

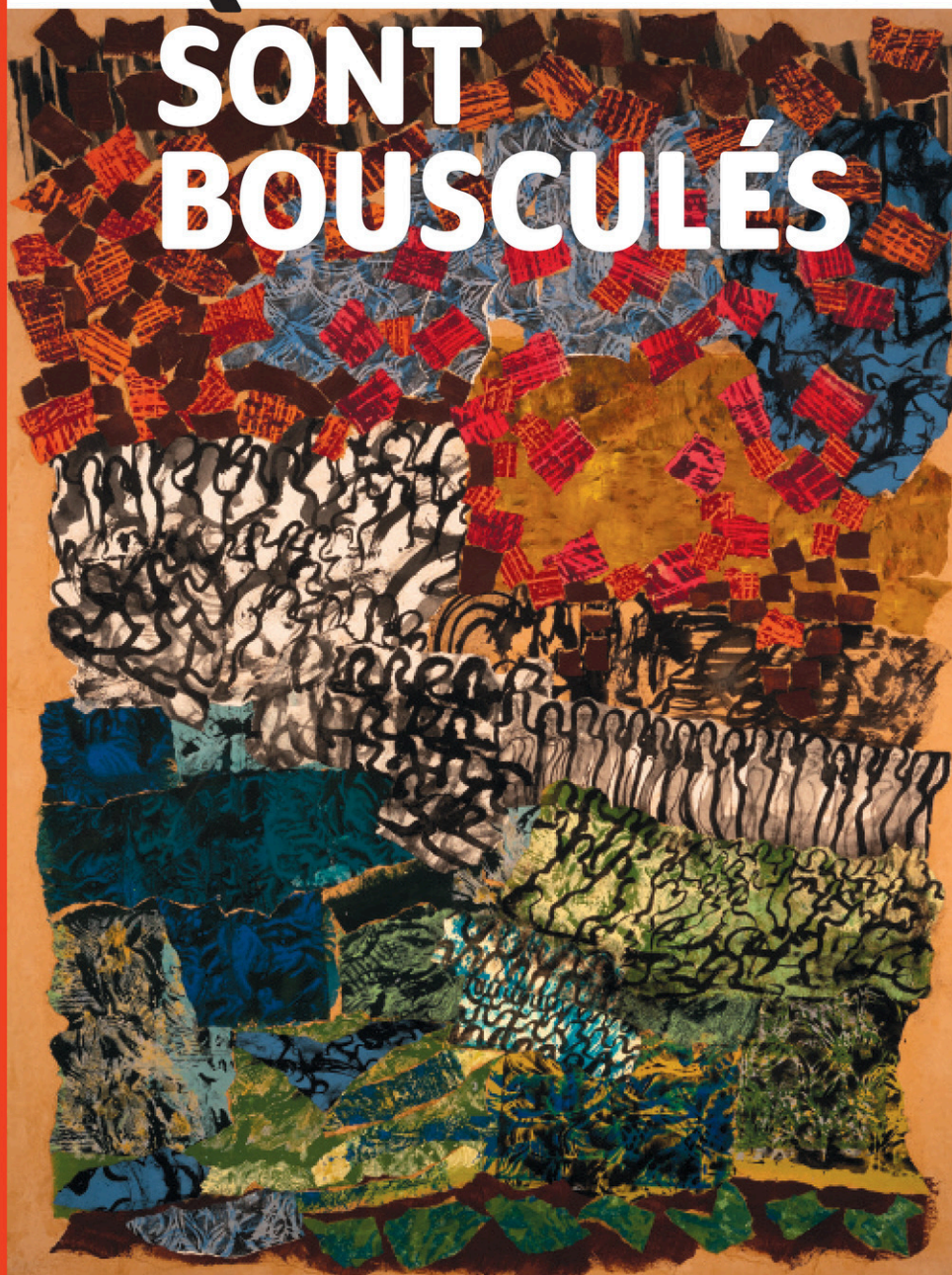
Relations

POUR QUI VEUT
UNE SOCIÉTÉ JUSTE

NUMÉRO 802 JUIN 2019

QUAND NOS REPÈRES

SONT BOUSCULÉS



DÉCOLONIALISATION,
MIGRATIONS,
CRISE ÉCOLOGIQUE

UNE RELECTURE
DE *LAUDATO SI'*,
TROIS ANS APRÈS

LES GILETS JAUNES
EN DÉBAT

ARTISTE INVITÉE:
JOCELYN ANN CAMPBELL

7,00 \$



Relations

NUMÉRO 802 MAI-JUIN 2019

Fondée en 1941

La revue *Relations* est publiée par le Centre justice et foi, un centre d'analyse sociale progressiste fondé et soutenu par les Jésuites du Québec. Depuis plus de 75 ans, *Relations* œuvre à la promotion d'une société juste et solidaire en prenant parti pour les exclus et les appauvris. Libre et indépendante, elle pose un regard critique sur les enjeux sociaux, économiques, politiques, environnementaux et religieux de notre époque.



8

- 5 ÉDITORIAL**
UNE SORTIE DE CRISE EST-ELLE POSSIBLE? Jean-Claude Ravet
- ACTUALITÉS**
- 6** LE ROYALMOUNT, UN PROJET POUR QUI? Youssef Benzouine
7 UN GÉANT S'EST ÉTEINT François L'Italien
8 CONFLITS EN TERRITOIRE WET'SUWET'EN Julie Depelteau
10 POUR UNE RÉFORME LAÏQUE DE L'ÉGLISE Hervi Lara Bravo
- 12 DÉBAT**
LES GILETS JAUNES :
ÉCHEC OU OCCASION POUR LA GAUCHE FRANÇAISE?
Jonathan Durand Folco et Thomas Coutrot
- 31 AILLEURS**
NICARAGUA : DES ÉVÊQUES SOLIDAIRES DU PEUPLE
Ovide Bastien
- REGARD**
- 34** LES VISAGES DE L'INÉGALITÉ DANS PARC-EXTENSION
Ariane Beck, Emanuel Guay et Lily Paulson
- 36** UN MONDE VIVANT. UNE LECTURE DE *LAUDATO SI'*
DEPUIS LA CLAMEUR DE LA TERRE
Déborah Danowski
- 41 SUR LES PAS D'IGNACE**
DES JÉSUITES AUX CÔTÉS DES ABORIGÈNES TAYAL À TAÏWAN
Olivier Lardinois
- 42 CHRONIQUE POÉTIQUE** d'Olivia Tapiero
APRÈS
- 44 QUESTIONS DE SENS**, par Anne Fortin
DU MAL DU PAYS AU MAL DE VIVRE
- RECENSIONS**
- 45** LIVRES
49 DOCUMENTAIRE
- 50 LE CARNET** de Marc Chabot
LE DÉSIR EST UN MANQUE

DIRECTRICE

Élisabeth Garant

RÉDACTEUR EN CHEF

Jean-Claude Ravet

RÉDACTRICE EN CHEF ADJOINTE

Catherine Caron

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Emiliano Arpin-Simonetti

DIRECTION ARTISTIQUE

Mathilde Hébert

ILLUSTRATIONS

Jacques Goldstyn, Léa Trudel

RÉVISION/CORRECTION

Éric Massé

COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric Barriault, Gilles Bibeau,
Mélanie Chabot, Eve-Lyne
Couturier, Dario De Facendis,
Claire Doran, Céline Dubé,
Jonathan Durand Folco, Lorraine
Guay, Mouloud Idir, Alexandra
Pierre, Rolande Pinard, Louis
Rousseau, Michaël Séguin,
Julien Simard

COLLABORATEURS

Gregory Baum †, André
Beauchamp, Jean-Marc Biron,
Dominique Boisvert, Marc
Chabot, Amélie Descheneau-Guay,
Anne Fortin, Olivia Tapiero,
Marco Veilleux

IMPRESSION HLN

sur du papier recyclé
contenant 100 % de fibres
post-consommation.

DISTRIBUTION

Disticor Magazine Distribution
Services

ENVOI POSTAL

Citéposte CFG

Relations est membre de la SODEP
et de l'AMÉCO.

Ses articles sont répertoriés dans
Érudit, *Repère*, *EBSCO* et dans l'*Index*
de *périodiques canadiens*.

SERVICE D'ABONNEMENT

SODEP (Revue *Relations*)
C.P. 160, succ. Place-d'Armes
Montréal (Québec) H2Y 3E9
514-397-8670
abonnement@sodep.qc.ca

ABONNEMENT EN LIGNE

www.revuerelations.qc.ca

TPS: R119003952

TVQ: 1006003784

Dépôt légal
Bibliothèque et Archives nationales
du Québec: ISSN 0034-3781
ISSN (version numérique): 1929-3097
ISBN (version imprimée):
978-2-924346-46-4
ISBN (version PDF):
978-2-924346-47-1

BUREAUX

25, rue Jarry Ouest
Montréal (Québec) H2P 1S6
tél.: 514-387-2541, poste 279
relations@cjf.qc.ca
www.revuerelations.qc.ca

Nous reconnaissons
l'appui financier
du gouvernement du Québec

Canada

POUR QUI VEUT
UNE SOCIÉTÉ JUSTE



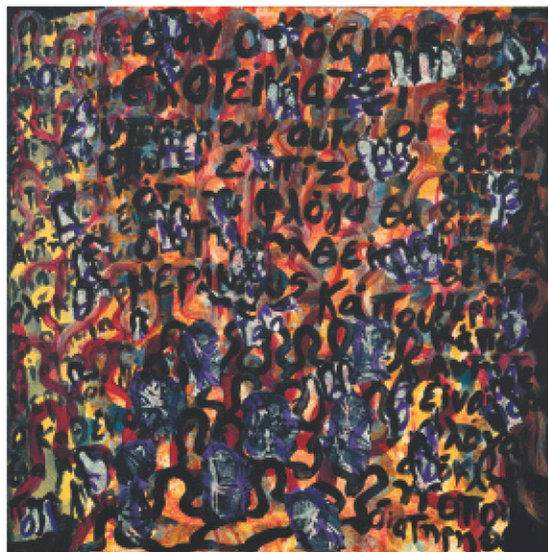
Jocelyn Ann Campbell
Œuvre de la couverture:
Quand le monde s'obscurcit, fresque-5,
2018, acrylique et collage, 61 x 61 cm

ARTISTE INVITÉE

La démarche artistique de **Jocelyn Ann Campbell** est nourrie par son expérience professionnelle et son intérêt pour les questions sociales, politiques et économiques. L'art est pour elle un lieu d'expression qui lui permet d'être solidaire avec les autres. Avec la peinture acrylique et le collage, elle transforme la matière pour construire un nouvel univers, morceau par morceau, couche après couche. Elle peint directement sur la toile ou sur le papier qu'elle déchire avant de le coller. Déchirer, pour elle, est un acte volontaire de destruction, et coller, un geste de reconstruction. Sa dernière exposition *Quand le monde s'obscurcit* (2018) posait un regard archéologique sur un monde en clair-obscur. Avec *Climats et fractures* (2017), elle a créé des environnements qui évoquent des territoires et des communautés disloqués, sous la pression climatique, entre tension et incertitude, sur fond d'espoir... *Au-delà des frontières* (2016) proposait un regard sur le parcours géopolitique des réfugiés, de la mer Égée et de la Méditerranée jusqu'à l'espace Schengen. Elle a aussi collaboré avec *L'Action nationale* et *Droits et libertés*. <jocelynanncampbell.wordpress.com>.

DOSSIER

- 14** QUAND NOS REPÈRES SONT BOUSCULÉS –
DÉCOLONISATION, MIGRATIONS, CRISE ÉCOLOGIQUE
Emiliano Arpin-Simonetti
- 17** OSER UN FÉMINISME DÉCOLONIAL
Alexa Conradi
- 19** UN CENTRE QUI SE LAISSE DÉCENTRER
Élisabeth Garant
- 20** LA SUBVERSION DES VIES PRÉCAIRES
ET MIGRANTES
Entrevue avec Guillaume le Blanc
réalisée par Jean-Claude Ravet
- 23** QUAND LE PLURALISME FORCE
LES ÉGLISES À SE REPENSER
Martin Bellerose
- 24** DÉCOLONISER NOTRE REGARD
Table ronde avec Catherine Larochelle,
Melissa Mollen-Dupuis et Philippe Néméh-Nombré
- 28** LE GRAND BOUSCULEMENT ÉCOLOGIQUE
Yves-Marie Abraham





ReLations

CONCOURS D'ÉCRITURE

**JEUNES
VOIX
ENGAGÉES**

**Thème :
LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE**

**Vous étudiez à l'université ?
Vous avez entre 18 et 30 ans ?**

La revue *Relations* vous invite
à participer à son 3^e concours d'écriture étudiant.

**Courez la chance de gagner une bourse de 500 \$
en plus d'être publié dans nos pages !**

Date limite de soumission des textes : le 15 juin 2019

Détails : revuerelations.qc.ca

   **RevueRelations**

UNE SORTIE DE CRISE EST-ELLE POSSIBLE ?

Fort de sa majorité à l'Assemblée nationale, le gouvernement caquiste se montre intraitable au sujet du projet de loi 21 sur la laïcité, estimant qu'il est le fruit d'un large consensus défini par le rapport Bouchard-Taylor. Or, en élargissant l'interdiction du port de signes religieux aux agents de l'État *en position d'autorité*, il fausse l'esprit de ce rapport. Celui-ci réservait cette interdiction aux seuls agents ayant un *pouvoir coercitif* – juges, policiers, gardiens de prison – pour des raisons d'*apparence* d'impartialité nécessaire à leur fonction. Le bât blesse d'autant plus que parmi les agents dorénavant visés, on retrouve les enseignants – et surtout, en pratique, les enseignantes – qui n'ont jamais été identifiés à des « représentants de l'État » dans la culture politique québécoise. Dans son adresse à la nation d'un peu plus de deux minutes, le 31 mars dernier, François Legault écartait tout compromis : son projet est le bon « parce qu'au Québec, c'est comme ça qu'on vit ». Qu'on se le tienne donc pour dit : ceux et celles qui, d'aventure, voudraient vivre autrement sont des étrangers ou se comportent comme tels.

Le pouvoir politique a l'autorité d'instituer des normes qui régissent le vivre-ensemble, ce qui peut aller jusqu'à restreindre des droits individuels quand la défense du bien commun et de la collectivité dans son ensemble l'exige. Encore faut-il que cette exigence soit fondée et justifiée. Or, c'est loin d'être le cas ici. Les nouvelles normes, si elles sont instituées, n'auront d'autre effet que de discriminer une minorité – en particulier des enseignantes de confession musulmane – et de brimer ses droits fondamentaux, et ce, au nom d'une vision de la laïcité qui est loin de faire l'unanimité¹. Il est à cet égard navrant d'entendre de nombreux commentateurs politiques exprimer leur malaise face à cette discrimination, avouant même préférer le compromis Bouchard-Taylor, mais se rallier néanmoins au gouvernement par lassitude, pour passer à autre chose.

Cette nonchalance n'est probablement pas étrangère à la mémoire trouble que bon nombre de Québécois et de Québécoises partagent à l'égard du rôle qu'a joué la religion catholique dans notre histoire, caractérisé par l'emprise d'une hiérarchie cléricale imposant un moralisme répressif à la société. Heureusement, la Révolution tranquille – dont de nombreux artisans étaient d'ailleurs catholiques –, notamment grâce au mouvement féministe, y a mis un terme. Le retour à une emprise religieuse sur l'État n'est plus possible. La laïcité, en cela, est acquise. S'appuyer sur cette mémoire, certes encore douloureuse pour certaines personnes, pour justifier l'interdiction du port du hijab

par des enseignantes musulmanes, par exemple, c'est l'instrumentaliser et jeter le discrédit sur l'expérience religieuse comme telle.

À cela s'ajoutent d'autres non-dits dans le projet de loi 21 : une inquiétude identitaire muée en peur de l'autre ; le transfert sur l'islam et l'ensemble de la population musulmane de l'indignation devant les régimes obscurantistes se réclamant de l'islam ; sans parler du refus de certains, au nom du passé catholique, de voir « apparaître » d'autres religions. Un État ne peut conforter de telles dérives par une loi les prenant comme sous-texte, essentialisant ainsi la religion et associant tout port de signe religieux, en soi polysémique, à une mouvance intégriste ou à une forme de prosélytisme.

On peut et on doit critiquer les religions comme toute idéologie et tout pouvoir. La laïcité n'est certainement pas là pour l'interdire. Mais c'est avoir une compréhension bien réductrice de celle-ci que d'user de cette critique pour reléguer les croyantes et les croyants à un statut de citoyens de seconde zone, comme s'ils étaient citoyens *malgré* leur foi. C'est favoriser du même coup une citoyenneté uniformisée, devant masquer sinon effacer toute singularité dans l'ordre du politique, et par là, la pluralité humaine qui lui est inhérente.

Le rapport Bouchard-Taylor évitait ces différents écueils, tout en ouvrant un espace de compromis entre des conceptions divergentes de la laïcité. Le projet de loi 21 y fait écho en voulant inscrire noir sur blanc « la laïcité » dans la Charte québécoise des droits et libertés de la personne et retirer, avec raison, le crucifix de l'Assemblée nationale. Par contre, le recours à une clause de droit acquis pour les « agents » de l'État témoigne de l'imbroglio que risque de provoquer le projet de loi s'il est adopté dans sa forme actuelle et du climat malsain qu'il génèrera, confirmant que nous sommes bien devant une fausse solution.

S'il veut aboutir à un véritable compromis politique, le gouvernement ne peut faire l'économie d'un profond travail de conversation publique, comme celui qui s'est fait en pleine période d'escalade de tensions minant le vivre-ensemble et qui a abouti au « compromis Bouchard-Taylor », en 2008, car il risque sinon d'entériner une vision de la laïcité qui divise plutôt qu'elle ne rallie.

Jean-Claude Ravet

1. Voir J.-C. Ravet, « Laïcité : la dérive caquiste », blogue de *Relations*, 5 octobre 2018.



Jocelyn Ann Campbell, *Miratovac*, 2016, acrylique et collage, 30 x 46 cm

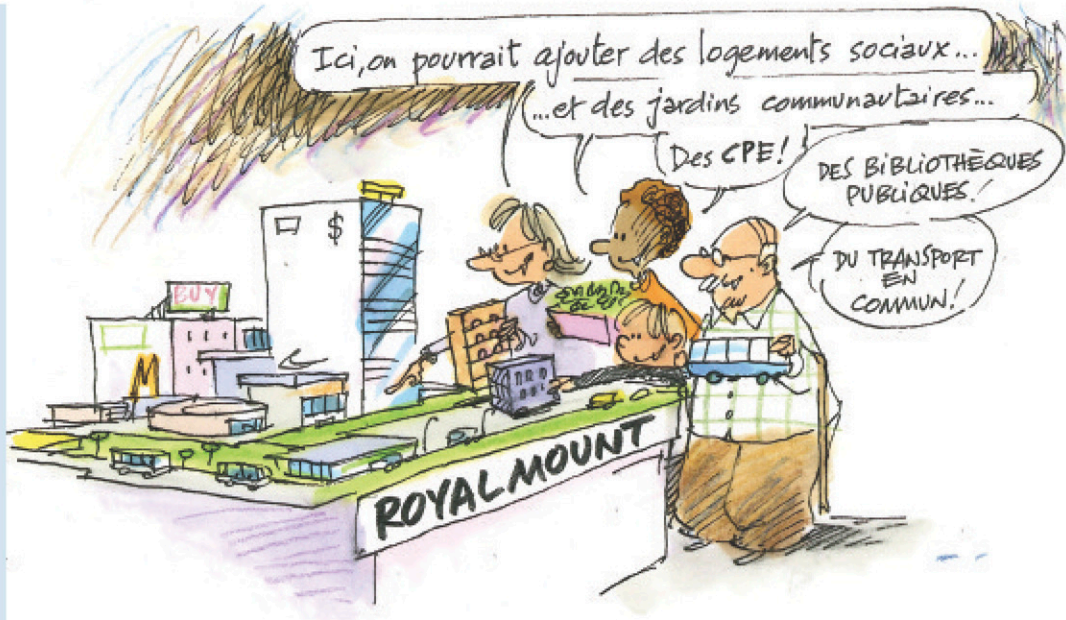
Le Roundup dans le collimateur

La multinationale Monsanto (rachetée par Bayer) continue d'être sur la sellette alors qu'un jury américain a jugé, en mars dernier, que le Roundup, son désherbant à base de glyphosate, a contribué au cancer d'un septuagénaire. Déjà condamnée à verser 289 millions de dollars (somme réduite à 78,5 millions par la suite) à une autre victime, Dewayne « Lee » Johnson, l'entreprise faisait face cette fois à un procès mené au niveau fédéral, qui devait déterminer si elle connaissait les risques liés à son produit et si elle les a sciemment cachés. S'il est probable que la multinationale ne cessera sans doute pas de contester tout jugement, l'étau se resserre tout de même, car en Europe, un jugement du tribunal de l'Union européenne a confirmé que les études confidentielles des fabricants de pesticides sur la toxicité du glyphosate doivent être rendues publiques. De plus, le tribunal administratif de Lyon, en France, a annulé l'autorisation de mise en marché du Roundup Pro 360 en janvier dernier, l'estimant potentiellement cancérigène sur la base des études du Centre international de recherche sur le cancer. Un jugement qui risque d'avoir d'importantes répercussions.

