissaire de police ; Michel, colonel dans l'armée belge ; Jean-Pol, informaticien ; François L, sous-directeur de banque ; moi, professeur de philosophie et d'histoire.

En 1969, l'UQAM était née ; une grève n'attendait pas l'autre. Les groupes de pression étaient partout. En entrant dans le pavillon Read, rue de La Gauchetière, on était chaque jour accueilli à gauche par les marxistes-léninistes, à droite par les trotskystes et au fond par les maoïstes, qui criaient les uns plus fort que les autres en brandissant des pancartes. Il était difficile de ne pas recevoir un panonceau en pleine gueule. En suivant les cours de marxisme (inévitables à l'UQAM !), mes sympathies allaient plutôt vers les marxistes-léninistes ; dans le fond, tel Monsieur Jourdain, j'étais marxiste-léniniste sans le savoir, même si j'avais détesté ce que j'avais vu dans les Balkans.

Après mon baccalauréat, j'entamai la maîtrise en épistémologie en 1978 et l'on me proposa un poste de professeur de philosophie. Je sautai sur l'occasion. J'entrai en classe le 15 janvier 1979 et y restai 31 ans. Je songeais alors qu'il n'y a qu'un seul pays au monde où l'on peut faire ce genre de saut périlleux dans la vie : c'est ici, au Québec, où j'ai été accueilli à bras ouverts par un peuple rieur épris de liberté. Je changeais de métier et de classe sociale, et je réalisais mon rêve d'adolescent. J'étais payé pour dire ce que je savais et, particulièrement en philosophie, ce que j'éprouvais.

En 1975, je m'étais empressé de devenir citoyen canadien. En 1969, il fallait attendre 5 ans pour le demander. Je compris alors pourquoi beaucoup de néo-Canadiens étaient fédéralistes : nous prêtons tous un serment d'allégeance à la reine, ce qui n'est pas le cas des Canadiens nés ici. Ce serment nous suit toute la vie, et nous ne pouvons le trahir en adoptant des points de vue contraires à l'unité du pays qui nous a si bien accueillis.

Finalement, j'ai fait ici tout ce que je voulais. J'ai voulu vivre librement, sans attache institutionnelle contraignante, sans me sur-spécialiser, sans trahir ou réfréner mes aspirations profondes. Maintenant retraité du Collège et de l'Université, 50 ans après mon arrivée, j'occupe mon temps en commissionnant des expositions, en donnant des conférences, en écrivant (je viens de publier mon 50^e livre) et, comme toujours, en me disant que, si Fontenelle enseigne que le bonheur est d'être satisfait de ce que l'on a et de ce que l'on est, le bonheur vient de soi-même ;

pour être heureux, il faut s'imaginer heureux, c'est ce qu'enseigne Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* : « il faut imaginer Sisyphe heureux ». Sans sens et sans bonheur, la vie ne vaut rien, mais ici, quiconque peut construire son avenir heureux. Étais-je heureux avec *Sauve-qui-peut* ? Oui. Le serais-je encore aujourd'hui ? Non, parce que les temps et moi-même avons changé, et c'est très bien ainsi.

Biographie

Jacques G. Ruelland, ancien typographe, B.A. (philo.), M.A. (philo.), M.A. (hist.), M.A. (muséologie), Ph.D. (hist. des sciences), a enseigné la philosophie au Collège Édouard-Montpetit (1979-2010), l'histoire et la muséologie au Département d'histoire de l'Université de Montréal (1988-2018). Il a signé ou co-signé 50 livres (des essais de philosophie, d'histoire, et de littérature), environ 150 articles dans des revues arbitrées, deux romans, des nouvelles et des poésies. Retraité depuis 2018, il commissionne des expositions à caractère historique dans diverses institutions.

Dans la foulée de la manifestation du 27 septembre

Par Gabriel Gagnon

Dans la foulée de la manifestation du 27 septembre 2019 consacrée à la lutte contre les changements climatiques, les élections du 21 octobre ont remis au pouvoir les libéraux de Justin Trudeau, qui devra gouverner avec l'appui des 22 députés du NPD dont un seul vient du Québec. Les deux partis devront s'entendre sur une façon d'intégrer dans leurs programmes l'oléoduc Trans Mountain acheté par les libéraux, qui ne savent vraiment quoi en faire. Quant à lui, suivant en cela la CAQ sur laquelle il s'est appuyé, le Bloc Québécois a refusé de se prononcer sur un troisième lien entre Québec et Lévis devant traverser l'Île d'Orléans, ou sur un nouveau *pipeline*, de gaz naturel cette fois-ci, traversant le nord du Québec puis la rivière Saguenay, avant de déboucher sur le fleuve Saint-Laurent. Ce n'est donc pas de la nouvelle coalition entre les libéraux et le NPD ni du Bloc Québécois que nous devons attendre des efforts substantiels pour enrayer la crise climatique profonde engendrée à la fois par la fonte rapide des calottes polaires et l'augmentation quasi exponentielle des populations d'un tiers-monde menacé par la pauvreté et la famine. Pourtant, les 500 000 personnes réunies à Montréal le 27 septembre nous l'ont montré : l'opposition de la population à cette crise semble se développer chaque jour davantage au Québec comme ailleurs dans le monde.