Apple, paie tes impôts!

Le 13 avril dernier, pendant la période de préparation des déclarations de revenus au Québec, des militants et des militantes rassemblés par ATTAC-Québec au centre-ville de Montréal ont sommé quatre multinationales de payer leur juste part d'impôt. Apple, Starbucks, Google et Couche-Tard ont ainsi été ciblées en tant qu'exemples forts de ces multinationales qui recourent à des paradis fiscaux et à des stratégies d'évitement fiscal, privant le trésor public de sommes nécessaires au fonctionnement de nos services publics et à la mise en œuvre de la transition écologique. D'énormes « post-it » ont entre autres été utilisés pour rappeler leur devoir fiscal à ces entreprises; la Chorale du peuple appuyait le message par ses chansons; les passants, de même que les clients de ces entreprises, ont été sensibilisés à cet enjeu. Des alliés du collectif Échec aux paradis fiscaux – avec qui ATTAC fait pression sur les partis politiques à l'approche de la campagne électorale fédérale – ont aussi participé à l'action.

Source: <quebec.attac.org>.



LE ROYALMOUNT, UN PROJET POUR QUI ?

Le mégaprojet fait fi des besoins des résidents du secteur.

Youssef Benzouine

L'auteur est organisateur communautaire au Projet Genèse

Beaucoup a été dit sur le Royalmount, ce mégaprojet controversé de centre commercial et de divertissement. Son promoteur, Carbonleo, souhaite le construire sur un terrain de Ville Mont-Royal, proche de l'intersection des autoroutes 15 et 40, dans le nord-ouest de l'île de Montréal. Le projet comporterait aussi une dimension résidentielle – on évoque entre 5000 et 8000 logements éventuels. Jusqu'ici, les questions relatives à la gestion de la circulation automobile, au transit et à l'impact économique et écologique du projet ont monopolisé l'attention, occultant d'autres perspectives, notamment les besoins des résidents du quartier Côte-des-Neiges. Or, la proximité géographique de ce quartier avec le site prévu pour le Royalmount fait en sorte que ses résidents (et, par extension, ceux de tout Montréal) subiront inévitablement les conséquences d'un projet d'une telle envergure.

Pour rappel, 80% des résidents de Côte-des-Neiges sont locataires, dont 40% consacrent plus de 30% de leurs revenus aux dépenses de logement¹. De plus, 30% de cette population vit sous le seuil de faible revenu selon Statistique Canada. Le profil du quartier démontre clairement qu'il y a d'importants besoins en logements sociaux et abordables – les retards de construction de ces derniers s'accumulent, comme l'a maintes fois dénoncé le Front d'action populaire en réaménagement urbain. Il faudrait compter au moins 40% de logements sociaux et abordables dans le projet Royalmount. C'est dire que ce projet devrait offrir une gamme de loyers se situant autour de 920\$ par mois – une offre qu'il faudrait compléter avec des subventions au loyer pour les plus démunis. Selon la Société canadienne d'hypothèques et de logement, un logement est abordable s'il coûte moins de 30% du revenu avant impôt du ménage. Le promoteur du Royalmount serait-il prêt à offrir une telle gamme de prix alors que des condominiums seraient bien plus lucratifs? Rien ne l'indique pour l'instant.

Le Projet Genèse et d'autres organismes ont soulevé ces enjeux lors des consultations publiques tenues par la Commission sur le développement économique et urbain et l'habitation concernant le Royalmount². L'organisme craint un développement centré sur des condominiums de luxe qui ne répondrait pas aux besoins de la population locale et qui



pourrait même envenimer la situation entraînant des hausses de loyer dans les quartiers limitrophes. À cet égard, le cas du Triangle, un secteur de Côte-des-Neiges faisant face aux terrains prévus pour le Royalmount, peut être éclairant puisque 570 ménages y ont vu la construction de quelque 2000 condominiums en 10 ans. Ces condominiums n'ont pas profité aux résidents dont les revenus ne correspondaient pas au profil type recherché et qui ont fini par se sentir dépossédés de leur propre quartier. Le Royalmount risque de reproduire ce problème à plus grande échelle.

Le secteur du Royalmount s'intègre dans un ensemble plus vaste en pleine transformation urbanistique, l'axe Décarie, qui comprend le centre commercial SmartCenters, le Triangle, le Square Décarie et l'ancien hippodrome Blue Bonnets. Le mégaprojet envisagé risque donc d'aggraver le morcellement de la planification urbaine des secteurs limitrophes. Ce manque de cohésion donne l'impression que la vision de développement du Royalmount a été élaborée en silo, sans tenir compte des effets sur les secteurs avoisinants en matière d'emploi, d'activités commerciales, de transport et de développement résidentiel.

L'administration Plante et le gouvernement Legault refusent de suspendre le projet pour l'instant, et ce, malgré la recommandation allant dans ce sens de la Commission sur le développement économique et urbain et l'habitation,

sans oublier les réticences exprimées par divers organismes. Ils ont plutôt opté pour la création d'un comité de travail sur la mobilité dans le secteur Namur-De la Savane. Cela indique que l'axe technique de la mobilité est privilégié au détriment d'une réflexion plus globale et inclusive. Or, si le projet Royalmount veut mieux correspondre aux besoins des résidents, il doit proposer une vision d'ensemble allant au-delà d'un simple projet commercial – surtout si l'on considère ses effets sur l'urbanisme, la circulation, les revenus fiscaux, mais aussi l'activité économique. Ce dont les familles du secteur ont besoin, ce sont des logements sociaux et abordables, des écoles de proximité, des épiceries à la portée de leur porte-monnaie, un réseau de transports efficace et accessible. Pour l'instant, le promoteur du Royalmount n'offre rien de cela. ☹

1. Données obtenues par le Front d'action populaire en réaménagement urbain auprès de Statistique Canada.

2. Projet Genèse, « Pour un développement qui répond aux besoins des Montréalais et Montréalaises », décembre 2018.

UN GÉANT S'EST ÉTEINT

Léonard Otis a marqué l'histoire des luttes rurales au Québec et plaidé toute sa vie pour un autre modèle de développement.

François L'Italien

L'auteur, sociologue, est chercheur à l'Institut de recherche en économie contemporaine (IRÉC)

Léonard Otis est décédé à 95 ans le 18 mars dernier, au tout début du temps des sucres. Celui que l'on a surnommé « le jardinier de la forêt » ne pouvait trouver meilleur moment pour se retirer. Léonard Otis n'a jamais cessé de dire que les arbres étaient davantage que de la matière ligneuse. Que le Québec, pays de forêts, avait tout ce qu'il fallait pour être un modèle dans l'usage inventif et respectueux de cette richesse naturelle.

Qu'il était possible de vivre du territoire et d'y être chez soi.

Son décès est l'occasion de rappeler que la lutte contre l'extractivisme n'est pas nouvelle au Québec. Né en 1924 dans le Bas-Saint-Laurent, Léonard Otis a été de toutes les mobilisations populaires en milieu rural contre le pillage des ressources et la dévitalisation des milieux. Participant activement au syndicalisme agricole et forestier naissant à partir des années 1940, il a lié le destin des producteurs à celui des communautés rurales, l'activité économique à l'habitation du territoire. L'approche qu'il défendait, à la fois combative et généreuse, a donné au syndicalisme agricole régional ses lettres de noblesse.

Il a aussi été l'une des figures emblématiques de la résistance à la fermeture des « paroisses marginales », ces villages situés dans l'arrière-pays condamnés par le Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ) dans les années 1960. Au départ administrateur du BAEQ, Otis réalise rapidement qu'il s'agit d'une opération de rationalisation du territoire. Il conteste, avec d'autres, cette approche technocratique du développement et contribue à l'élaboration d'une riposte populaire. Cette riposte prendra le nom d'Opérations Dignité et s'étirera sur plusieurs années, faisant de la « question régionale » un enjeu politique concernant tout le Québec. Loin d'être l'expression d'un simple refus, les Opérations Dignité ont avancé des propositions audacieuses, destinées à concrétiser un autre modèle de développement au Québec¹.

L'une des propositions phares de ce modèle était la formule de la ferme forestière. Léonard Otis a été le plus ardent promoteur de ce modèle et l'a expérimenté lui-même toute sa vie. La ferme forestière se voulait une solution de rechange à l'exploitation forestière standard, qui appauvissait aussi bien la forêt que les villages. Il s'agissait de créer des fermes familiales viables à partir d'un usage économique polyvalent de la forêt. En établissant des centaines de fermes familiales sur le territoire et en accordant aux localités des leviers de développement efficaces, Otis pensait qu'une autre économie de la forêt pouvait naître. Cette économie, reposant sur les limites écologiques des forêts et les formes

**LES CALOTTES SONT CUTES
AUX ARBRES CITOYENS
L'HOMME NE COURT PAS
À SA PERTE, IL Y VA EN CHAR
LÂCHE TA JOB
LA TERRE T'APPELLE
QUAND C'EST FONDU C'EST FOUTU
ARRÊTE DE NIQUER TA MER
NOUS N'AVONS PAS CHOISI
D'ÊTRE NÉS SUR UNE TERRE MALADE**



décentralisées de production et de transformation, aurait pu constituer le cœur d'une politique québécoise du bois d'œuvre. Organisant des missions exploratoires dans les pays scandinaves, où se pratiquait une telle foresterie, il voulait montrer qu'une appropriation sociale de la forêt était une condition à la souveraineté du pays réel et de ses habitants. Cette « utopie réaliste » adaptée aux spécificités naturelles et socioéconomiques est certainement l'une des grandes contributions de Léonard Otis à l'avenir du Québec. Car si le bois est appelé à jouer un rôle déterminant dans la transition écologique au Québec, la reprise et l'actualisation du modèle des fermes forestières pourrait faire en sorte d'éviter les ornières d'un nouvel extractivisme forestier.

Dans sa préface du livre *Une forêt pour vivre* de Léonard Otis (Pleine Lune, 2001), Richard Desjardins a écrit : « Il faut généraliser à l'ensemble du pays l'approche respectueuse qu'ont développée des hommes comme Léonard Otis vis-à-vis de la forêt. » Il faut écouter le poète car, à n'en pas douter, il s'agit d'un élément de programme politique pour ce siècle. ☺

1. Voir F. L'Italien, « Défendre l'appartenance au territoire », *Relations*, n° 786, octobre 2016.

CONFLITS EN TERRITOIRE WET'SUWET'EN

La construction du pipeline Coastal GasLink révèle le caractère illégitime de la souveraineté coloniale canadienne sur les territoires autochtones.

Julie Depelteau

L'auteure enseigne la science politique à l'Institution Kiuna à Odanak

En février dernier, l'intervention brutale de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) contre des membres de la Première Nation Wet'suwet'en en Colombie-Britannique, qui s'opposent à la construction du pipeline Coastal GasLink sur leur territoire, est venue rappeler l'existence de plusieurs conflits entre la souveraineté coloniale canadienne et celle des Wet'suwet'en.

Le premier de ces conflits tient au fait que les Wet'suwet'en n'ont jamais cédé

leurs territoires au gouvernement du Canada, pas plus qu'à celui de la Colombie-Britannique. Dans les années 1980 et 1990, leurs chefs héréditaires (avec les Gitksan) sont allés devant les tribunaux canadiens pour faire comprendre aux gouvernements coloniaux qu'ils n'ont pas d'autorité sur leurs territoires. En preuve, ils ont présenté leurs chants, leurs histoires et l'Anuk Nu'at'en (loi wet'suwet'en), que des juges ont rejetée parce que relevant de la tradition orale. En 1997, dans l'arrêt Delgamuukw, la Cour suprême du Canada a ordonné un nouveau procès, jugeant que ces preuves étaient bel et bien admissibles, que les arguments de la Couronne quant à l'extinction du titre des Wet'suwet'en n'étaient pas valides, et que leurs droits sur leurs territoires n'ont jamais été abolis. Dans un éventuel procès, ces trois points devraient permettre de faire enfin reconnaître le titre wet'suwet'en.

Un deuxième conflit tient à l'organisation politique de la nation Wet'suwet'en. Celle-ci est composée de 5 clans et 13 maisons, chacune dotée d'un chef héréditaire nommé par son clan (et pouvant être destitué par celui-ci). Ce chef a la responsabilité de veiller sur le territoire de sa maison, suivant l'Anuk Nu'at'en.

guérison. La guérison est ici un mode de résistance à l'extraction et au transport d'énergies fossiles et, pour les Wet'suwet'en, une énième affirmation en actes de leur autorité sur leurs territoires.

Ce site est occupé par la maison Unist'ot'en depuis longtemps avant l'arrivée des premiers colons. Sur la route forestière qui y mène, une barrière a aussi

été érigée. Pour la franchir, les visiteurs doivent répondre de manière satisfaisante à cinq questions sur leur identité et leurs intentions. En appui au camp Unist'ot'en et pour le protéger d'interventions policières, Gidimt'en, l'un des cinq clans wet'suwet'en, a établi une autre barrière plus bas sur la même route. Le consortium Coastal GasLink, formé de plusieurs entreprises pétrolières et gazières, a donc demandé une injonction pour faire lever ces barrières bloquant l'accès des travailleurs au site de construction de son gazoduc. L'intervention des forces tactiques de la GRC, en février dernier, visait à faire appliquer cette injonction. Quatorze personnes ont été arrêtées à la barrière de Gidimt'en. Sous la menace d'un second raid par les forces policières, celle d'Unist'ot'en a été levée.

Or, un peu comme si les ancêtres wet'suwet'en étaient intervenus pour répliquer à ce coup de force colonial, des pointes de flèches anciennes ont été déterrées sur un site de construction. Conformément à la loi provinciale, qui prévoit que les sites datés d'avant 1846 (année de la « déclaration de la souveraineté britannique ») doivent être laissés intacts, les travaux ont été suspendus.

Mais il ne s'agit là que d'un nouvel exemple du fait que sur les territoires des Wet'suwet'en, les gouvernements et les entreprises ne se conforment qu'aux lois coloniales, au mépris de l'Anuk Nu'at'en. ☹

POUR UNE RÉFORME LAÏQUE DE L'ÉGLISE

Un synode laïque s'est réuni au Chili en janvier dernier pour chercher une sortie à la crise que traverse l'Église catholique.

Hervi Lara Bravo*

L'auteur est professeur de philosophie à l'Université Alberto Hurtado de Santiago au Chili

La première Assemblée nationale des laïques du Chili, appelée aussi Synode laïque, s'est réunie au Sanctuaire San Alberto Hurtado de Santiago, du 5 au 6 janvier 2019. Plus de 350 catholiques provenant de toutes les régions du pays y ont participé. L'objectif était d'initier la reconstruction de l'Église catholique du Chili, dévastée par les crimes sexuels commis « par ceux qui avaient pourtant pour mission de veiller sur le peuple de Dieu », comme le soulignait la convocation officielle, dont le titre était *Cheminons ensemble de la douleur à l'espérance*. On y faisait aussi allusion à la *Lettre au peuple de Dieu en marche au Chili*, écrite le 31 mai 2018 par le pape François, qui s'adressait ainsi aux laïques: « Avec vous, nous pouvons générer la transformation qui, plus que nécessaire, devient impérative. Sans vous, rien ne peut être fait. »

VENEZUELA

Échec à la guerre

La position du Canada dans la crise politique et humanitaire qui secoue le Venezuela fait le jeu d'une tentative de « changement de régime » orchestrée par les États-Unis. C'est ce que dénonce le collectif Échec à la guerre dans une déclaration appuyée par plus de 320 personnes et une trentaine de groupes, dont le Centre justice et foi. Le Canada et la majorité des pays membres du groupe de Lima se sont officiellement prononcés contre une intervention militaire extérieure pour renverser le gouvernement de Nicolás Maduro, mais ils appuient le président auto-proclamé Juan Guaidó. Ils s'alignent ce faisant sur la position des États-Unis, qui ont proféré à répétition des menaces d'intervention militaire contre le Venezuela. Le collectif Échec à la guerre invite donc le Canada à respecter la souveraineté vénézuélienne et le droit international en renonçant entre autres à toute prise de position en faveur d'un camp ou l'autre, en s'opposant à toute sanction économique contre le pays et en soutenant activement les efforts impartiaux de médiation comme le Mécanisme de Montevideo, proposé par le Mexique, l'Uruguay et le CARICOM. La déclaration peut être signée au: <echecalaguerra.org>.



**COOP
UQÀM**

**PENSER
ENSEMBLE
À DES SOLUTIONS
POUR TOUS ?**

**# LA FAIT
CHANGEMENT!**

coopuqam.com



que l'Église entreprenne un retour aux sources avec le concile Vatican II, convoqué par le pape Jean XXIII, qui a défini l'Église de nouveau comme « peuple de Dieu » (*Lumen Gentium*, n° 19). Ce changement de cap reste malheureusement inachevé à cause de « l'hiver ecclésial » qui lui a succédé, caractérisé par un retour à une conception préconciliaire de l'Église, verticale et autoritaire, et par la nomination

de nombreux évêques coupés du peuple. Proches des élites économiques, ceux-ci tendent à réprimer toute discordance et dissidence, étouffant les consciences et se montrant obsédés par une morale sexuelle étrangère au développement de la psychologie et de la sociologie.

En 2018, en raison de l'ampleur du scandale des abus sexuels dans l'Église chilienne, le pape François appela tous les évêques du Chili à Rome pour qu'ils lui remettent leur démission – à la suite de quoi, il accepta celle de trois d'entre eux. Malgré cela, de retour au pays, la plupart des autres ont continué d'exercer leur charge comme avant, ne comprenant toujours pas que l'Église est « peuple de Dieu » et au service de l'humanité.

Le pape François a réitéré à plusieurs reprises que le cléricisme est « une perversion de l'Église » et que, pour cette raison, une « profonde rénovation spirituelle » est urgente. C'est ce qu'a voulu dire à sa manière le Synode laïque, en mettant l'accent sur un retour aux sources. Car revenir à l'Évangile, c'est passer d'une Église puissante et distante à une Église pauvre, accueillante, proche des gens; d'une Église moraliste à une Église qui annonce, en paroles et en actes, la bonne nouvelle de Jésus; d'une Église tournée sur elle-même à une Église préoccupée par la souffrance, luttant contre les rapports de violence et de pouvoir; d'une Église qui discrimine ceux et celles qui ne pensent pas comme elle à une Église respectueuse et en dialogue avec les autres. Une Église, finalement, en phase avec le coup de barre entrepris lors de Vatican II. ☺

* Traduit de l'espagnol par Jean-Claude Ravet.

Privilégiant un processus participatif d'écoute et de dialogue, le Synode laïque a attribué les causes de la crise au cléricisme, à l'abus de pouvoir, à la négligence et à l'absence d'esprit critique des laïques. Au terme de ce processus de discernement communautaire, le Synode laïque s'est engagé à transformer les structures de pouvoir dans l'Église en intégrant les laïques aux processus décisionnels, en mettant l'accent sur la participation des femmes aux instances de responsabilité et en renforçant et renouvelant les processus de formation des catholiques. Il entend aussi éradiquer la culture d'abus de pouvoir, exiger justice et réparation pour les victimes d'abus sexuels, et enfin, créer un environnement sain et sécuritaire pour toutes et tous au sein des diverses instances ecclésiales.

Ce synode a aussi fourni l'occasion de rêver « d'une Église constituée de communautés de base, orantes, prophétiques et libératrices, recherchant la justice », comme il est dit dans la déclaration de clôture. Une Église non cléricale et non autoritaire, distante du pouvoir et de la richesse. Le document final faisant état des différentes orientations et résolutions du Synode laïque, qui sera disponible dans quelques mois, servira de base au travail pastoral dans les différents milieux ecclésiaux.

Un tel synode laïque constitue une nouveauté dans l'Église, car ce genre d'assemblée délibérante sur les problèmes de l'Église n'est réservé qu'aux seuls ecclésiastiques depuis que le concile de Nicée, au IV^e siècle, en a exclu les laïques. Les clercs (évêques et prêtres) se sont placés « en haut » d'une structure devenue pyramidale, les laïques étant « en bas », au point où on en est venu à associer l'Église à la hiérarchie. Il a fallu 17 siècles pour

CONFÉRENCES

Le Centre justice et foi en vidéo

Le site Web du Centre justice et foi propose une soixantaine de vidéos de conférences qui ont été organisées par le Centre, principalement à Montréal. Faciles à partager sur les médias sociaux, ces vidéos permettent à un plus grand nombre de personnes de bénéficier du regard de divers conférenciers, sur différents sujets. Une multitude de thèmes sont abordés – extractivisme, développement régional, féminisme, transhumanisme, santé, pluralisme, etc. –, certains en lien direct avec des dossiers de *Relations*. Consulter : <cjf.qc.ca/multimedias>.

Printemps des revues

Le Printemps des revues, organisé par la Société de développement des périodiques culturels (SODEP) – qui célèbre cette année ses 40 ans –, a proposé ses activités aux quatre coins du Québec pour une 9^e année consécutive, du 20 mars au 7 avril dernier. Une centaine de bibliothèques publiques et collégiales ont mis en valeur les revues culturelles québécoises, et la SODEP elle-même a tenu des portes ouvertes et organisé un concours. Les revues ont aussi proposé des textes considérés comme marquants dans leur parcours depuis 1971, qui sont à découvrir en ligne sur le site Web <sodep.qc.ca/textes-memorables>. La sélection vaut le détour. On peut entre autres y lire des contributions publiées dans *Relations*, signées Jean Pichette et Bernard Émond.

Une trousse de solidarité

Si elles rencontrent encore souvent de fortes résistances, les luttes des peuples autochtones suscitent également de plus en plus de sympathie et d'enthousiasme chez les non-Autochtones au Québec et au Canada. Cela en conduit plusieurs à vouloir afficher leur solidarité avec ces luttes, sans toujours bien connaître leur pluralité ni leur complexité, ni la réalité des différents peuples qui les mènent. Le Réseau autochtone de Montréal a donc développé une *Trousse d'outils pour les alliés aux luttes autochtones*, qui vise à informer et à sensibiliser les personnes au rôle qu'elles peuvent jouer pour soutenir activement les luttes collectives des premiers peuples. La trousse est disponible en ligne ou peut être commandée en version papier sur le site du Réseau à l'adresse suivante : <reseauumtlnetwork.com>.

Depuis novembre dernier, le mouvement des Gilets jaunes, en France, tient le gouvernement Macron en échec. Mouvement social inclassable, il met de l'avant plusieurs préoccupations chères à la gauche sans pour autant qu'un parti politique de gauche ne semble réellement bénéficier de ce soulèvement populaire. Comment l'expliquer ? Et comment la gauche française pourrait-elle traduire politiquement les propositions des Gilets jaunes ? Nos auteurs invités en débattent.

La gauche française peine à traduire politiquement les aspirations des Gilets jaunes.

Jonathan Durand Folco

L'auteur est professeur adjoint à l'École d'innovation sociale de l'Université Saint-Paul

La mobilisation des Gilets jaunes pose un réel problème pour la gauche française. Si ce mouvement social inédit constitue une opportunité inouïe pour délégitimer le gouvernement Macron, ramener la question sociale au premier plan et porter de nouvelles revendications au centre du débat public (refonte des institutions politiques, justice fiscale, augmentation des salaires, arrêt des privatisations...), la *traduction politique* de ce mouvement protéiforme ne va pas de soi.

Un mouvement qui déjoue le cadre partisan

D'un côté, la France insoumise (FI) semble être le relais naturel de ce mouvement sur le plan programmatique et idéologique. Rappelons que les Gilets jaunes et la FI portent tous deux un discours inspiré du populisme de gauche, qui oppose le peuple à l'élite, la démocratie à l'oligarchie, les classes populaires et la France périphérique à la figure de Macron et des gagnants de la mondialisation néolibérale. Or, la forte personnification de la FI par Jean-Luc Mélenchon ainsi que le caractère relativement vertical de cette formation politique ne semblent pas pouvoir accueillir un mouvement pluriel qui a comme point commun de rejeter la classe politique, les partis et la démocratie représentative en général.

Lorsqu'on se penche sur les stratégies d'auto-organisation du mouvement, avec l'appel des Gilets jaunes de Commercy (petite commune de 5000 habitants dans le département de la Meuse, en Lorraine),

on voit en effet une tentative de former une «Assemblée des assemblées», une «Commune des communes», bref, une fédération basée sur les principes de la démocratie directe, du mandat impératif (auquel les délégués d'un groupe, par exemple, ne peuvent déroger) et même du municipalisme libertaire revendiqué par plusieurs. Dès lors, la structure verticale de la FI apparaît difficilement compatible avec l'horizontalité revendiquée par les Gilets jaunes, bien que les deux mouvements se rejoignent beaucoup sur le plan des revendications, du discours et des valeurs.

D'un autre côté, le reste de la gauche française s'est montré extrêmement divisé à l'approche des élections européennes de mai 2019. Si on met de côté les partis de la gauche radicale qui restent dans l'ombre de la FI (le Parti communiste, le Nouveau parti anticapitaliste, Lutte ouvrière, etc.), les formations social-démocrates comme le Parti socialiste, Génération.s, Europe Écologie Les Verts et le nouveau parti Place Publique semblent beaucoup plus inconfortables avec le mouvement des Gilets jaunes. Ces formations se méfient en effet du populisme et de mécanismes comme le référendum d'initiative citoyenne (RIC), l'une des revendications clés du mouvement. La crainte exprimée, qui n'est pas sans fondement, est que les RIC puissent être instrumentalisés de façon démagogique et réactionnaire et mener à l'adoption de lois anti-progressistes – contre le mariage pour tous, l'immigration, les droits des minorités, etc.

Dans un contexte où le Rassemblement national (RN) de Marine Le Pen essaie aussi de récupérer le mouvement, et où des propos xénophobes et antisémites se font entendre parmi certaines franges des Gilets jaunes, la méfiance à l'égard d'une démocratie trop directe et populiste éloigne les sociaux-démocrates de ce mouvement. Si on ajoute le fait que

cette mobilisation transversale ne possède pas une grande unité idéologique, qu'elle rejette la démocratie représentative et prétend même dépasser le clivage gauche/droite, on sent bien que la gauche française *en général* ne sera pas la grande bénéficiaire de ce mouvement.

Une gauche divisée

Les forces politiques qui risquent le plus de recueillir les voix des Gilets jaunes seront donc celles qui sont le plus opposées au macronisme : le populisme de gauche de la FI, le populisme d'extrême droite du RN et les tendances libertaires/anarchistes de la gauche radicale qui rejettent en bloc la politique électorale. Les courants eurosceptiques et souverainistes, incarnés par diverses figures intellectuelles comme Étienne Chouard, Frédéric Lordon et Jacques Sapir, entre autres, trouvent aussi un écho particulier au sein du mouvement des Gilets jaunes, entre autres avec des idées comme le Frexit (la sortie de la France de l'Union européenne), la convocation d'une assemblée constituante et la volonté de récupérer la souveraineté populaire et nationale pour sortir du système.

Bref, nous sommes bel et bien entrés dans un *moment populiste* de la politique française, où la gauche se retrouve embêtée face à un mouvement qui couvre l'ensemble du spectre politique, de l'extrême gauche à l'extrême droite. Dans cette situation hautement explosive, il est bien possible que la gauche ne parvienne pas à tirer son épingle du jeu et reste divisée sur une série de questions clés : les RIC, la stratégie populiste de gauche, la sortie de l'Union européenne, la place de la démocratie directe, etc. Mais au final, l'intérêt du mouvement des Gilets jaunes consiste à démontrer en pratique les limites du carcan partisan, ce qui pousse à réactiver l'imagination politique. 🌀

LES GILETS JAUNES : ÉCHEC OU OCCASION POUR LA GAUCHE FRANÇAISE ?

Les Gilets jaunes ouvrent la voie vers un nouveau démocratique.

Thomas Coutrot

L'auteur est économiste, cofondateur des Économistes atterrés et ancien porte-parole d'Attac France

Le soulèvement des Gilets jaunes fait l'objet d'une bataille d'interprétation. C'est bien naturel, s'agissant d'un mouvement spontané et dénué de représentants légitimes qui pourraient eux-mêmes en dégager le sens. La droite y voit le rejet de l'impôt; l'extrême droite, le rejet du mondialisme; Emmanuel Macron, une foule haineuse et antisémite. Mais les observations de terrain – dont certaines fort documentées – sur la composition sociale et les aspirations des manifestants, tout comme les trois principales revendications mises de l'avant par le mouvement – la justice fiscale, le référendum d'initiative citoyenne (RIC) et la remise en cause des privilèges de la classe politique –, permettent d'écarter ces lectures conservatrices.

Si la gauche a fini en général par reconnaître le caractère social et démocratique du mouvement, la bataille d'interprétation sur sa signification politique précise fait rage. Lutte contre la vie chère? Bien sûr, quand un petit salaire – sans parler du revenu minimum – ne permet plus de faire face au coût du logement et du transport. Exigence de justice? Sans aucun doute, contre la politique fiscale obscènement inégalitaire de Macron. Demande de respect? Évidemment, face au mépris présidentiel des « gens qui ne sont rien », qui redouble la maltraitance infligée dans le travail par un management bureaucratique et autoritaire. Aspiration à une « économie morale »? Certainement, à l'heure de ce « nouveau monde » guidé par l'ivresse du

profit à tout prix. Mais parmi toutes ces lectures, peu d'acteurs ont pris au sérieux la demande de démocratie directe portée par le mouvement, qui constitue une occasion à saisir pour la gauche.

Radicaliser la démocratie

Comme les mouvements des places, les Indignés et Occupy, celui des Gilets jaunes crie à la face des dirigeants élus « vous ne nous représentez pas ». Une de ses avancées les plus inattendues est ainsi la mise en débat, à l'échelle de la société française, de propositions innovantes pour radicaliser la démocratie.

Le RIC pourrait fournir, à certaines conditions, un outil émancipateur face au pouvoir de la finance, mais aussi face aux logiques populistes-autoritaires; il constituerait alors un appui fort précieux pour une politique de redistribution des pouvoirs et des richesses. Certes, les leaders de l'extrême droite, Le Pen ou Dupont-Aignan, y voient un instrument plébiscitaire au service de politiques autoritaires et xénophobes. Le référendum peut servir une stratégie populiste de mobilisation des passions et des haines et, dans la tradition du plébiscite, de glorification d'un chef supposé incarner le peuple.

La démocratie étant le régime de l'autolimitation, comme le soulignait le philosophe Cornelius Castoriadis, avancer vers la démocratie réelle suppose donc de se prémunir contre la démesure. L'autolimitation de la souveraineté populaire ne doit pas passer par une restriction a priori des thèmes pouvant être soumis à un référendum citoyen – comme l'Italie qui en exclut la fiscalité – mais par la qualité de la délibération: « la décision légitime n'est pas la volonté de tous, mais celle qui résulte de la délibération de tous¹ ».

Ainsi, la mobilisation d'assemblées de citoyens et de citoyennes tirés au sort pourrait créer les conditions d'une information pluraliste et d'un vote éclairé. L'assemblée délibère sur la recevabilité du

thème, sur la formulation de la question référendaire et sur l'information à fournir au public. On connaît les conditions de succès de ce genre d'exercice: tirage au sort équilibré, durée suffisamment longue de la formation et de la délibération, information de qualité, animation sans parti pris, audition de groupes et d'experts défendant des positions opposées sur la question, alternance de séances plénières et de discussions en groupes restreints, etc. L'expérience montre invariablement que les avis ou décisions ainsi produits écartent la démagogie et les arguments d'autorité et se tournent vers le bien commun.

Vers un « RIC délibératif »

La France renâcle à s'engager sur la voie de la démocratie délibérative. Dans le logiciel républicain, il appartient exclusivement aux partis et à la classe politique de mettre en forme les choix proposés aux électeurs; dans le logiciel marxiste, l'idée d'un espace politique en partie autonome par rapport aux logiques de domination sociale semble inconcevable (c'est ainsi que la proposition de loi sur le RIC déposée par la France Insoumise en janvier 2019 ne contient aucun mécanisme de délibération préalable). Or, la démocratie délibérative repose sur des postulats inverses: celui de la compétence citoyenne pour discerner et formuler les enjeux des décisions politiques, et celui de la viabilité de procédures rigoureuses visant à compenser au moins en partie les inégalités sociales entre les personnes participant à la délibération. Des postulats évidemment inacceptables pour Emmanuel Macron, qui ne donnera aucune suite à cette demande. Mais à terme, le « RIC délibératif » s'imposera probablement comme une avancée démocratique incontournable. ☺

1. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, n° 33, 1985/1.

QUAND NOS REPÈRES

DÉCOLONIALISATION, MIGRATIONS, CRISE ÉCOLOGIQUE

La transition vers un monde multipolaire dans lequel l'Occident ne détient plus une position hégémonique ébranle ses prétentions à l'universalisme. Sa culture, sa vision du monde, bref, son modèle civilisationnel se voient en quelque sorte relativisés, pour ne pas dire « provincialisés », pour reprendre le terme de l'historien indien Dipesh Chakrabarty. Ce décentrement force des remises en question parfois anxieuses, mais nécessaires et potentiellement salutaires dans nos sociétés et nos institutions. Entendons-nous les voix qui nous appellent à abandonner les formes de domination qui se sont cristallisées dans notre histoire coloniale et capitaliste? Quels chemins emprunter pour décoloniser notre culture, nos luttes et transformer nos rapports avec les groupes et les peuples infériorisés ainsi qu'avec la nature?

Emiliano Arpin-Simonetti

Ce n'est pas d'hier que l'hégémonie occidentale sur le monde est contestée, que ce soit sur le plan géopolitique, économique ou culturel. Dès les années 1960-1970, les multiples mouvements de décolonisation et de libération entament une profonde remise en question de la domination coloniale et des présupposés universalistes de la modernité occidentale, incluant dans le domaine des savoirs et de la connaissance. Depuis quelques décennies, la fin de l'hégémonie étasunienne se confirme de plus en plus, annonçant un monde multipolaire dans lequel l'Occident voit relativisées ses prétentions à incarner l'universel.

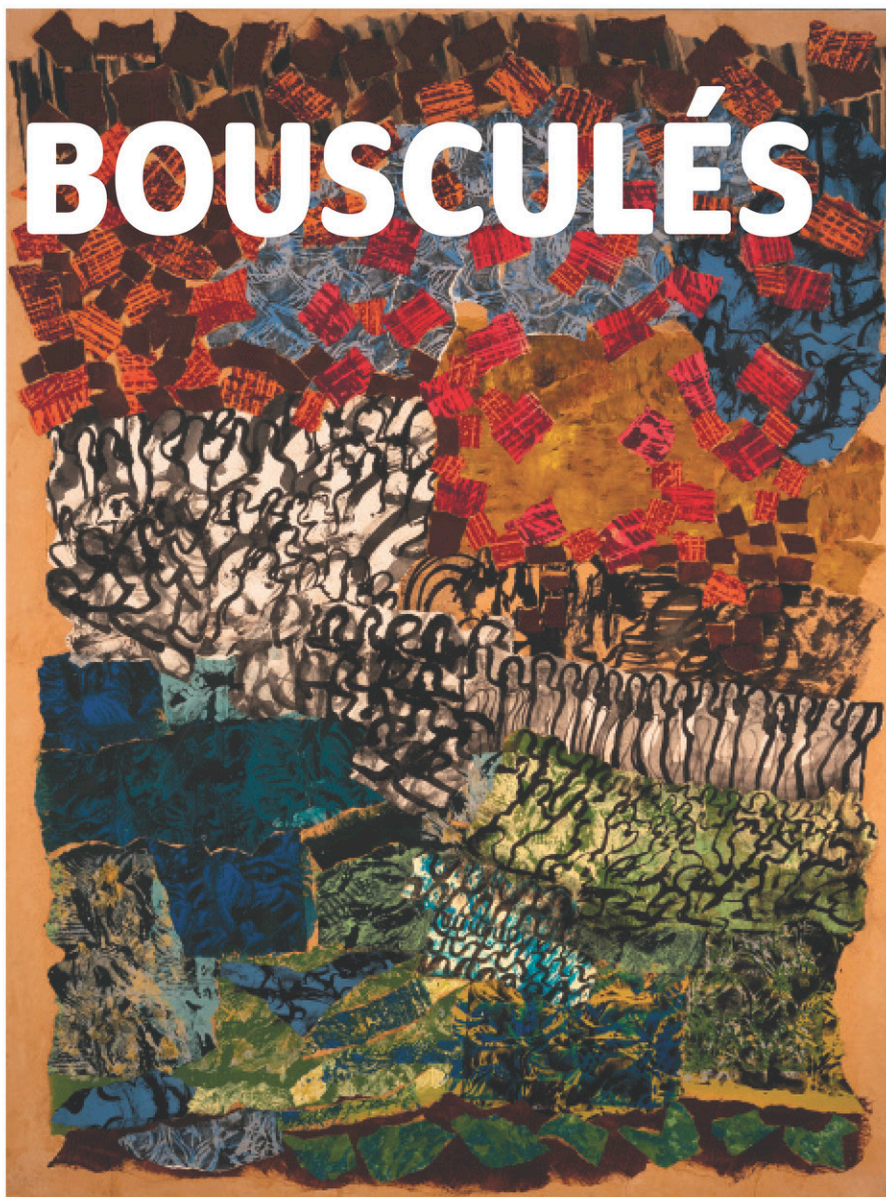
Ce n'est pas d'hier, non plus, que *Relations* se penche sur ces questions, qui suscitent réflexions et analyses dans nos pages depuis les années 1970. Plus récemment, notre dossier intitulé « Un monde qui vacille » (n° 770, janvier-février 2014) prenait d'ailleurs de front les aspects géopolitiques de ce qu'on peut concevoir comme un « décentrement » du monde. Sur le plan de l'imaginaire, cette réalité bouscule toutefois de plus en plus les représentations que nous avons de nos sociétés occidentales et de l'Occident en général. Ce qui explique sans doute en partie ce sentiment d'insécurité, de peur, d'inconfort, qui semble s'amplifier ces dernières années. Chaque nouveau *tweet* ubuesque du président des États-Unis – sans oublier l'explosion des mouvements politiques d'extrême droite – exposent à quel point la supériorité qu'aurait conférée à l'Occident sa modernité et son système économique et politique libéral s'émiette de jour en jour. Chaque nouvelle sur l'étendue de la dévas-

tation environnementale nous rappelle que notre mode de production et de consommation engendre la pire menace que l'humanité n'ait jamais eu à affronter. Et ce qu'on a appelé la « crise migratoire » pousse un nombre croissant d'États à se retrancher dans une forteresse dressant ses murs tantôt physiques, tantôt policiers, administratifs ou législatifs, renonçant progressivement au devoir d'accueil et d'hospitalité que commande pourtant ce supplément d'âme de la modernité occidentale que constitue (ou constituait?) l'universalisme des « droits de l'Homme ».

S'il peut être hasardeux de chercher des corrélations directes entre ce décentrement du monde et certains phénomènes sociaux plus circonscrits liés à l'identité, difficile de penser que les transformations en cours à l'échelle géopolitique n'ont aucun effet sur la vie sociale et politique des différentes nations occidentales. Ne serait-ce que sous la forme du déclinisme nostalgique qui s'exprime sous la plume de plusieurs de nos intellectuels médiatiques et autres chroniqueurs-militants, ou encore dans un slogan comme « *Make America Great Again* », on peut sentir que l'imaginaire de la toute-puissance occidentale est atteint, et que sa blessure d'orgueil est porteuse des germes d'une violence de moins en moins retenue.