L'action du nouveau gouvernement ne sera sans doute pas à la hauteur de ce vaste mouvement urbain en lui donnant une suite significative. D'ailleurs, prévues pour prolonger dans le temps l'action des manifestants du 27 octobre, les initiatives proposées par des militants d'Extinction Rébellion n'obtiennent malheureusement pas les effets escomptés.

Fermer toute une journée le pont Jacques-Cartier fournit plus d'adversaires que de militants aux partisans de la transition écologique. D'autres initiatives plus modestes et plus adaptées au niveau de conscience de la population auront sans doute plus d'effets par la suite.

Parmi celles-ci, mentionnons le film documentaire consacré à l'expérience de cinq années de la revue *parti pris* (1963-68), où Marc-André Faucher et Israel Coté Fortin nous feront revivre l'itinéraire du socialisme décolonisateur et autogestionnaire proposé par ses rédacteurs à cette époque. Quant à lui, dans un beau livre intitulé *Un pays en commun. Sociologie et indépendance au Québec*, Éric Martin a retracé récemment l'histoire de ce mouvement autogestionnaire québécois dont Annie Maisonneuve analysera bientôt l'évolution actuelle.

Nous ne savons pas quelles seront les suites du vaste mouvement amorcé le 27 septembre. Le pacte suggéré par Dominic Champagne, prenant la suite de la « simplicité volontaire » prônée par un précurseur comme Serge Mongeau, ne prendra corps que si, dépassant nos identités culturelles traditionnelles, nous contribuons d'abord à définir ce nouvel imaginaire susceptible d'enrayer un cauchemar climatique dont nous ne pouvons pour le moment prévoir la fin.

Pour le moment, les gouvernements au pouvoir à Ottawa et à Québec ne semblent pas habités par une conscience profonde de la catastrophe écologique qui nous menace. Avec un seul député québécois convaincu de cette urgence, le NPD n'amènera pas Trudeau à choisir le bon côté de sa « stratégie de transition ». De son côté, la CAQ, malgré le nouveau projet constitutionnel proposé par le projet de loi 21, semble pencher beaucoup plus du côté de l'économie que de l'environnement si l'on en croit sa timidité face au fameux troisième lien entre Québec et Lévis souhaité par le maire Régis Labeaume, ainsi qu'au projet de transport du gaz naturel à travers le pays. Quant au PQ et à Québec-Solidaire, ils pratiquent entre eux pour le moment plutôt la concurrence que la convergence.

Parallèlement à cette évolution politique et culturelle, de nombreux individus, seuls ou en groupes, s'opposent déjà dans leurs pratiques

quotidiennes aux effets des transformations climatiques en cours en construisant au jour le jour une société d'un autre type. Ces initiatives éparses pour le moment permettront de mieux ancrer les mouvements en formation et pourraient obliger les partis politiques existants à s'ancrer davantage dans la nouvelle réalité émergente.

Pour le temps qui me reste, c'est à l'avenir de ces groupes que je pense consacrer mes efforts. Après avoir retracé dans un ouvrage récent (*De parti pris à Possibles. Souvenirs d'un intellectuel rebelle, 1935-2016*, Varia, 2018) mon itinéraire culturel et politique, où des revues comme *parti pris* et *Possibles* ont tenu une grande place, je continue à suivre de près des expériences comme celles des Îles de la Madeleine et d'Anticosti qui pourraient indiquer des voies possibles vers l'avenir.

De passage au pouvoir, le gouvernement de Pauline Marois avait déjà laissé aux entreprises minières le contrôle du développement d'Anticosti. La bande de protection d'un kilomètre sur le pourtour de l'île proposée maintenant par le gouvernement de la CAQ laisse libre-cours pour le reste de l'île aux exploitations forestières qui y sont implantées. Les militants écologiques devront donc insister pour soustraire l'ensemble du territoire à la domination de l'économie libérale.

Les Îles de la Madeleine sont aussi un lieu particulièrement menacé par l'érosion galopante et le développement anarchique de son économie. Depuis les années 60, je me suis attaché à cette communauté que je pense avoir aidée, par ma présence et mes écrits, à défendre contre l'avancée de la mer dont se soucient peu les capitalistes locaux.

J'espère donc continuer encore longtemps mon combat pour faire du Québec un exemple de l'opposition déterminée aux dérèglements climatiques qui nous menacent chaque jour davantage.

Il faut maintenant que nos manifestes se concrétisent dans des projets politiques bien structurés qui permettront aux initiatives locales de déboucher sur les transformations urgentes qui sont nécessaires si nous voulons vraiment enrayer la dérive climatique actuelle. Du local au politique, nous prolongerons le mouvement amorcé le 27 septembre.

Biographie

Gabriel Gagnon a enseigné l'anthropologie (1963-70) puis la sociologie (1970-2000) à l'Université de Montréal. Membre du comité de rédaction de la revue *parti pris* (directeur en 1966-67) il a fondé en 1976 avec Marcel Rioux, Roland Giguère, Gilles Hénault, Gérald Godin et Gaston Miron la revue *Possibles* dont il a dirigé à l'automne 2016 le numéro du 40^e anniversaire. En 2018, il a publié chez Varia *De parti pris à Possibles. Souvenirs d'un intellectuel rebelle, 1935-2016*.