Que cette réaction (c'est le mot) prenne en grande partie pour cible les personnes et les groupes qui ont historiquement été dominés dans le cadre de l'entreprise coloniale occidentale

SONT BOUSCULÉS



Jocelyn Ann Campbell, *Quand le monde s'obscurcit*, fresque-5, 2018, acrylique et collage, 61 x 61 cm

– Autochtones, minorités racisées, femmes, etc. – ne devrait pas nous surprendre. Ces groupes, et surtout les mouvements sociaux et politiques qui continuent de porter leurs demandes d'égalité, mettent en effet au jour une crise profonde dans l'identité blanche. Celle-ci est indissociable des représentations individuelles et collectives qui se sont forgées à travers un processus historique ayant instauré un ordre mondial au sommet duquel trône l'Occident. Cette modernité a conféré aux Occidentaux une capacité de maîtrise et de contrôle sur le monde, la nature et les populations (par la technique, entre autres) afin d'en extraire une valeur procurant un certain confort matériel, social ou symbolique auquel d'autres n'ont pas accès. Être blanc, c'est donc consciemment ou non regarder le monde et la place qu'on y occupe depuis le sommet d'une hiérarchie instaurée par le colonialisme. Ce sommet a évidemment une topographie variable – il y a des degrés de « blanchité » –, mais lorsqu'on s'y trouve, il est toujours difficile de voir ceux et celles qui sont en bas.

Or, ce que révèle la crise actuelle de ce rapport au monde, c'est justement le sentiment de perte d'une certaine maîtrise sur le monde et d'effritement d'une situation privilégiée, entre

autres parce que les luttes des dernières décennies ont permis à certaines minorités d'améliorer leur sort et parce que l'essor des pays dits émergents – notamment la Chine – est perçu comme une menace. Par ailleurs, la crise écologique remet en question les fondements mêmes d'un rapport au monde fondé sur la maîtrise et l'exploitation de la nature – que ce soit en vue d'une accumulation infinie de profit ou d'une redistribution visant à soutenir la surconsommation de masse et la croissance économique.

On voit dès lors à quel point certains repères et aspects centraux de la vision du monde façonnée par la tradition politique et philosophique de la modernité occidentale sont bousculés plus que jamais, et ce, tant à droite qu'à gauche du spectre idéologique. C'est palpable, on le sait, au Québec comme ailleurs. Les luttes autochtones et les mouvements migratoires, par exemple, remettent en question la conception moderne de la citoyenneté et de la souveraineté étatique sur le territoire. Un certain universalisme, relativement uniformisant et conçu à partir des repères culturels (naturalisés) de la majorité, est

« Quoi qu'il en soit, le déclin des capacités d'intégration des États occidentaux fait du conformisme politique une issue peu vraisemblable. Il me semble plutôt que la tension irrésolue entre universalisme et particularisme ouvre la voie à un éloignement de l'eurocentrisme occidental par le biais de ce qu'on pourrait appeler un décentrement systématique de l'Ouest. »

ERNESTO LACLAU, *LA GUERRE DES IDENTITÉS*

également battu en brèche, que ce soit dans sa version libérale, socialiste ou féministe. Et que dire de l'idéologie du progrès, indissociable d'une mainmise technique sur le monde et d'un certain productivisme...

Les défis que posent ces « décentrement » se manifestent de différentes manières un peu partout en Occident, qui est bien sûr loin d'être un bloc homogène et au sein duquel existent des hiérarchies et des dominations, même entre Blancs. Le cas du Québec est assez particulier en ce sens. Issue du projet colonial français puis conquise par l'empire britannique et dominée au sein de la confédération canadienne, la société canadienne-française a longtemps revendiqué son inscription dans la civilisation et la modernité européennes avant de s'identifier aux peuples colonisés (à l'exclusion des Premières Nations), au tournant des années 1960. La construction de l'État québécois moderne qui a suivi, incarnée par le slogan « maîtres chez nous », a donc été vécue comme un moment d'émancipation – voire de décolonisation – pour une majorité historiquement dominée. Mais ce moment, en particulier la construction des grands complexes hydroélectriques dans le nord, a été vécu comme une invasion et une dépossession par certains peuples autochtones. Le récent ouvrage *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes* de Zebedee Nungak (Boréal, 2019), qui a été un des négociateurs inuit de la Convention de la Baie-James, expose cette perspective qui commence à peine à pouvoir être entendue du grand public tant elle heurte les poncifs du récit identitaire de notre modernité triomphante. Ce seul exemple illustre aussi à quel point il est difficile de voir et d'accepter que même ce que l'on identifie comme étant progressiste peut s'inscrire – à notre corps défendant – dans un rapport au monde fondé sur la domination qu'il importe de transformer.

Vouloir décoloniser notre modernité pour entendre l'interpellation des groupes qui sont toujours victimes de colonialisme ne revient pas pour autant à vouloir faire table rase de notre histoire complexe en ce qui a trait au fait colonial, ni faire preuve d'une xénophilie pathologique qui n'arrive à voir beauté et grandeur que dans « l'autre » non blanc. Cela ne veut pas dire, non plus, rêver d'un retour à une ère prémoderne fantasmée, mais bien sauver d'elle-même la tradition moderne et l'idéal d'émancipation qu'elle porte. Il s'agit en somme de trouver des terrains communs avec ceux et celles qui sont exclus ou victimes de nos institutions et de notre rapport au monde afin d'élargir nos conceptions du commun. Et, à partir de la solidarité des luttes



Jocelyn Ann Campbell, *Climats et fractures G*, 2017, acrylique et collage, 76 x 152 cm

innombrables pour l'égalité, la démocratie et la sauvegarde de notre maison commune, construire de nouvelles formes, pluralistes, de modernité et d'universalisme – que d'autres appellent pluriversalisme¹. Ces nouvelles formes seront forcément différentes de celles que nous connaissons. Elles redéfiniront sans doute la façon dont nous nous représentons comme peuple – tant au Québec qu'ailleurs en Occident – et exigeront des débats difficiles pendant encore plusieurs années. Mais c'est ce genre de travail, parfois fastidieux et harassant, que requiert la voie démocratique, la seule capable d'accoucher d'une solution véritablement juste aux chambardements de notre époque. ☺

1. Voir Fatima Hurtado López, « Universalisme ou pluriversalisme? », *Tumultes*, vol. 1, n° 48, 2017.

OSER UN FÉMINISME DÉCOLONIAL

Les approches décoloniales peuvent nous aider à repenser les luttes féministes et celles de la gauche. Le mouvement des femmes au Québec en fait de plus en plus l'expérience dans ses analyses et ses pratiques.

Alexa Conradi

L'auteure, ex-présidente de la Fédération des femmes du Québec (2009-2015), a publié *Les angles morts. Perspectives sur le Québec actuel* (Remue-ménage, 2017)

Au Québec, les luttes féministes et de gauche ont souvent été traversées par une conception républicaine de l'universalisme selon laquelle des principes tels que l'égalité, la solidarité et la liberté s'appliquent de manière universelle. Or, de nombreux mouvements politiques et intellectuels historiquement marginalisés bousculent de plus en plus cette manière de penser, faisant place à des conceptions plus situées et contradictoires de la vie bonne, vivable ou juste. Ce qui était tenu jusqu'ici pour vrai fait désormais l'objet de débats. Avec raison. Comme l'écrit la philosophe Judith Butler, « Je ne saurais affirmer ma propre vie sans évaluer de manière critique ces structures qui évaluent différemment la vie elle-même¹. »

La décolonisation

En 2004, avec l'adoption d'un protocole de solidarité entre Femmes autochtones du Québec et la Fédération des femmes du Québec (FFQ), le mouvement féministe québécois a amorcé un virage décolonial. Ce changement d'analyse et d'approche s'est approfondi lors des États généraux de l'action et de l'analyse féministes, en 2013, avec l'adoption de plusieurs propositions visant à bâtir la solidarité sur de nouvelles bases. En 2014, en préparation de la Marche mondiale des femmes, les féministes sont passées de la parole aux actes en se joignant aux vigiles organisées par les femmes autochtones partout au Québec pour réclamer une enquête publique sur la disparition et l'assassinat de nombreuses Autochtones. Une étape majeure dans la prise de conscience du présent colonial était franchie.

L'enjeu du développement fait aussi partie d'une approche féministe décoloniale. Alors que le gouvernement du Québec dirigé par la Coalition Avenir Québec (CAQ) annonce son intention de réactiver le Plan Nord – sans parler des projets d'exploration et d'extraction des énergies fossiles –, il serait temps de mieux organiser le soutien aux peuples autochtones qui s'opposent à de tels projets sur leurs territoires et de repenser notre rapport aux ressources naturelles. Pour deux raisons. Premièrement, au nom d'une solidarité à bâtir: les peuples autochtones possèdent le droit de décider de l'usage de leurs territoires et le droit à l'autodétermination. Ce sont des droits reconnus à l'échelle internationale qui doivent devenir effectifs, quitte à avoir un système plurijuridique dans lequel différents systèmes de droit cohabitent sur un même territoire. Le principe qui pourrait nous guider: le droit reconnu des peuples autochtones au consentement préalable, libre et

éclairé. S'il y a un principe incontournable du féminisme, c'est bien le droit au consentement.

Deuxièmement, nous partageons un défi commun: survivre au chaos climatique qui s'en vient. Plusieurs communautés affirment vouloir se développer sur d'autres bases que la logique capitaliste et extractiviste qui prédomine actuellement. Récemment, des grands-mères mi'kmaq en Nouvelle-Écosse se sont opposées à un projet minier au nom de la protection de l'eau. Elles considèrent ce geste comme leur devoir sacré envers les enfants des générations futures et les animaux, qui n'ont pas voix au chapitre. Plusieurs féministes ressentent un lien profond avec ces femmes qui osent s'opposer à de grands pouvoirs économiques, comme Ellen Gabriel, protectrice des terres ancestrales des Kanien kehá ka; la popularité du livre *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* (Remue-ménage, 2017) en témoigne aussi.

Une perspective féministe décoloniale mise sur un travail avec les féministes qui ne veulent ni du patriarcat, ni du colonialisme.

Selon la philosophe Émilie Hache, les femmes ont depuis toujours été plus actives dans leur volonté de protéger l'environnement parce qu'elles « sont les premières touchées: elles font partie des personnes les plus pauvres, ce sont elles qui s'occupent des personnes les plus vulnérables, comme les enfants et les personnes âgées, elles forment le gros des agriculteurs dans le monde, etc. Outre ces raisons matérielles, il y a une dimension culturelle à cela: les femmes sont socialisées différemment des hommes. L'envers positif de notre identification avec la nature est peut-être que nous sommes moins coupées du monde naturel, ou du moins que nous n'avons pas honte de le reconnaître² ». Les femmes autochtones, inspirées par leurs traditions ancestrales, pourraient nous indiquer la direction à suivre pour sortir des rapports d'exploitation qui caractérisent notre société.

Nos gouvernements échouent actuellement à baliser l'exploitation des terres. Il faut trouver des façons d'articuler nos luttes, car nous ne livrons pas une bataille à armes égales. Une lutte pour le droit à l'autodétermination et pour une autre forme de développement pourrait être la base de nouvelles alliances. Devant l'ampleur de la crise, nous sommes toutes et tous appelés à élargir la définition même de ce qu'est l'exploitation et à la remplacer par la reconnaissance de l'interdépendance du vivant.

Le postcolonialisme

Sur un autre front, en 2009, lors de la prise de position de la FFQ sur les signes religieux appuyant le principe du « ni-ni » (ni obligation, ni interdiction), les organisations féministes se sont lancées – peut-être sans le savoir – dans une autre « ronde de décolonisation ». Le débat sur le hijab plonge en effet les féministes dans une réflexion sur la colonisation, les relations entre l'Occident et le monde musulman, et aussi le rapport des femmes à tous les intégrismes religieux.

Lors de la colonisation des pays musulmans, l'Europe s'est permis de réglementer la sexualité et l'habillement des femmes. La résistance à l'arrogance européenne a entre autres pris la forme d'un refus de se soumettre aux lois imposées. Pour certaines, le port de signes religieux est alors devenu un signe (parmi d'autres) de résistance au colonialisme. Plus récemment, avec la guerre menée contre le monde musulman depuis les attentats du 11 septembre 2001, s'identifier publiquement comme musulman ou musulmane est tout autant un acte de résistance – certes instrumentalisé par les salafistes, mais qui résonne chez plusieurs jeunes musulmanes n'ayant aucun rapport avec ces rétrogrades dangereux.

Soyons claires : les femmes musulmanes sont prises entre deux idéologies. Selon la médecin et essayiste marocaine Asma Lamrabet, « La focalisation obsessionnelle autour du hijab semble être à nos yeux très révélatrice de l'approche binaire véhiculée tout autant par la vision néo-orientaliste hégémonique que par celle de la rhétorique identitaire du discours islamique³. » Une perspective féministe décoloniale mise sur un travail avec les féministes musulmanes qui ne veulent ni du patriarcat, ni du colonialisme, y compris au Québec.

En tant que victime du colonialisme britannique, puis canadien, le Québec échappe souvent aux critiques postcoloniales très présentes, avec raison, en France et au Royaume-Uni. Il ne se perçoit pas comme un acteur de l'Occident portant un regard orientaliste. Or, le désir du gouvernement du Québec de réglementer le port de signes religieux – dans un contexte de peur et de racisme anti-musulman – témoigne de son adhésion à la vision néo-orientaliste hégémonique. Au nom d'une idée de l'égalité posée comme universelle, l'État enfreint le droit de femmes musulmanes au travail et à la liberté de conscience. Ce faisant, il renforce non seulement le discours identitaire des islamistes, mais il oblige les féministes musulmanes à utiliser toutes leurs énergies pour se défendre au lieu de poursuivre leur action en faveur de l'égalité au sein de leurs communautés et de la société.

Toujours est-il qu'au fil du temps et à travers les débats générés par les femmes musulmanes, les normes sur la base desquelles le mouvement féministe – dans toute sa complexité – prend des décisions, se transforment. Ce qui se définit comme normal, naturel et nécessaire ne va plus de soi. Le voile n'est plus seulement vu comme un signe du contrôle de la sexualité tentatrice – comme les femmes occidentales l'ont généralement appris : il s'inscrit dans quelque chose d'infiniment plus complexe. Le mouvement féministe blanc perd tranquillement l'assurance qu'il est le seul en mesure de définir ce qu'est le bien. Les féministes noires et autochtones en Amérique du Nord, tout comme celles venant de pays autrefois

colonisés jouent un rôle important dans ces changements. Pour mieux comprendre le Québec et agir sans négliger trop d'angles morts, le mouvement féministe doit situer son analyse dans une lecture des rapports de force géopolitiques, historiques et actuels. Il est temps de partager le pouvoir de définition. C'est exigeant, mais possible. Car les femmes ayant ces connaissances sont présentes et actives. Il s'agit de s'intéresser à leurs idées et de se laisser transformer par elles.

Oser penser

Repenser les luttes féministes, tout comme celles de la gauche, est plus que nécessaire alors que la crise climatique comme celles du capitalisme ou de la démocratie partout s'accroissent et s'accompagnent de l'effondrement de la social-démocratie et d'un ressac antiféministe, raciste et homophobe. Sans être complètes ou parfaites, les approches décoloniales peuvent y contribuer, elles qui reposent sur une logique féministe de base : cette idée que ce qui est dans la sphère privée est aussi politique. Elles nous appellent à repenser les rapports intimes et sociaux ainsi que les rapports économiques et politiques. Elles nous offrent des voies d'avenir lorsqu'on veut penser un monde visant l'émancipation face aux rapports de domination. ☺

1. J. Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris, Payot, 2014, p. 68.

2. Citée dans Margaux Lacroux, « Les femmes ont toujours été plus nombreuses que les hommes à se battre pour l'environnement », *Libération*, 12 mars 2019.

3. A. Lambaret, « Voile ou hijab des femmes musulmanes entre l'idéologie coloniale et l'idéologie islamique traditionaliste : une vision décoloniale », juin 2013, en ligne sur son blogue <asma-lamrabet.com>.



Jocelyn Ann Campbell, *Quand le monde s'obscurcit*, fresque-1, 2018, acrylique et collage, 61 x 61 cm

UN CENTRE QUI SE LAISSE DÉCENTRER

Élisabeth Garant

L'auteure est directrice du Centre justice et foi

La création du Centre justice et foi (CJF) en 1983, par des jésuites désireux d'apporter leur contribution à une analyse sociale contextualisée pour le Québec, a ouvert un espace inédit de réflexion, de dialogue et d'engagement. Au sein de cet espace, une approche particulière a été privilégiée et réitérée au fil des ans : porter une attention prioritaire aux questions venant de la marge de la société et de l'Église en étant solidaires des personnes confinées aux périphéries. Ce vaste chantier a entraîné d'importantes remises en question dans la pratique même d'analyse sociale du CJF.

La premier « décentrement » auquel a été confronté le Centre a été celui de l'inclusion de femmes – et en premier lieu de celles qui faisaient partie de l'équipe – et de la prise en compte audacieuse de leurs aspirations à sortir des dynamiques qui les reléguent à la non-reconnaissance sociale et ecclésiale. Il a fallu accepter que les enjeux touchant les femmes cessent d'être une thématique parmi d'autres et que l'analyse féministe devienne une pratique transversale dans notre action. Cette démarche nous a progressivement permis d'être attentifs et attentives aux dominations que le patriarcat avait institutionnalisés et de rendre audibles des narrations différentes de la réalité, approfondissant ainsi notre compréhension du monde.

Ce parti pris féministe n'est jamais acquis. Il continue de nous inciter à davantage de cohérence. Il se heurte toujours à une structure ecclésiale qui refuse la pleine participation des femmes et à la menace de représailles venant des courants conservateurs qui étouffent toute remise en question théologique ou doctrinale surgissant de l'expérience des femmes, et qui fustigent toute pratique transformatrice. Or, pour être conséquent, le féminisme et la solidarité avec les femmes exigeraient de traiter avec plus d'audace les questions de morale sexuelle et de dénoncer avec plus de vigueur les mécanismes du patriarcat toujours puissant dans l'Église.

Le deuxième « test de décentrement » a été celui d'être un centre d'analyse d'inspiration chrétienne et ignatienne dans le contexte séculier québécois. Dès le départ, le choix a été fait de partir d'abord des interpellations sociales et des propositions de transformation issues des mouvements sociaux. En choisissant de constituer une équipe dont les membres ne partageaient pas tous la foi chrétienne, il a été possible d'apprendre à mettre de l'avant une conception de l'humain et de sa dignité qui interpelle l'ensemble de la société.

Dans ce contexte pluraliste et séculier, le discernement – un aspect important de la spiritualité ignatienne – est pratiqué comme une façon de se mettre à l'écoute de diverses expressions de l'humanisme, de la transcendance et de l'espoir qui maintiennent nos luttes riches et vivantes. Une plus grande ouverture aux mouvements de fond qui traversent la société et le monde en découle.

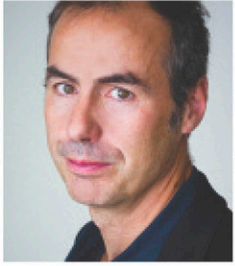
Le troisième « test de décentrement » qui se pose aujourd'hui à nous et avec toujours plus d'acuité vient d'une autre option majeure du Centre : celle de porter une attention particulière aux enjeux liés à l'immigration, à l'inclusion et au pluralisme. L'intuition que c'était là un enjeu crucial pour l'avenir du Québec et que cela devait amener des changements dans les institutions publiques a certainement été prophétique. D'où notre engagement, dès les années 1990, dans le processus de déconfessionnalisation scolaire, avec le souci de trouver des propositions novatrices permettant aux jeunes de s'ouvrir et de se former ensemble aux défis du pluralisme. C'est dans cet esprit que nous avons soutenu, notamment, la création du cours d'éthique et de culture religieuse en remplacement d'une approche confessionnelle de l'enseignement religieux qui prévalait jusque-là.

L'inclusion au sein de notre équipe de travail de personnes qui ont vécu l'expérience de la migration, capables d'aborder la réalité du pluralisme dans la perspective des groupes minoritaires, nous a confrontés aux limites de notre compréhension de ces enjeux. Bien qu'encore imparfaitement et insuffisamment, notre travail d'analyse sociale essaie de rendre compte de la sensibilité, de l'expérience et des réflexions de personnes issues d'autres univers culturels. Nous n'aurions pas choisi, en 2013, de travailler le thème de l'islamophobie, par exemple, si nous n'avions pas entrepris aussi des dialogues, fondés sur le principe de parité, avec des personnes de culture et de foi musulmanes. C'est cette expérience fondamentale de rencontre et de cheminement qui a été expérimentée sur le temps long par l'équipe de création de l'exposition « QuébécoisEs, musulmanEs... et après ? » Elle nous a permis de changer notre regard sur l'autre. C'est aussi ce principe de parité qui constitue la particularité et la force du groupe de dialogue féministe Maria'M, qui nous ouvre à un féminisme pluriel où l'on apprend à composer avec des réalités qui étaient jusqu'alors maintenues invisibles ou à la marge de notre engagement.

Le décentrement exige de se mettre à l'écoute d'expériences différentes des nôtres, d'auteurs et d'auteures ignorés, de revendications qui nous déstabilisent et nous obligent à nous ouvrir à une réalité qui nous échapperait autrement, en lui offrant la possibilité de devenir audible. Pour un centre d'analyse sociale fondé sur la spiritualité ignatienne, cette interpellation est essentielle car elle fait écho à une de ses intuitions fondamentales : « Pour Ignace, c'est cette sortie de soi, cette dépossession des savoirs et des affects du moi qui produit le cheminement spirituel¹. »

1. Christian Grondin, *La spiritualité du peuple de Dieu*, Namur, Lessius, 2017, p. 77.

LA SUBVERSION DES VIES PRÉCAIRES ET MIGRANTES



ENTREVUE AVEC GUILLAUME LE BLANC

Philosophe, professeur de philosophie à l'Université Paris Diderot et membre du comité de rédaction de la revue Esprit,

Guillaume le Blanc est l'auteur, entre autres, de Vaincre nos peurs et tendre la main. Mobilisons-nous pour les exclus (2018) et, avec Fabienne Brugère, de La fin de l'hospitalité (2017), parus chez Flammarion. Il porte ces dernières années une attention particulière à la dimension éthique et politique de l'hospitalité et à la citoyenneté dans un monde où les flux migratoires vont croissants.

Comment pouvons-nous comprendre la place centrale qu'occupent les migrants et les réfugiés, peut-être même à leur corps défendant, dans ce qu'on appelle le décentrement de l'Occident qui perd sa prétention d'incarner l'universel ?

Guillaume le Blanc: Je dirais d'abord que la prétention de l'Occident d'incarner l'universel est morte depuis un certain temps. Sur le plan épistémologique, nombreux sont les travaux qui témoignent d'un décentrement philosophique et d'une régionalisation de l'Occident. La perspective postcoloniale et les études subalternes, portant sur les groupes sociaux bâillonnés ou sans voix, nous ont alertés sur la nécessité de proposer une discussion sur les « universaux », comme la démocratie, les droits humains, notre théorie de la modernité. L'ouvrage de l'historien indien Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, publié en 2000, a marqué une rupture forte de ce point de vue. En affirmant que l'Europe n'est qu'une province du monde – et non son centre –, il y soutient que les catégories politiques et épistémologiques qui y sont utilisées pour rendre compte de sa réalité, et en creux comme par défaut du reste du monde, ne sont pas aussi universelles qu'elles en ont l'air. Elles sont situées dans des aires géographiques données et, à ce titre, dépendent de formes d'énonciation culturelles lesquelles renvoient à des modèles anthropologiques particuliers. Le recours systématique aux droits humains, par exemple, repose sur une conception de la valeur de la vie à défendre rapportée à un individu qui est, en droit, détachable de toute collectivité. Il privilégie de plus une conception de l'individu autonome qui renvoie à la « fabrication » d'un individu sans attache, à la manière (néo)libérale, qui prévaut en Occident.

L'enjeu aujourd'hui n'est donc plus tellement de critiquer la soi-disant neutralité des universaux, mais de s'interroger en retour sur l'Occident comme lieu de formulation d'un certain nombre d'entre eux. Car la prétention hégémonique de l'Occident n'est absolument pas disparue et elle est même plus violente que jamais. C'est à travers cette prétention que se formule désormais l'universel et c'est bien pourquoi elle doit faire l'objet d'une analyse critique. Cette hégémonie, souvent confondue avec ce qui s'appelle le néolibéralisme mondialisé, doit, d'un côté, être ramenée aux frontières nationales qui la soutiennent et la sous-tendent, mais, de l'autre côté, elle doit également être « pluralisée ». Il est certain que l'Occident aujourd'hui, ce n'est plus seulement l'Amérique et l'Europe; en fusionnant avec la mondialisation capitaliste, il passe aussi par l'Asie. Ainsi, il ne suffit pas d'en appeler au décentrement salvateur à l'égard de l'Occident en se réclamant d'autres expériences anthropologiques et culturelles. Il faut prendre acte que l'Occident n'a aujourd'hui pas de centre déterminé, mais qu'il se recycle, se réinvente dans des formes hybrides en Chine, au Japon, en Corée du Sud et même dans ce qu'on appelle de manière injuste les pays du tiers-monde. Ces formes ne sont pas qu'une simple extension de l'Occident, même si elles assimilent des normes occidentales. L'erreur serait d'analyser l'Occident uniquement en fonction de ses aires géographiques « premières ».

Les déplacements migratoires subvertissent les rôles, remettent en cause la normalité des frontières.

Dans cette perspective, prendre en considération la vie migrante, c'est accéder à d'autres récits, d'autres narrations et aussi à une autre lecture de la mobilité humaine que celle soutenue par l'hégémonie « occidentale » qui accrédite les vies mobiles des puissants et discrédite les vies mobiles des subalternes, sauf lorsqu'il s'agit de les employer à titre de main-d'œuvre. Encore faut-il ne pas faire la philosophie des migrants dans leur dos, mais plutôt interrompre nos récits pour laisser leurs propres récits advenir. Il ne faut pas non plus plaquer une grille d'analyse préconçue dans laquelle le Sud migrant cherche à remonter vers le Nord puissant. Il faut se rendre attentif à la multiplicité des pôles de récits qui vont du Sud vers le Sud, du Sud vers le Nord, mais aussi du Nord vers le Sud, et affirmer en retour que nous sommes entrés, comme le soutenaient déjà Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, dans l'ère de la relation. Les déplacements migratoires – vus comme des pathologies par plusieurs populations majoritairement sédentaires – subvertissent les rôles, remettent en cause la normalité des frontières et, de ce fait, sont déstabilisants pour plusieurs.



Jocelyn Ann Campbell, *Isola de Lampedusa*, 2016, acrylique et collage, 61 x 76 cm

Quel lien faites-vous entre la question migratoire et la précarisation croissante non seulement des travailleurs, mais de la société dans son ensemble, provoquée par la mondialisation capitaliste ?

G. I. B. : La question migratoire s'inscrit d'emblée dans la question sociale. Elle la bouleverse et la reconfigure. Traditionnellement, il existait un partage entre les précaires nationaux et les étrangers. Dans la conceptualisation « glorieuse » de la nation héritée du XIX^e siècle et que l'on retrouve chez des sociologues comme Durkheim, il existe un trait d'union fort entre le travailleur, le citoyen et le sujet de la nation. Il s'agit moins d'un jeu de poupées russes s'emboîtant les unes dans les autres que de la même déclinaison de l'« ethos » social. Au fond, l'idée s'est imposée, légitimée et en quelque sorte naturalisée par la sociologie du XIX^e siècle, qu'être un sujet social, c'est être un travailleur membre de la nation et être à ce titre un citoyen. Cette solidité du citoyen-national-travailleur a volé en éclats depuis que les nations ont fait appel à d'autres pays pour importer leur main-d'œuvre. Ce processus était certes déjà à l'œuvre à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle, si l'on pense aux États-Unis par exemple, mais il trouvait place dans une nation en cours de constitution et qui se formait en tant que nation dans et par l'immigration au prix d'un patriotisme nouveau qui était finalement celui de la « conversion ».

Aujourd'hui que la question sociale est relancée par diverses formes de précarisation de l'emploi que de nombreux pays connaissent de manière structurelle, un conflit entre les précaires « d'ici » et les étrangers de « là-bas » tend à émerger, au

point où certains partis extrémistes ou nationalistes à outrance s'emploient à dramatiser ce conflit en en appelant implicitement à une nouvelle guerre sociale entre les uns et les autres et en propageant une peur de l'étranger chez les plus démunis.

C'est dans ce contexte que les migrants et les réfugiés sont devenus la « part inutile » des sociétés occidentales contre laquelle une idéologie de la « légitimation » nationale se redéveloppe sur les bases strictes d'une division entre « amis nationaux » et « ennemis étrangers ». Ce redéploiement du référent national pour signifier la nation sur les bases d'une idéologie de la frontière évacue ainsi les conflits de classe, légitime les expulsions et précarise encore davantage les vies étrangères. On risque ainsi d'invisibiliser à la fois les étrangers – pour les exploiter ou les rendre superflus – et les précaires nationaux – qui sont eux aussi rendus invisibles pour être exploités. Le récent livre de la journaliste américaine Jessica Bruder, *Nomadland* (Globe, 2019), démontre à quel point le marché mondial tend à engendrer de nouveaux nomades vivant d'emplois saisonniers, au plus près des immenses entrepôts de multinationales. En 2017, par exemple, l'entreprise Amazon, qui employait 541 000 personnes, prévoyait embaucher 120 000 travailleuses et travailleurs saisonniers pour ses entrepôts et augmenter la surface de ces derniers de 30% pour cette seule année.

Il est intéressant de remarquer que précaires et étrangers tendent à se rejoindre dans une même figure d'exploitation mais aussi de résistance, de résilience et de vie alternative dont il faut prendre la pleine mesure également sur le plan utopique. Cette utopie est largement à construire et elle ne pourra l'être sans les précaires. On a vu récemment un ensemble d'analyses stimulantes s'employant à redessiner les contours de l'assemblée des précaires contemporains et en appeler à des alliances. Que ce soit Judith Butler dans *Rassemblement* (Fayard, 2016) ou Michaël Hardt et Toni Negri dans *Assembly* (Oxford University Press, 2017), on assiste à une même tentative théorique d'accompagner les mouvements sociaux contemporains et les protestations émeutières actuelles sur la base d'une alliance entre les « déclassés » que sont les précaires et les « sans-classe » que sont les étrangers clandestins, sans papiers ou sans statut. De telles alliances, cependant, ne se décrètent pas du haut de la théorie mais d'en bas, à l'intérieur des mouvements eux-mêmes. Ce sont eux qui affirment le contre-empire de la multitude précaire qu'ils opposent à la logique policière de contrôle, mais aussi à la logique politique d'invisibilisation des précaires.

À ce titre, l'apparition de la question migrante sur la scène dépolitisée de nos sociétés néolibérales n'a-t-elle pas le potentiel de raviver le politique là où il est neutralisé, confisqué ?

G. I. B. : Je ne pense pas que nos sociétés soient dépolitisées. Bien au contraire, on assiste à des formes de repolitisation très intéressantes qui prennent pour objet le néolibéralisme lui-même. Là où certains soutenaient que l'économie allait avoir raison de la politique, c'est au contraire la politique qui se reformule contre une vision de l'*homo œconomicus* intégral que

dessine et amplifie le néolibéralisme. Le problème est que cette repolitisation n'est pas portée par tout le monde, que beaucoup aujourd'hui se sentent exclus des formes classiques de la politique représentative mais aussi des formes alternatives qui s'emploient à refaire la politique autrement. Il existe donc, d'un côté, une inégalité dans l'accès à la vie politique instituée qui prend la forme classique de l'abstention, du désintéressement vis-à-vis d'un monde jugé refermé sur lui-même; et de l'autre, une inégalité d'accès à la vie politique cherchant à s'instituer (par exemple dans les mouvements sociaux), qui peut prendre la forme de la résignation pure et simple, de l'acceptation de l'invisibilité, mais aussi des formes plus violentes.

Dans ce contexte de repolitisation, la part «étrangère» se révèle en effet cruciale pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle pose la question fondamentale de la désirabilité de l'autre en régime démocratique. La «pulsion de mur» à laquelle nous assistons et que nous avons décrite avec Fabienne Brugère dans *La fin de l'hospitalité* est à mettre au compte d'une indésirabilité de l'autre préoccupante pour la démocratie –qui n'est pas que pouvoir donné au peuple mais bien également constitution d'un peuple en émergence. Ensuite, la question migrante est cruciale parce que les vies étrangères sont porteuses de fictions théoriques, politiques et pratiques qui ne peuvent manquer d'hybrider notre monde national réduit le plus souvent à la caricature d'une identité familiale. Enfin, elle est un enjeu parce que par-delà la distinction étrangers/sujets nationaux, un trait d'union a été inventé qui a pris pour nom de code «hospitalité». Or, l'hospitalité est une valeur à la fois éthique, politique et juridique fondamentalement «impure» qui nous oblige à nous questionner sur la forme politique que doit prendre le rapport à l'autre.

Précaires et étrangers tendent à se rejoindre dans une même figure d'exploitation, mais aussi de résistance.

L'hospitalité n'est ni purement morale –car elle pose à terme la question politique de la place faite à l'autre dans la société d'accueil et des droits à lui conférer–, ni purement politique –car elle est initiée par un raisonnement éthique sur l'obligation de venir en aide à l'autre vulnérable. En fait, les pratiques d'hospitalité ébranlent les frontières de la morale et de la politique en construisant un continuum dans un parcours particulièrement intéressant que j'ai résumé selon trois verbes –secourir, accueillir et appartenir– dans mon livre *Vaincre nos peurs et tendre la main*. C'est pourquoi il existe une durée de l'hospitalité dont le commencement est l'injonction morale à secourir autrui; qui comprend un centre de gravité qui est la nécessité éthico-politique d'accueillir autrui en lui faisant une place provisoire dans un dispositif qui peut être privé (l'accueil chez soi) ou public (l'accueil dans une institution de solidarité); et qui prend fin avec la possibilité juridico-politique d'imaginer son appartenance nouvelle à la société d'accueil, quand les anciennes formes d'appartenance à son pays d'origine ne sont plus praticables. L'hospitalité comme accueil se

situe ainsi entre l'impulsion éthique du secours de la vie malmenée et l'appartenance politique à laquelle a droit toute vie. Ce raisonnement, qui place l'hospitalité au milieu du gué, est fondamental parce qu'il dessine une philosophie des appartenances qui doit demeurer l'horizon de toute société.

Pour le dire autrement, l'hospitalité est à la fois une clinique –un prendre-soin– et une critique. Elle est un prendre-soin des vies fragilisées par les conditions sociales, économiques et politiques précaires qu'elles subissent. Ce prendre-soin passe par la création d'un dispositif qui vise à réinscrire une personne privée de lieu dans un lieu, une maison ou une institution où elle pourra trouver refuge, au sens fort. Mais l'hospitalité est aussi dans le même temps une critique du cadre national qui sous-tend et légitime les pratiques d'expulsion, naturalise les frontières, invisibilise les vies de l'autre côté des murs. Elle est en ce sens une politique «alternative» aux schémas de contrôle des dominants par une prise en considération des besoins, des attentes et des philosophies des dominés.

Entrevue réalisée par Jean-Claude Ravet

Jocelyn Ann Campbell, *Climats et fractures J*, 2017, acrylique et collage, 92 x 152 cm



QUAND LE PLURALISME FORCE LES ÉGLISES À SE REPENSER

Martin Bellerose

L'auteur, théologien, est directeur de l'Institut de pastorale des Dominicains

Même si on sait très bien que l'Église n'est homogène ni sur le plan culturel, ni sur le plan des dénominations, il semble que l'imaginaire collectif n'ait pas tout à fait assimilé cette pluralité.

Lors de nombreuses conversations récentes avec des non-croyants, j'ai constaté que ces derniers sont insatisfaits de mes réponses lorsqu'ils me demandent quelle est la position du christianisme sur tel ou tel sujet. Or, il est très difficile de répondre à ces questions sans faire de nuances, car les réponses

sont généralement à la fois subjectives et plurielles. Souvent, on me rétorque « Pourquoi es-tu si évasif? Le pape a pourtant une position ferme et claire là-dessus. » Je suis toujours surpris par de telles répliques, car le pape ne représente pas le christianisme; c'est le chef de l'une des nombreuses dénominations, certes importante, mais il faut faire attention aux amalgames.

Ce genre de réaction est très symptomatique d'une culture religieuse québécoise qu'on a voulu uniformiser. L'image qui nous vient à l'esprit lorsqu'on parle de foi chrétienne est celle de la bonne vieille paroisse catholique canadienne-française d'autrefois, avec ses chants liturgiques lancinants et ses représentants qui roulent leur « r » en essayant de bien « perler ». Aujourd'hui, la réalité est tout autre.

Chez les catholiques, dans la grande région de Montréal, les personnes participant aux différentes liturgies sont souvent issues de l'immigration. Cela se voit au premier coup d'œil. Les diocèses s'ouvrent à cette pluralité, du moins en apparence, en faisant venir des prêtres d'ailleurs, en affirmant parfois: « avant c'était nous qui allions en mission dans leur pays, maintenant ce sont eux qui viennent en mission ici ». La réflexion est trop simpliste pour ne pas nous inquiéter.

Bien sûr, l'idée d'avoir un clergé qui corresponde à la diversité culturelle des laïques catholiques est louable. Mais ce changement masque un enjeu: si on fait venir des prêtres d'ailleurs, c'est parce qu'il n'y en a plus ici. N'est-ce pas aussi une façon d'éviter que les laïques prennent leur église en mains? La question mérite d'être posée car, sous des apparences d'ouverture à la pluralité, certaines autorités catholiques au Québec ne sont-elles pas en train de conserver des structures hiérarchiques en résistant coûte que coûte à leur implosion? La pluralité culturelle des paroisses pourrait être l'occasion rêvée de repenser le catholicisme d'ici, tout en tenant compte de son passé, mais on semble plutôt en train d'étouffer ce dynamisme, en cherchant à maintenir un vieil appareil sacerdotal.

En ce qui concerne les Églises issues du mouvement de la Réforme, on assiste depuis quelques années à un phénomène nouveau: elles se francisent. Les protestants anglophones de jadis seraient-ils en train de se convertir au français? Pas si sûr. Observerait-on plutôt un mouvement de conversion de masse chez les Québécois d'origine canadienne-française du catholicisme au protestantisme? Évidemment pas. Une transformation très intéressante est en train de se produire: des protestants francophones venus d'Afrique forment et transforment des communautés. La francisation du protestantisme réformé au Québec coïncide en quelque sorte avec son africanisation. Concrètement, si un francophone né au Québec veut pratiquer « sa » foi réformée dans sa langue maternelle à Montréal, il devra le faire dans une église composée essentiellement de croyants d'origine africaine. Dès lors, cette « africanisation » de la foi chrétienne ne pourrait-elle pas avoir un rôle à jouer dans la sauvegarde du français au Québec et la consolidation de la culture québécoise qui ne pourra plus faire fi de son africanité? Ce sont des nouvelles questions qui émergent.

Quant aux familles d'Églises évangéliques et pentecôtistes, la diversité culturelle ne s'y observe généralement pas à l'intérieur d'une même communauté, mais plutôt dans la variété des églises dites ethniques, qu'il serait plus juste d'appeler « isoculturelles », c'est-à-dire des communautés ecclésiales dans lesquelles les membres se regroupent suivant des points communs qui les distinguent des membres de la société d'accueil, et qui se réunissent dans une langue qui leur est commune.

Chose certaine, les croyants nés ici et appartenant à des traditions ecclésiales « ancestrales » perdent leurs repères dans les églises pluriculturelles d'aujourd'hui. Un lâcher-prise s'impose, car non seulement les églises deviennent-elles des lieux où s'expérimentent de nouvelles manières de vivre ensemble, mais elles ont la chance aussi de devenir, contre toute attente, un exemple pour la société séculière, en ouvrant la voie d'un nouveau modèle de présence de la foi religieuse dans la sphère publique.



DÉCOLONISER NOTRE REGARD

TABLE RONDE *La société québécoise est marquée par l'héritage de deux empires coloniaux. Cette réalité se traduit entre autres dans le rapport ambigu au fait colonial tel qu'il est pensé et raconté dans notre récit national moderne, dans lequel nous tenons à la fois le rôle de colonisateurs et de colonisés. Cette situation nous empêcherait-elle d'entendre l'interpellation des peuples autochtones et des minorités racisées qui réclament l'égalité? Comment jeter un regard sans complaisance sur notre histoire en acceptant de se laisser décentrer grâce au miroir tendu par ceux et celles qui subissent le colonialisme et le racisme?*

Avec:

Catherine Larochelle, membre du comité éditorial d'HistoireEngagée.ca et professeure au Département d'histoire de l'Université de Montréal;

Melissa Mollen-Dupuis, militante innue, cofondatrice de Idle No More Québec;

Philippe Néméh-Nombré, doctorant en sociologie à l'Université de Montréal et membre du comité éditorial d'HistoireEngagée.ca.

Selon vous, quelles sont les particularités du fait colonial au Québec qui constituent des angles morts dans le regard que pose la majorité sur les peuples et les groupes qui subissent le colonialisme et le racisme?

Melissa Mollen-Dupuis: Il y a d'abord cette idée très tenace selon laquelle il y aurait eu les «gentils colonisateurs» (les Français) et les «méchants colonisateurs» (les Anglais). S'il est vrai que les relations historiques entre les Premières Nations et les colons français ont été un peu moins violentes qu'avec les Anglais, c'est surtout parce que les Français n'ont pas eu l'occasion d'aller jusqu'au bout de leur logique coloniale – comme ils l'ont fait dans les Antilles, en Asie du Sud-Est ou en Afrique, par exemple. Mais le système colonial canadien qui s'est instauré au XIX^e siècle – les pensionnats, la Loi sur les Indiens, etc. – n'a pas été le fait uniquement des Anglais: l'élite canadienne-française et l'Église notamment, y ont participé et les effets ont été les mêmes. Dire que l'un a été plus méchant que l'autre ne mène à rien: il faut plutôt résister à la tentation du déni de l'histoire et admettre que c'est le même système, qu'il a eu et qu'il continue d'avoir des effets. L'idéologie coloniale à l'origine de la colonisation française n'a pas cessé d'exister parce qu'il y a eu la Conquête et que «l'arroseur s'est retrouvé arrosé».

Catherine Larochelle: Au Québec, quand on pense au gouvernement fédéral, on l'associe aux anglophones. Et comme c'est le fédéral qui a créé la Loi sur les Indiens et mis en place les pensionnats, on a tendance à s'en laver les mains en se disant que ce n'était pas nous, parce nous aussi on s'estime victimes du fédéral et des Anglais. Mais quand les pensionnats sont créés, ce sont souvent des missionnaires canadiens-français – voire carrément français – qui les gèrent, et ce, tant dans l'Ouest canadien qu'au Québec. Il s'agit là d'un impensé de l'histoire québécoise, car on se pense comme un peuple colonisé, surtout depuis la deuxième moitié du XX^e siècle, période

où cette lecture de l'histoire s'est cristallisée. Ce discours n'était pas présent au XIX^e siècle: à cette époque les Canadiens français se pensent d'abord en tant que Blancs, civilisés, catholiques. C'est d'ailleurs ce qu'on retrouve dans les manuels scolaires de cette période. Ils s'inscrivent dans cette logique de supériorité. L'idée d'une identité de colonisé est récente et circonscrite dans le temps, mais elle finit par effacer tout le reste. Le problème est surtout qu'aujourd'hui, on plaque à rebours cette identité de colonisés à une histoire beaucoup plus longue. Comme si le Québec s'était toujours vu comme étant né pour un petit pain, qu'au XIX^e siècle on était si fermés sur le monde et si dominés par l'Église et les Anglais qu'on n'aurait pas pu participer à la colonisation. On ne pense pas l'accaparement du territoire québécois aux XIX^e et XX^e siècles comme étant une colonisation, et ce, même si c'est le terme qu'on utilisait à l'époque. Les colons qui sont allés s'établir au Saguenay, en Abitibi, dans les «pays d'en haut», on les a intégrés au récit national québécois sans aucune connotation colonialiste.

Évidemment, ça ne veut pas dire qu'il faut nier la domination économique et culturelle vécue par une majorité de Canadiens français à cette époque. Celle-ci est par ailleurs très souvent rappelée dans les manuels d'histoire – parfois en la mettant sur le même pied que la réalité des pensionnats autochtones, ce qui est problématique.

M. M.-D.: En effet, ce passé fait en sorte que c'est difficile pour plusieurs Québécois d'accepter de reconnaître les privilèges qu'ils ont pu acquérir avec le temps, sans toujours s'en rendre compte. C'est compréhensible de ne pas vouloir se sentir coupable pour des gestes qu'on n'a pas commis soi-même et sur lesquels on n'a pas l'impression d'avoir une prise, même si on en bénéficie encore aujourd'hui. D'autant plus que ces gestes ont fini par ériger un système encore agissant dont on a l'impression qu'il constitue la normalité.

Ça demande donc beaucoup d'effort, pour les Québécois, d'entendre d'autres peuples qu'ils ont invisibilisés et coupés de leur histoire – mais qui sont restés fiers de leur identité – leur dire que s'ils ont pu se défricher une terre, ou aller travailler dans les mines à Val-d'Or ou sur les chantiers d'Hydro-Québec dans le grand Nord, même s'il s'agissait là d'emplois de «cols bleus», c'est parce que des territoires et des ressources ont été pris à d'autres. Les Québécois n'ont pas vraiment eu à y réfléchir jusqu'à maintenant.



Jocelyn Ann Campbell, *Quand le monde s'obscurcit*, fresque-4, 2018, acrylique et collage, 61 x 61 cm

Philippe Néméh-Nombré: C'est d'autant plus le cas que la façon dont les Québécois se pensent collectivement s'est grandement transformée dans les années 1960-1970. La publication de *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières en 1968, entre autres, a marqué un tournant à cet égard. Parce qu'ils traduisaient des sentiments réels chez la population québécoise, les propos de Vallières ont été reçus comme une enquête historique et une analyse sociologique, et ce, même s'il indique clairement que ce n'est pas son intention. En définitive, l'utilisation répétée du terme *Autochtones* pour désigner les Canadiens français et de la métaphore du nègre et de l'esclave pour parler de leur condition a fini par changer le sens de ces termes, par les rendre « inadéquats » pour parler de ce qu'ils désignaient au départ. Ça rend d'autant plus difficile – voire menaçante pour l'identité franco-québécoise – toute utilisation de ces mots dans un sens différent de celui de Vallières, c'est-à-dire pour parler des relations entre les Autochtones, les Noirs et la majorité blanche.

C. L.: De fait, certaines personnes me disent que comme le mot *autochtone* désigne les personnes nées ici, alors elles aussi sont autochtones et qu'il faudrait trouver un autre mot, etc.

Cela dit, ne serait-il pas temps de désigner les Premières Nations avec les noms qu'elles se donnent elles-mêmes ?

M. M.-D.: Tout à fait ! Dans les faits on est des Innus, des Cris, des Naskapis, etc. « Autochtones », c'est un terme fourre-tout qui permet de ne pas faire l'effort de réapprendre où se trouvaient historiquement ces peuples et quelles relations complexes ils entretenaient entre eux. Cela dit, même si on utilise les bons mots, nos réalités n'en resteront pas moins distinctes. La langue peut induire certains types de relations. Sur des sujets comme les rapports sociaux ou le territoire, on peut comprendre des choses très différentes selon qu'on parle en français ou en innu, par exemple, qui porte une tout autre conception du monde. La décolonisation passe aussi par là. Dans nos langues, les mots décrivent en effet une relation à quelque chose ou à quelqu'un. L'univers ne peut pas exister sans la relation à l'autre. Pour donner un exemple, le terme *kukum* est souvent utilisé en français pour décrire une grand-mère chez les Innus, mais ce terme n'est pas vraiment utilisé par plusieurs communautés. Dans les faits on inclut presque toujours un préfixe qui crée la relation : *nukum*, *tshukum*, *ukuma* (« *ma*

grand-mère», «*ta* grand-mère», «*sa* grand-mère»), etc. Une grand-mère ne peut pas vraiment exister sans sa relation à ceux qu'elle a mis au monde, et la relation est inscrite dans le mot. Il en va de même quand on parle du territoire, et ainsi de suite.

Pour parler plus spécifiquement du rapport avec les personnes racisées, le Québec n'ayant pas été une puissance coloniale mondiale comme la France, peut-on parler d'un rapport colonial avec les Afrodescendants ou les personnes issues du monde arabo-musulman, par exemple ?

P. N.-N. : D'abord, je suis d'avis que le racisme ne peut pas être compris à l'extérieur de la structuration coloniale euro-moderne du monde. Ensuite, s'il y a certes des différences entre le Québec et la France, il faut aussi souligner les continuités, dans la longue durée, des effets de la colonisation et du colonialisme. Même s'il y a eu des changements dans certains mécanismes ou encore certaines intentions spécifiques, il n'y a pas eu, à mon avis, de rupture proprement dite qui s'est opérée depuis la Nouvelle-France dans les rapports entre Euro-descendants et peuples autochtones d'une part, et entre Euro-descendants et populations noires et racisées – selon des modalités bien sûr différentes –, d'autre part. Autrement dit, les changements qu'on observe dans le temps n'ont rien d'une dislocation des logiques et structures coloniales, mais relèvent plutôt de la capacité de celles-ci à s'adapter. La question devient donc la suivante : comment les logiques coloniales se déploient-elles aujourd'hui au Québec, entre autres celles héritées de l'histoire coloniale et de l'impérialisme français ?

Si on accepte cette lecture de l'histoire et l'héritage français (qu'on n'a par ailleurs aucune difficulté à accepter pour des éléments culturels comme la langue ou la religion), on peut difficilement penser les politiques migratoires actuelles, les représentations médiatiques, les instruments de contrôle étatique, les activités économiques de type extractiviste, etc., en dehors des logiques coloniales, et ce, qu'elles se déploient à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières québécoises. C'est ainsi, selon moi, que l'on peut penser et mesurer les effets de différentes formes de colonialisme – de peuplement ou encore d'exploitation – dans leur continuité historique.

C. L. : Dans une perspective historique, le Québec était déjà une nation coloniale au XIX^e siècle et l'a été tout au long du XX^e. On pense le colonialisme surtout comme un phénomène étatique, comme le fait de puissances impériales qui envoient des troupes s'installer un peu partout dans le monde. Mais on peut aussi participer à l'entreprise coloniale par le biais du missionariat, ce qu'a fait le Québec que ce soit dans l'Ouest canadien ou à l'étranger.



Jocelyn Ann Campbell, *Climats et fractures C*, 2017, acrylique et collage, 76 x 152 cm

L'imaginaire missionnaire colonial était extrêmement fort. J'ai trouvé par exemple des pièces de théâtre qu'on faisait jouer au milieu du XX^e siècle à des enfants québécois, dans lesquelles on leur disait qu'on allait «laver les petits nègres par le baptême pour qu'ils deviennent blancs». On peut bien s'en détacher en disant que c'était le fait de la «méchante» Église qui nous a aussi dominés, comme si elle était extérieure à nous. Mais c'est une autre façon commode de se dédouaner.

P. N.-N. : Dans le cas de l'esclavage, la société québécoise et canadienne a un atout presque inégalable, c'est le fait d'avoir un contre-exemple juste à côté : celui des États-Unis ! Ce qui permet vraiment de se décharger de ce passé encombrant, car on a l'impression que la seule forme d'esclavage noir transatlantique qui ait existé est celle, terrible, qui s'est structurée

autour des plantations. Or, ce qui est particulier avec l'esclavage transatlantique, ce n'est pas exclusivement la servitude et la dimension économique, qui ont existé dans différents contextes historiques à travers les siècles, mais leur ampleur inégalée de même que la déshumanisation racialisée d'un groupe entier qu'elles mettent en œuvre. Donc, ce n'est pas parce qu'il n'y avait pas de plantations au Québec qu'il n'y a pas eu d'esclavage, de logique esclavagiste et de déshumanisation systémique et systématique des personnes noires. Car même si le nombre d'esclaves noirs était effectivement plus bas ici, entre le XVII^e et le XIX^e siècle – environ 4000 esclaves recensés dans l'histoire du Québec, dont près de 1500 étaient des Noirs et le reste des Autochtones –, ce qu'on oublie c'est qu'il y a eu des demandes répétées pour en avoir plus dans l'intention de les substituer aux esclaves autochtones, qui n'étaient pas considérés comme étant « esclavables » par « nature », contrairement aux Noirs. Si on ne les a pas obtenus, c'est parce que les compagnies de traite, à cause de contraintes économiques, ne voulaient pas venir jusqu'ici ! Et donc, c'est ce qui demeure agissant encore aujourd'hui dans notre société : les structures de déshumanisation.

Alors comment changer la façon dont les rapports sociaux coloniaux sont structurés ? Sur le plan des actions politiques à mener, quels sont les chantiers prioritaires ?

M. M.-D. : Avec *Idle No More*, l'affirmation des Premières Nations a été présentée comme étant beaucoup moins « menaçante » (je mets ici des gros guillemets !) par les grands médias que l'affirmation exprimée lors des mobilisations autour de la pièce *SLAV* de Robert Lepage, par exemple. Ces deux luttes ont alors été classées en vertu des préférences de la société dominante, très différentes dans les deux cas. Cela évoluera peut-être avec le temps, mais ça montre que le message d'affirmation de soi est très difficile à faire passer quand il ne flatte pas la société dans le sens du poil.

P. N.-N. : Je pense que la décolonisation, les luttes contre le racisme et celles liées aux questions de classe et de sexe ne peuvent se mener ni aboutir sans entraîner une perte de privilèges pour certains, ce qui implique presque nécessairement une forme de violence. Pas forcément une violence physique, évidemment, mais certainement matérielle : perdre quelque chose, un privilège, sera toujours perçu comme une attaque, une violence (et ce l'est), et je ne crois pas que les changements viendront sans la construction de rapports qui forcent cette perte de privilèges.

M. M.-D. : Il faut mettre les choses en contexte. On est quand même dans un pays qui nous permet d'avoir ce genre de conversation, sur des sujets parfois très désagréables, sans que les contrecoups de cette conversation ne se fassent sentir physiquement, par une répression violente. Ou en tout cas, pas autant qu'on peut le voir aux États-Unis par exemple. Mais il est vrai que ces droits, cette liberté de parole, sont des acquis récents et demeurent très fragiles.

Présentement, on cherche à obtenir notre égalité à l'usure, en convainquant le groupe dominant. Mais à partir du moment où, comme aux États-Unis, la réaction de la part de certains groupes privilégiés devient brutale, ce que certains voient comme une réponse violente à l'injustice vécue, moi je l'appellerais simplement de la résistance légitime. Il s'agit de protéger des acquis et de pouvoir continuer à avancer pour en faire bénéficier la société dans son ensemble et tendre vers plus d'égalité.

C. L. : Comme historiquement, la construction de l'identité nationale a beaucoup passé par l'école, il faut vraiment s'attarder au système scolaire. À cet égard, je suis extrêmement découragée par ce que je vois dans les manuels d'histoire de mes filles qui sont en 3^e année du primaire. On commence avec une anthropologie anhistorique des Premières Nations – on raconte comment elles vivaient, le type de maisons qu'elles habitaient, etc. –, puis on enchaîne avec l'arrivée des Français et c'est là qu'on entre dans l'histoire. Ça fait 150 ans qu'on enseigne aux enfants le récit national à peu près de cette façon. Le colonialisme a été quelque chose d'extrêmement violent et « révolutionnaire » ; si on veut décoloniser, il faut peut-être aussi être révolutionnaire en quelque sorte et abandonner complètement cette trame narrative.

On pourrait par exemple commencer par la situation contemporaine des différentes nations qui existent aujourd'hui, qui ont leur nom propre et qui vivent sur le territoire qu'on nomme le Québec. Ça permettrait aux enfants d'être beaucoup plus outillés pour comprendre ce qu'est l'histoire, en la reliant à leur existence contemporaine. Car l'histoire s'énonce toujours en écho au présent. Quand elle a été écrite au XIX^e siècle, elle s'inscrivait dans le présent de la construction nationale, et on s'appuyait alors sur le récit de l'âge d'or de la Nouvelle-France. Alors oui, une histoire décoloniale serait aussi tournée vers le présent, comme c'est toujours le cas.

M. M.-D. : Je voudrais terminer sur l'importance des solidarités entre nos groupes. Depuis leur situation respective en marge de la société dominante, les Premières Nations et les minorités dites racisées ont établi des contacts, ont commencé à comparer leurs histoires, à identifier des points communs. Cette situation, en faisant apparaître les rapports coloniaux généralisés, a eu pour effet de renforcer les discours colonialistes et le déni de l'histoire, notamment celle des solidarités entre les Premières Nations et les Noirs, qui ont une histoire bien plus longue et complexe dans ce pays qu'on ne veut l'admettre. Ces solidarités sont importantes, surtout dans un contexte où toute dissension au sein de nos groupes – dissensions après tout normales – est souvent instrumentalisée par certains groupes et médias de la société dominante pour faire taire les voix plus revendicatrices, dérangeantes, et nier au passage nos revendications. Car, il faut le dire, pour sortir de l'invisibilité dans laquelle on nous a maintenus, on ne nous a pas fait de cadeaux : il a fallu qu'on prenne notre place. ☺

Propos recueillis par Emiliano Arpin-Simonetti

LE GRAND BOUSCULEMENT ÉCOLOGIQUE

La crise écologique, en nous imposant le plus grand bouleversement qui soit, nécessite que nous remettions en question les fondements de nos sociétés et, notamment, le rôle qu'y joue l'entreprise.

Yves-Marie Abraham

L'auteur, sociologue, est professeur à HEC Montréal

Le constat est implacable : l'épuisement des « ressources naturelles » planétaires et la production de déchets inassimilables par les écosystèmes ont atteint de telles proportions que notre civilisation est semble-t-il menacée d'effondrement à brève échéance. L'éventualité d'un sixième épisode d'extinction massive d'espèces vivantes apparaît même de plus en plus probable. L'humanité pourrait alors faire partie des victimes : en effet, aucun animal de plus de 25 kg n'a survécu au précédent épisode du même genre, célèbre pour avoir emporté les dinosaures (non aviens). Mais cette fois, ne sont en cause ni des éruptions volcaniques de grande ampleur, ni la chute intempestive d'un gros astéroïde.

Ce désastre est la conséquence d'une très forte croissance de la quantité de biens et de services produits par une population humaine elle-même en expansion. Des études estiment que le produit mondial brut (somme des PIB) en 1700 se situait autour de 100 milliards de dollars (d'aujourd'hui) pour une population de 600 millions de personnes, contre 80 000 milliards de dollars, pour une population de 7,5 milliards, en 2017. Cet impressionnant « décollage » s'est d'abord produit en Europe occidentale, puis en Amérique du Nord. Ces indices incitent à penser que notre civilisation, qualifiée par certains de « thermo-industrielle », porte une très large part de responsabilité dans la catastrophe en cours. Si l'on accorde quelque valeur à la vie, il apparaît donc urgent d'opérer une rupture avec ce modèle.

Malheureusement, ce n'est pas du tout ce que nous proposons les discours dominants au sujet du péril écologique. Ces discours ont pour noms « développement durable », « économie circulaire », « économie symbiotique » ou, tout récemment, « *Green New Deal* ». Aucun d'eux ne remet en question la nécessité de soutenir la croissance économique. Tous nous assurent qu'il est possible, simplement à l'aide d'innovations techniques et d'incitatifs économiques, d'orienter cette croissance de sorte qu'elle cesse de se traduire par une aggravation de la situation sur le plan écologique. Bref, il s'agit d'ajuster à la marge le mode de fonctionnement de nos sociétés, mais certainement pas d'en remettre en question les fondements.

La seule efficacité de ces discours a été de faire taire pendant un temps les critiques les plus radicales de nos « sociétés de croissance ». Mais à mesure que les signes de dépassement des limites biophysiques planétaires deviennent plus manifestes, ces « belles » promesses parviennent de moins en moins à convaincre les populations auxquelles elles s'adressent. L'inquiétude qui grandit actuellement tend à se traduire par quantité de revendications, qui sont encore autant de manières de

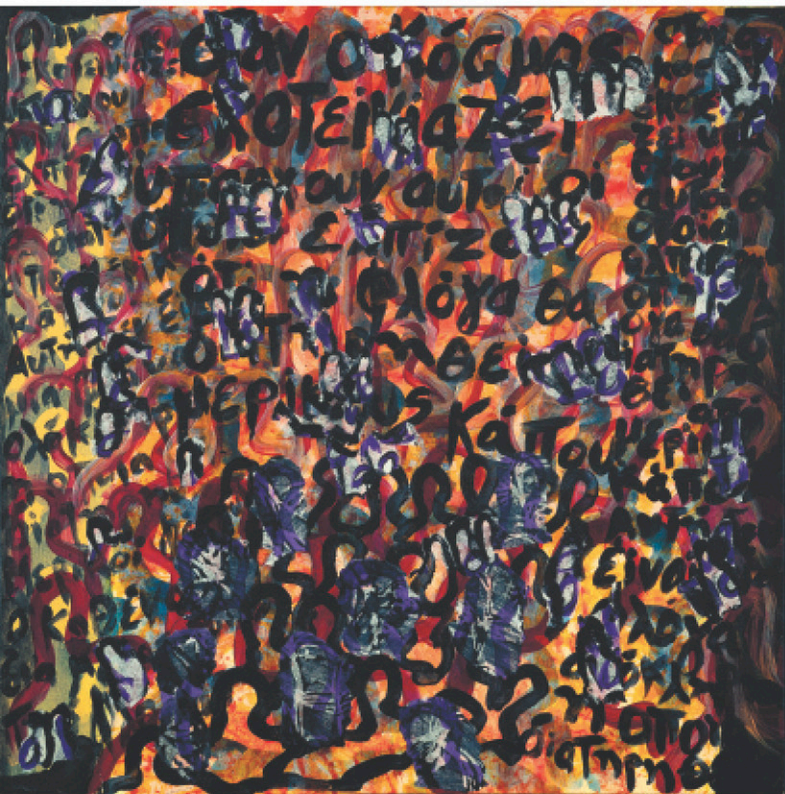
ne pas mettre en cause notre civilisation. C'est le cas en particulier de ces appels de plus en plus pressants à une intervention autoritaire des États pour nous replacer dans le « droit chemin écologique » ou pour exercer un contrôle démographique sur les populations dont le taux de natalité est le plus élevé.

L'entreprise, point aveugle de la critique de l'Occident

Pour espérer se sortir de ce piège, il faut en comprendre le mécanisme. Nombre de recherches en sciences sociales et en philosophie suggèrent que l'origine de la crise écologique s'inscrit dans un certain rapport au monde qui s'est institué en Occident à partir de la fin du Moyen-Âge. Sont ainsi mis en cause des phénomènes tels que l'individualisme, le naturalisme, le rationalisme, l'universalisme, le capitalisme, le colonialisme, etc. Ces thèses sont intellectuellement convaincantes et contribuent certainement à « provincialiser l'Europe », comme l'a opportunément réclamé Dipesh Chakrabarty, c'est-à-dire à situer son essor dans une histoire mondiale plus complexe et non comme le fruit de quelque « destinée manifeste ». Cependant, elles tendent à laisser dans l'ombre une organisation humaine très particulière, dont les formes primitives ont émergé à l'abri des remparts de grandes cités médiévales européennes : l'entreprise.

Créée à l'origine par des marchands, cette organisation a pour raison d'être d'accumuler de l'argent en produisant et en vendant des marchandises. Elle a acquis au cours des derniers siècles une place centrale dans nos sociétés, à la faveur entre autres du fameux mouvement des *enclosures*, de la colonisation européenne, des « révolutions bourgeoises » des XVII^e et XVIII^e siècles ou, plus récemment, de la « mondialisation » néolibérale et de « la chute du mur ». Désormais, l'entreprise est implantée partout sur la planète – fait unique dans l'histoire de l'humanité – et elle tisse étroitement la trame de nos vies quotidiennes. Une part sans cesse croissante de l'humanité est ainsi contrainte d'assurer sa subsistance en consommant des marchandises achetées à des entreprises avec de l'argent gagné dans des entreprises, en produisant d'autres marchandises, et ainsi de suite. Quant aux États, ils se financent en percevant une partie de l'argent généré par ce vaste chantier planétaire de fabrication et de vente de marchandises. C'est pourquoi le sociologue Andreu Solé propose de nommer notre civilisation l'« Entreprise-monde » et soutient qu'elle est le fruit d'un processus d'« entreprisation du monde » encore à l'œuvre¹.

Le problème, du point de vue écologique, est que l'on ne peut produire toujours plus de marchandises sans dégrader toujours plus de matière et d'énergie et sans générer toujours plus de déchets. L'histoire des derniers siècles le prouve à l'envi et les techniques dont nous disposons actuellement ne nous per-



Jocelyn Ann Campbell, *Quand le monde s'obscurcit*, fresque-5, 2018, acrylique et collage, 61 x 61 cm

mettent pas d'espérer qu'il en soit autrement dans un avenir proche. L'entreprise est donc dans son principe une « machine » à détruire ce que nous appelons la nature. Cependant, son emprise est telle, y compris sur nos esprits, que nous continuons à parier sur cette organisation pour tenter de résoudre ses effets pervers. Au consommateur, on suggère d'acheter mieux, mais d'acheter toujours. Au producteur, on réclame de rendre son activité plus responsable, plus verte, plus équitable, mais pas de produire moins. Ce faisant, l'entreprise conforte sa domination sur notre monde et la destruction de la vie se poursuit de plus belle, en Occident comme ailleurs.

Abolir l'entreprise, bâtir des communs

Si l'on tient vraiment à défendre la vie sur Terre, la seule attitude responsable que l'on puisse adopter est de lutter contre l'entreprise, non pas pour la rendre moins néfaste, mais pour l'abolir. Dans cette perspective, il est urgent de renouer avec une critique radicale de cette organisation, en s'opposant notamment à la possibilité d'accumuler de l'argent sans limite, ce qui implique de restreindre la propriété privée, bien qu'elle soit considérée comme l'un des droits humains les plus fondamentaux.

Au moins trois autres conditions de possibilité de l'entreprise doivent être remises en question, soit le fait de pouvoir traiter comme des marchandises le travail, la terre et la monnaie. Ainsi que l'a montré l'économiste Karl Polanyi, le bon fonctionnement de l'entreprise requiert que celle-ci puisse acheter aussi librement que possible ces trois « facteurs de production », comme disent les économistes². Or, cela suppose en quelque sorte de faire comme si le travail humain était séparable de la personne qui le déploie, comme si la terre (la nature)

n'était pas avant tout notre milieu de vie et comme si la monnaie ne constituait pas d'abord un moyen d'échange essentiel entre les humains. Pour Polanyi, une telle opération était à ce point « contre nature » qu'elle ne pouvait que susciter une violente réaction de rejet de la part des sociétés auxquelles on tenterait de l'imposer. C'est ainsi qu'il interprétait la montée du fascisme et du national-socialisme en Europe au cours des années 1930.

La suite de l'histoire a montré que l'« Entreprise-monde » a survécu à ces crises, moyennant quelques aménagements dans la manière de « marchandiser » le travail (compromis fordien) et la monnaie (régulation du marché financier). Pire, l'« entreprisation » du monde n'a cessé de progresser depuis la Deuxième Guerre mondiale, sous couvert notamment des programmes « d'aide au développement » lancés par les États occidentaux, puis à la faveur des politiques de dérégulation et de mondialisation de l'économie. Et, bien que le travail et la monnaie soient plus que jamais traités comme de pures marchandises aujourd'hui, nos sociétés n'explorent pas. Pas encore du moins. Toutefois, comme on l'a souligné au départ, la crise pourrait cette fois être provoquée par la marchandisation de la nature, et finalement donner raison à Polanyi.

Dans l'espoir d'atténuer la violence du choc qui vient, il faut lutter contre la poursuite de cette marchandisation. La nature doit cesser d'être soumise au droit d'*abusus* (disposer d'une chose), cette troisième composante qui caractérise le droit de propriété occidental, avec l'*usus* (usage) et le *fructus* (jouissance). La solution n'est pas de la soumettre à l'*imperium* étatique, qui n'est pas moins destructeur comme en ont fait la démonstration, entre autres, les expériences socialistes du siècle dernier. Elle se situe du côté de l'instauration de communs, ces formes d'utilisation collective de nos moyens d'existence visant l'autoproduction, régulée démocratiquement, dans un souci de justice et de durabilité, comme il en émerge de plus en plus actuellement – et qui ont continué d'exister dans bien des cultures du monde en dépit de la colonisation européenne³. Sur ce terrain, les luttes paysannes et celles des populations autochtones pour la défense de leurs territoires ancestraux – cet « écologisme des pauvres », comme dit l'économiste Joan Martinez-Alier⁴ – peuvent nous aider à concevoir et à opérer un véritable « décentrement » par rapport à l'Entreprise-monde. ☺

1. Voir A. Solé, « L'entreprisation du monde », dans J. Chaize et F. Torres (dir.), *Repenser l'entreprise*, Paris, Le Cherche-midi, 2008.

2. K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

3. Voir « La redécouverte du partage des communs en Afrique. Entretien avec Étienne Le Roy », *Relations*, n° 785, août 2016.

4. J. Martinez-Alier, *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris, Les Petits matins, 2014.

POUR PROLONGER LA RÉFLEXION

Consultez nos suggestions de lectures, de films, de vidéos et de sites Web en lien avec le dossier au www.revuerelations.qc.ca

Notre numéro de juillet-août sera en kiosques et en librairies le 12 juillet. Pensez à réserver votre exemplaire! Il comprendra notamment un dossier sur

LA MARCHÉ

Promenades, flâneries, randonnées, pèlerinages, manifestations de rue, pour ne nommer que ces quelques formes et expressions courantes de la marche, occupent une place centrale dans l'existence humaine. On pourrait aller jusqu'à dire que la marche est, en quelque sorte, une métaphore de la condition humaine et que l'*Homo sapiens* est un *Homo caminans*. Dans ce dossier, nous explorerons plusieurs de ses facettes : son rôle dans les liens sociaux et la création artistique, sa présence dans la littérature et l'action politique, son importance dans l'expérience religieuse et chez les peuples autochtones, sa signification pour les multitudes de migrants et de réfugiés jetés sur les routes, etc.

Recevez notre infolettre par courriel, peu avant chaque parution. Inscrivez-vous à notre liste d'envoi sur la page d'accueil de notre site Web : <www.revuerelements.qc.ca>.



Yayo, 2019

AUSSI DANS CE NUMÉRO :

- un débat sur l'interdiction d'Airbnb ;
- une analyse de la situation politique en Algérie ;
- un regard sur la violence structurelle ;
- le dernier Carnet de Marc Chabot, la dernière chronique poétique d'Olivia Tapiero et la chronique Questions de sens signée pour la dernière fois par Anne Fortin ;
- les œuvres de notre artiste invité, Yayo.

ÉLARGIR
L'HORIZON DES
POSSIBLES

fneeq 
Fédération nationale
des enseignantes et
des enseignants
du Québec

fneeq.qc.ca  



NICARAGUA: DES ÉVÊQUES SOLIDAIRES DU PEUPLE

Qualifier les récentes révoltes populaires et leur soutien par des évêques de tentatives de coup d'État de la droite, comme le fait le régime Ortega, ne tient pas la route.

Ovide Bastien

L'auteur, co-fondateur des Études Nord-Sud du Collège Dawson, programme qui comporte un stage annuel au Nicaragua, a publié à compte d'auteur *Racines de la crise. Nicaragua 2018*

La répression brutale du soulèvement populaire d'avril 2018 au Nicaragua par la police et les paramilitaires pro-Ortega a rapidement été condamnée sur le plan international. Elle a fait 325 morts, 2000 blessés, 600 prisonniers politiques et 70000 réfugiés¹. Cependant, une partie de la gauche soutient le récit du président Ortega, qui ne voit dans cet évènement qu'une tentative de déstabilisation, voire de coup d'État fomenté par la droite en Amérique latine – à l'image de ce qui s'est passé au Honduras, au Brésil, au Venezuela...

C'est le cas de l'ex-rédacteur en chef du *Monde diplomatique* Maurice Lemoine², qui défend farouchement le régime de Daniel Ortega et s'oppose à l'interprétation de «l'immense majorité de la noble caste médiatique» qui ne rapporterait, à ses yeux, que ce qui reflète ses «dogmes» et ses «choix». Comme Ortega, il accuse notamment les évêques nicaraguayens d'appuyer cette tentative de coup de force.

Or, si Lemoine avait pris la peine de s'informer davantage sur la situation concrète au Nicaragua, au lieu de tout voir à travers le prisme de la montée de la droite en Amérique latine appuyée et instrumentalisée par les États-Unis, il se serait rendu compte non seulement que la révolte populaire ne peut être assimilée à une tentative de déstabilisation orchestrée par la droite et les États-Unis, mais aussi que les leaders de l'Église catholique au Nicaragua ont soutenu courageusement les revendications populaires. Quelques faits permettront d'avoir une idée claire du régime Ortega.

La situation au Nicaragua

Il y a d'abord la douloureuse défaite électorale du Front sandiniste de libération nationale (FSLN), en 1990, qui a mis un terme à 11 ans de pouvoir ininterrompu et à son projet révolutionnaire amorcé avec le renversement de la dictature de Somoza en 1979. Ce fut l'occasion d'une profonde réflexion au sein du parti sur son orientation future. La plupart de ses leaders historiques sont d'avis que le FSLN, qui a toujours fonctionné de manière autoritaire – ce qui pouvait se justifier dans le contexte d'une révolution armée et de la guerre des Contras –, doit se démocratiser. Daniel Ortega, président du parti, s'y objectant, la plupart des leaders historiques du FSLN,

dont Sergio Ramírez et Ernesto Cardenal, quittent alors le parti et fondent le Mouvement rénovateur sandiniste, parti présentement dirigé par Dora María Téllez. Sous Ortega, le FSLN non seulement se vide peu à peu de son caractère progressiste et révolutionnaire, mais il se transforme en simple outil d'une dynastie familiale, comme l'avait été la dictature de Somoza. Le couple que forme Ortega avec Rosario Murillo, son épouse et la vice-présidente du pays, contrôle présentement la Cour suprême, le Conseil électoral suprême, l'armée et la police. Mobilisant parfois des paramilitaires, il réprime ceux qui s'opposent au gouvernement. Plus d'une centaine de manifestations paysannes contre le projet d'un canal interocéanique, qui devait être financé par des sociétés chinoises, ont par exemple été systématiquement réprimées.

Sous Ortega, le FSLN non seulement se vide peu à peu de son caractère progressiste et révolutionnaire, mais il se transforme en simple outil d'une dynastie familiale.

Par ailleurs, humilié par l'accusation publique faite par sa belle-fille Zoilamérica en 1998 – dont il aurait abusé sexuellement dès l'âge de 11 ans durant la révolution –, Ortega a concocté un pacte avec l'ex-président de droite, Arnoldo Alemán, accusé d'avoir empoché une partie substantielle de l'aide internationale après les ravages causés par l'ouragan Mitch. Ce pacte, signé en 1999, leur assure un siège à l'Assemblée nationale pour les deux prochains mandats et leur confère l'immunité parlementaire; Alemán échappe ainsi à 20 ans de prison et Ortega aux poursuites judiciaires de Zoilamérica. De plus, en faisant passer le seuil nécessaire pour remporter les élections au premier tour de 45% à 35% des suffrages, le pacte facilite l'élection du FSLN en 2006, élu avec 37% des voix.

Notons que quelques semaines avant les élections, Ortega avait conclu un second pacte, purement électoraliste cette fois, avec l'Église catholique nicaraguayenne. Observant que la campagne de l'Église contre l'avortement attirait 200000 manifestants à Managua – alors que la manifestation en faveur n'en avait attiré que quelques centaines –, il appuie un projet de loi interdisant tout avortement, même thérapeutique, alors que celui-ci était permis depuis 130 ans, prévoyant une peine de



6 à 30 ans de prison pour toute femme qui interrompt sa grossesse et tout médecin qui y collabore.

Enfin, le régime Ortega a reçu, pendant plusieurs années, environ 500 millions de dollars US par année du Venezuela. Cependant, cette aide massive, versée sous forme de pétrole vendu à bas prix, n'a pas été administrée par le gouvernement. Privatisée et exclue de la comptabilité nationale, elle allait directement au FSLN. S'il est vrai que 40% de cette aide a permis de financer des programmes sociaux louables – ce qui a fortifié le soutien politique au FSLN, surtout en milieu rural –, l'autre 60%, par contre, a directement enrichi le couple Ortega, qui est devenu en quelques années, avec ses nombreux enfants et leurs conjoints, propriétaire de grandes entreprises, incluant la plupart des médias du Nicaragua.

L'Église dans la mire du gouvernement

Pour démontrer le caractère putschiste des évêques, Maurice Lemoine se réfère dans son article à l'enregistrement audio³ d'une conversation privée qu'a eue l'évêque auxiliaire de l'archidiocèse de Managua, M^{gr} Silvio Báez, avec des dirigeants paysans. L'enregistrement a été rendu public le 23 octobre 2018 par la communauté chrétienne Saint-Paul apôtre de Managua, connue pour être proche du régime. Mais Lemoine ne dit rien du fait qu'il a été manipulé, comme l'affirme M^{gr} Báez, et qu'à la suite de sa publication, celui-ci a reçu de nombreuses menaces, même de mort, et que des paramilitaires se promenaient en moto autour de sa maison la nuit. Il ne mentionne pas non plus, évidemment, que Daniel Ortega est connu pour utiliser systématiquement, et ce, depuis longtemps, des campagnes de salissage ressemblant à celle-ci pour écraser ses opposants et toute personne qui dénonce ses travers. Lorsque, par exemple, Sofia Montenegro, une féministe de renom au Nicaragua, dénonce l'impunité d'Ortega dans l'affaire Zoilamérica, il l'accuse d'être une agente de la CIA. Lorsque Carlos Chamorro dénonce, dans son émission de télévision «*Esta Semana*», une affaire de corruption impliquant Ortega, il l'accuse, sur la télévision d'État, de trafic de drogue.

Ainsi, dès le lendemain de la publication de l'extrait audio «compromettant», le Canal 4, propriété de la famille Ortega, a fait un reportage de 17 minutes ayant pour titre «Silvio Báez

et ses conspirations putschistes et criminelles contre le peuple du Nicaragua». Il débute ainsi : «Silvio Báez a confirmé sa participation active aux activités terroristes et au coup d'État contre le peuple du Nicaragua.»

Accusé d'être un meurtrier responsable de centaines de morts et de milliers de blessés, à la suite de la répression d'avril 2018, il n'est pas étonnant qu'Ortega, fidèle à sa vieille habitude, trouve un bouc émissaire et attaque l'Église. Celle-ci a en effet le malheur de s'être montrée solidaire des revendications des centaines de milliers de manifestants et se voit ainsi accusée de porter la responsabilité de cette «tentative sanglante de coup d'État». Ortega vise en particulier celui qu'il reconnaît comme un leader dans cette solidarité, M^{gr} Báez.

La solidarité de M^{gr} Báez avec le peuple nicaraguayen n'est pas récente. Il avait déjà joué un rôle de leadership dans la dénonciation de la répression des retraités qui avaient organisé d'importantes manifestations, en 2013, pour réclamer une retraite minimalement décente. Ils ont subi une répression brutale de la part de la Jeunesse sandiniste 19 juillet, et ce, en présence d'une police complice : «À l'aube du 22 juin 2013, à 4 heures du matin, le camp des manifestants est attaqué par environ 300 jeunes hommes liés à la Jeunesse sandiniste 19 juillet, cagoulés et portant des armes à feu. En présence d'au moins 30 membres de la police nationale qui surveillent le bâtiment de l'INSS [Institut nicaraguayen de sécurité sociale], ces jeunes hommes, arrivés sur les lieux dans quatre camions du maire de Managua, répandent de l'essence sur le camp, menacent de mort et de viol, dévêtent et agressent, avec des bâtons, des marteaux, des machettes et des armes à feu, plus de 50 jeunes et 35 personnes âgées⁴.» Aussitôt, l'évêque auxiliaire de Managua avait qualifié la répression gouvernementale de «terrorisme d'État».

M^{gr} Báez a assumé un leadership encore plus marquant en avril 2018, «d'abord, pour encourager ses compatriotes à parler librement», comme l'écrit le journaliste José Manuel Vidal dans le webzine *Religión digital*. «Ensuite, pour leur demander de ne pas entrer dans la dynamique perverse de la violence et de la mort propre au régime Ortega, même après l'effusion de sang de jeunes étudiants innocents, dont le seul crime était d'exiger démocratie et liberté⁵.» Mais il est loin d'être le seul

25-26 MAI 2019
LE COLLECTIF LA GRANDE TRANSITION PRÉSENTE
ORGANISER
LA RÉSISTANCE
INSCRIPTION SUR LAGRANDETRANSITION.NET



Le cardinal Leopoldo Brenes et M^{sr} Silvio Báez mobilisés pour faire libérer des personnes assiégées par des forces progouvernementales à l'intérieur de la basilique San Sebastian à Diriamba, le 9 juillet 2018.
Photo : PC/Jorge Torres

évêque à s'être solidarisé avec le peuple. Lors du Dialogue national entre les manifestants et le gouvernement qui a débuté le mois suivant, en mai 2018, l'évêque d'Estelí, M^{sr} Abelardo Mata, est intervenu au nom de la Conférence des évêques du Nicaragua avec beaucoup d'émotion : « Monsieur le Président, [...] et c'est avec douleur que je le dis, une révolution sans armes a commencé. Ici, il n'y a pas une armée contre une autre armée. C'est une population qui exprime toutes ses doléances à votre égard et que nous, évêques, avons recueillies depuis de nombreuses années et que nous avons eu l'occasion de vous présenter le 21 mai 2014. Si vous voulez démanteler la révolution, ce n'est pas par la force de balles en caoutchouc et en plomb, ni par les forces paramilitaires, que vous devez le faire. C'est en écoutant la population et les jeunes. Il s'agit d'une demande, d'une exigence⁶. »

Que disait ce document des évêques daté du 21 mai 2014 et intitulé *En busqueda de nuevos horizontes para una Nicaragua mejor*, auquel fait référence M^{sr} Mata ? Les évêques y critiquent le fait que la police nationale demeure souvent les bras croisés pendant que des paramilitaires pro-Ortega attaquent violemment des manifestants pacifiques. Ils y déplorent aussi le « traitement inhumain cruel et dégradant » auquel les prisonniers – des citoyens nationaux et étrangers – sont soumis, notamment dans les prisons d'El Chipote, demandant leur fermeture. Ils y reprochent au gouvernement sa politique d'emploi, qui favorise uniquement ses sympathisants et qui force parfois les employés de l'État, qu'ils soient sandinistes ou pas, à verser une partie de leur salaire au FSLN et à participer aux activités partisans du FSLN, au risque de perdre leur emploi s'ils ne le font pas. Les évêques y font aussi état des nombreuses plaintes qu'ils reçoivent régulièrement des populations autochtones vivant près des réserves naturelles comme Indio Maíz, qui sont livrées à l'exploitation d'entreprises ou de particuliers proches du gouvernement, et cela de façon prédatrice

et au mépris total des lois environnementales, avec « la protection des autorités municipales et nationales corrompues ». Sont aussi dénoncés la concentration croissante du pouvoir, la soumission de tous les pouvoirs de l'État à la volonté de l'exécutif, la confusion entre le parti et l'État, la fraude électorale et le trafic d'influence. C'est sans parler de « la monopolisation croissante des médias » entre les mains de la famille Ortega et de l'usage des valeurs et des signes religieux dans les discours gouvernementaux dans lesquels on « identifie le parti au pouvoir au Dieu providence » et présente « un parti politique et son idéologie comme s'il s'agissait du "culte de Dieu" ». Sur ce point, il faut souligner le rôle de la vice-présidente Rosario Murillo. Dans ses discours quotidiens à la nation diffusés à la télévision, elle fait preuve d'un fanatisme religieux où l'amour chrétien pour le prochain fait bon ménage avec le dénigrement systématique des manifestants, dépeints comme des putschistes, des terroristes et des forces du mal.

C'est donc la solidarité des évêques avec le peuple qui explique la hargne d'Ortega à leur égard et qui leur confère une très grande crédibilité dans la population, contrairement au gouvernement dont la crédibilité, comme l'économie, chute de jour en jour. ☺

1. Roselyne Gagnon, « Nicaragua: une révolte annoncée », *Relations*, n° 798, octobre 2018.
2. M. Lemoine, « Quand on veut noyer l'ALBA, on l'accuse d'avoir la rage », *Mémoire des luttes*, 18 janvier 2019 [en ligne].
3. Voir « *Audio conspirativo del obispo Silvio Báez, presentado esta mañana por la Comunidad Cristiana* » sur YouTube.
4. Luciana Chamorro, Emilia Yang, « #OcupaInss, un precedente de Terrorismo de Estado », *Confidencial*, 22 juin 2018 [en ligne].
5. J. M. Vidal, « Silvio Báez, el obispo que hizo frente al "comandante" Ortega », *Religión Digital*, 5 mai 2018.
6. « *Así habló en el diálogo Juan Abelardo Mata, obispo de Estelí* », en ligne sur YouTube.



LES VISAGES DE L'INÉGALITÉ DANS PARC-EXTENSION

Le manque d'accès à un logement décent et le faible taux de persévérance scolaire sont révélateurs de quelques-unes des inégalités à combattre dans ce quartier montréalais, l'un des plus diversifiés et densément peuplés au Québec.

Ariane Beck, Emanuel Guay et Lily Paulson

Les auteurs sont respectivement instructrice en anglais langue seconde, doctorant en sociologie à l'Université du Québec à Montréal et étudiante au baccalauréat en sociologie à l'Université McGill

La question des inégalités sociales et économiques a souvent été mise sous les projecteurs et dénoncée au Québec au cours des dernières années – on peut penser à la grève étudiante du printemps 2012 ou encore aux campagnes étudiantes et syndicales contre l'austérité, en 2015. Pour comprendre plus en finesse les inégalités aujourd'hui, il importe de se situer à une échelle locale, car la pauvreté et l'exclusion sociale tendent effectivement à se concentrer dans des régions et des quartiers spécifiques. Le cas de Parc-Extension, un quartier situé au nord-ouest de Montréal, est emblématique de certaines inégalités qui méritent d'être combattues et discutées plus régulièrement dans l'espace public.

Une population appauvrie

Situé dans l'arrondissement Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, bordé à l'est par l'avenue Casgrain et à l'ouest par le boulevard l'Acadie, Parc-Extension est l'un des quartiers les plus diversifiés et les plus densément peuplés de Montréal. Plus d'une centaine de communautés ethniques différentes s'y côtoient et on y compte 21 125 habitants au kilomètre carré, comparativement à une moyenne de 4662 habitants au kilomètre carré dans l'ensemble de Montréal en 2016. «Parc-Ex» est également l'un des quartiers les plus pauvres au Canada : en 2016, 43,5% des résidents étaient considérés comme à faible revenu, 79,2% des ménages étaient locataires et le taux de chômage frôlait 15%. Cette situation s'explique entre autres par l'importante concentration de personnes dont les revenus annuels de travail ne leur permettent pas de dépasser le seuil de faible revenu, qui composaient 30,7% de la population active du quartier en 2012.

Il faut toutefois noter que la population active sur le marché du travail ne correspond jamais à la totalité de la population dans un quartier donné. Une analyse plus fine des inégalités doit prendre en compte d'autres dimensions telles que les difficultés d'accès à un logement décent et les taux de décrochage scolaire, deux réalités auxquelles une part importante des résidents de Parc-Extension est confrontée.

Difficultés d'accès à un logement décent

Entre 2001 et 2014, le prix moyen des loyers mensuels à Montréal a augmenté de 31% pour les logements avec deux chambres à coucher et de 38% pour les logements avec trois chambres et plus – une tendance qui s'est maintenue depuis. La proportion de ménages consacrant 30% ou plus de leurs revenus au logement dans Parc-Extension s'élevait pour sa part à 39,7% en 2016. De plus, près du tiers des ménages montréalais ont fait face à au moins un problème de salubrité dans leur logement en 2015 (plomberie défectueuse, moisissures apparentes, infiltrations d'eau), les locataires étant proportionnellement plus concernés que les propriétaires. Parc-Extension figure parmi les quartiers les plus touchés par ce problème directement lié au prix élevé des loyers, une réalité qui, depuis les années 2000 à Montréal, oblige de nombreux ménages à demeurer dans des logements détériorés ou insalubres. De plus, les ménages qui consacrent une trop grande part de leurs revenus au logement peinent souvent à couvrir leurs autres besoins, notamment en nourriture et en médicaments, ce qui contribue en retour à la détérioration de leur santé.





De nombreux obstacles peuvent empêcher les locataires d'exercer pleinement leurs droits, notamment pour contester des augmentations de loyer ou pour exiger la salubrité des logements. Lors d'une consultation publique organisée dans Parc-Extension par le collectif Montréal Populaire en mars 2018, des résidents issus de l'immigration récente, très nombreux dans le quartier, ont souligné que leur famille se heurtait régulièrement à un déséquilibre de pouvoir face à leur propriétaire, ce déséquilibre étant lié à la crainte d'être expulsés, à un réseau social limité et à une connaissance minimale des lois et procédures du Québec relatives au logement. Les immigrants récents peuvent aussi avoir des difficultés en raison de la barrière de la langue, d'une situation d'emploi instable et de leur statut d'immigration. Dans un quartier comme Parc-Extension, où la grande majorité de la population est locataire et 60,5% des résidents sont issus de l'immigration, ces obstacles contribuent à maintenir un grand nombre de personnes dans la pauvreté et à dégrader leurs conditions de vie. Dans ce contexte, le travail de sensibilisation sur les droits des locataires et sur les manières de s'organiser pour revendiquer une amélioration des conditions de logement constitue une activité politique importante. Il importe également que l'information sur les services destinés aux locataires sans statut légal au Canada, ou encore à ceux ayant un casier judiciaire ou un mauvais crédit, circule plus largement.

L'enjeu du décrochage scolaire

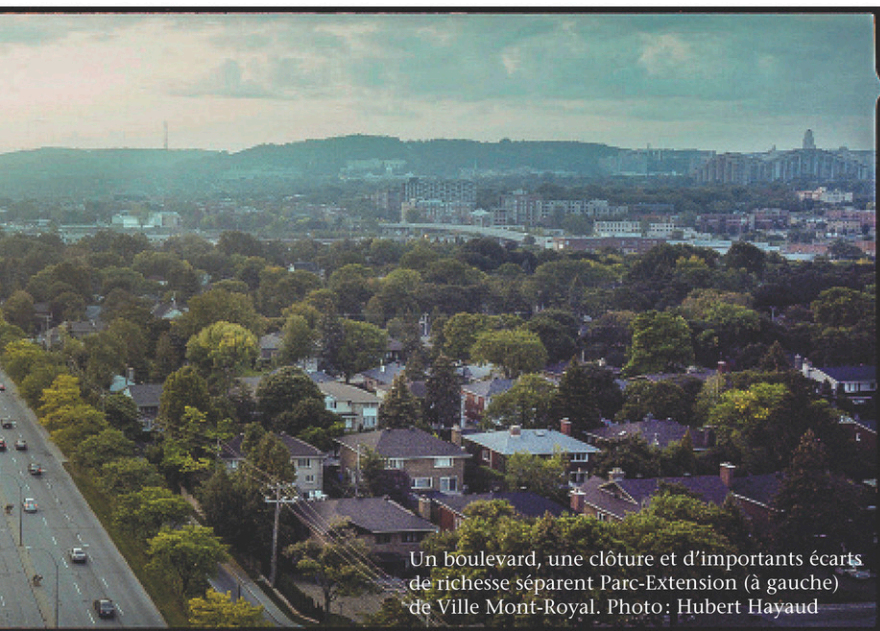
De nombreuses recherches ont montré les liens entre pauvreté et faibles niveaux de réussite scolaire. Ainsi, il n'est pas étonnant que le taux d'abandon des élèves du secondaire, sans diplôme ni qualification, s'élève à 49,2% dans Parc-Extension, ce qui suppose qu'un élève sur deux n'obtient pas son diplôme d'études secondaires dans les délais habituels. Lors de la consultation organisée par Montréal Populaire, des résidents du quartier ont mentionné plusieurs facteurs qui limitent l'enga-

gement scolaire des jeunes : de mauvaises conditions de logement qui empêchent les élèves de compléter leurs études sans stress ; la conscience des contraintes financières familiales qui les incitent à entrer rapidement sur le marché du travail plutôt que de compléter leurs études ; la pression parentale pour s'inscrire à des programmes techniques malgré les préférences et les intérêts personnels, ainsi que les difficultés linguistiques.

Les inégalités dans la persévérance scolaire chez les jeunes sont un phénomène collectif et multidimensionnel : la pauvreté et la précarité, l'appartenance ethnoculturelle et le statut d'immigration, l'influence du voisinage et la situation familiale, tout cela entre en jeu. Il y a cependant un risque que les jeunes interprètent ce phénomène comme un problème individuel, ce qui contribue à un sentiment d'échec personnel et à une faible estime de soi. Les organisations et les mouvements intéressés par ces enjeux doivent ainsi mettre en lumière la nature structurelle et collective des difficultés scolaires vécues par les jeunes de Parc-Extension. Les résidents du quartier ont notamment proposé la tenue de séances d'information et d'ateliers sur la confiance en soi, l'éducation civique et les possibilités d'emploi sur le marché du travail dont ils pourraient bénéficier. Ils et elles ont également souligné l'importance d'un soutien et d'une prise en charge des besoins de base à l'école, tels que des repas réguliers à prix abordable ainsi qu'une collaboration étroite entre les parents, les enseignants et les groupes voués à la persévérance scolaire.

Pousser la recherche

Plusieurs formes d'inégalité ont bénéficié d'une attention académique et médiatique soutenue au cours de la dernière décennie, entre autres grâce au travail de terrain mené par des organisations politiques et des mouvements sociaux. Ainsi a-t-on pu observer une augmentation des inégalités économiques causée par les politiques d'austérité – compressions dans l'aide sociale, dans les services publics, etc. – et des inégalités ethnoculturelles face au système de justice pénale. Si des études récentes indiquent que ces deux réalités sont bien présentes au Québec¹, on peut espérer que d'autres travaux nous aideront à mieux cerner les multiples contours des inégalités sociales dans la province. La recherche et l'action communautaires ont un rôle important à jouer à cet égard, notamment pour les inégalités touchant le droit au logement et la persévérance scolaire. C'est en tenant compte, tant dans nos analyses que dans nos actions, des nombreux visages de l'inégalité que nous saurons affronter cette dernière efficacement, dans Parc-Extension et ailleurs. 🌀



Un boulevard, une clôture et d'importants écarts de richesse séparent Parc-Extension (à gauche) de Ville Mont-Royal. Photo: Hubert Hayaud

1. Voir Eve-Lyne Couturier et Simon Tremblay-Pepin, « Les mesures d'austérité et les femmes: analyse des documents budgétaires depuis novembre 2008 », IRIS, février 2015, et Rafik Bentabbel et Emanuel Guay, « Le système de justice contre les personnes racisées », *Relations*, n° 793, décembre 2017.



UN MONDE VIVANT

UNE LECTURE DE *LAUDATO SI'* DEPUIS LA CLAMEUR DE LA TERRE

Publiée en mai 2015, l'encyclique du pape François sur l'écologie demeure une référence incontournable pour lutter contre le processus de destruction de la Terre et du vivant mené au nom du progrès et de la croissance, et dont les pauvres sont les premières victimes.

Déborah Danowski¹

L'auteure est professeure de philosophie à la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) au Brésil

La situation écologique actuelle est si grave pour les humains ainsi que pour presque tous les autres vivants qui habitent cette Terre² que nous ne pouvons nous permettre de ne pas écouter avec beaucoup d'attention ce que nous dit l'encyclique *Laudato Si'* du pape François, même si nous ne faisons pas partie du lectorat habituel des encycliques papales. Car ce document, produit par une institution si conservatrice à bien des égards, est politiquement beaucoup plus avancé que les propositions provenant des courants dominants, y compris de la gauche, toujours attachés au diktat de la croissance économique et de l'exploitation des ressources matérielles comme solution à la crise.

Je voudrais proposer ici une lecture de *Laudato Si'* comme un appel à un profond changement des pratiques et des modes de vie qui prédominent aujourd'hui.

Un des grands mérites de cette encyclique est d'abord qu'elle lie étroitement les causes de la dégradation de l'environnement, le souci de la Terre et l'oppression, l'exclusion, l'inégalité et la pauvreté résultant du processus de mondialisation capitaliste actuel : « Ces situations provoquent les gémissements de sœur Terre, qui se joignent au gémissement des abandonnés du monde, dans une clameur exigeant de nous une autre direction » (§53). Le sociologue Bruno Latour souligne l'importance de ce passage : « le lien de l'écologie avec l'injustice » et « la reconnaissance de la puissance d'agir et de pâtir de la Terre même » sont deux innovations majeures « associées à l'étrange mot de "clameur" dont François se fait le relais, l'amplificateur et l'interprète [...]. Une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres³ ».

Par ailleurs, le texte réitère l'importance des connaissances scientifiques sur le changement climatique d'origine humaine et, plus largement, sur la dégradation écologique de « notre maison commune ». Il attire l'attention sur la nécessité d'écouter et de prendre en considération, dans le but de répondre à la « clameur de la Terre », les populations locales avec leurs

savoirs, leurs connaissances et leurs cultures propres. Il souligne aussi l'importance du principe de précaution et reconnaît la valeur des innovations technologiques, tout en remettant en question l'absolutisation du « paradigme technoéconomique » (§ 53) et « technocratique » (§101), ainsi que le mythe du progrès invincible, inéluctable et unidirectionnel (§ 60).

Ce dernier point est celui qui est le plus critiqué par ceux qui prétendent reconnaître la gravité de la crise écologique sans pour autant vouloir renoncer à notre modèle de civilisation – le capitalisme techno-industriel mondialisé et son projet de modernisation intégrale de toutes les sociétés de la planète –, en tant que voie historique unique non seulement possible, mais souhaitable pour toute l'humanité.

Le Manifeste écomoderniste est, à bien des égards, l'exact opposé de l'encyclique de François.

Lors de la parution de *Laudato Si'*, par exemple, Mark Lynas, Ted Nordhaus et Michael Shellenberger ont écrit un article largement diffusé, intitulé « *A Pope Against Progress*⁴ ». Lynas est un politologue et journaliste britannique voué depuis quelques années à la cause de l'environnement, auteur d'un livre qui a connu un vif succès, *Six Degrees: Our future on a hotter planet* (National Geographic, 2015). Nordhaus et Shellenberger sont quant à eux les deux fondateurs du Breakthrough Institute en Californie, et auteurs du livre *Break Through: Why We Can't Leave Saving the Planet to Environmentalists* (Mariner Books, 2009). Les trois ainsi que plusieurs autres auteurs ont écrit le *Manifeste écomoderniste*⁵ en avril 2015, qui, à bien des égards, est l'exact opposé de l'encyclique de François. Ils y plaident en faveur d'un « capitalisme postindustriel et dynamique » et mettent leur espoir dans les solutions technologiques centralisées pour régler la crise écologique globale, impliquant un investissement matériel et énergétique colossal, telles que le fractionnement hydraulique pour extraire des combustibles fossiles, l'expansion et l'amélioration de centrales nucléaires, les grands projets hydroélectriques (par exemple, les barrages sur les grands fleuves du bassin amazonien), la généralisation des monocultures de plantes transgéniques, la géo-ingénierie environnementale, etc.





Enfants tarianos au bord d'un ruisseau dans la région d'Iauareté en Amazonie. Photo: Eduardo Viveiros de Castro

Là où l'encyclique propose «un retour à la simplicité [...], une croissance par la sobriété, et une capacité de jouir avec peu» (§ 222) par opposition au consumérisme et à l'injonction de la «croissance infinie ou illimitée» (§ 106) –en somme «la conviction que “moins est plus”» (§ 222)–, les auteurs du *Manifeste* écrivent que «*Big is beautiful*». Plutôt que de réduire, ils prétendent que nous devons croître encore plus, produire, innover et prospérer, sans culpabilité ni honte: «Alors que la culpabilité nous mène à nier notre prospérité, la gratitude nous pousse à la partager» (p. 250).

La gratitude envers le «don» ou le «prêt» de notre Terre commune, comme le propose l'encyclique, est une chose, mais

la gratitude pour les privilèges sociaux et financiers dont jouissent les auteurs du Manifeste et les intérêts qu'ils représentent en est une autre. Ces derniers ne mentionnent pas, bien sûr, que cette société dont ils admirent les «conquêtes» –la prospérité, la liberté et la sécurité de quelques-uns– a été et continue d'être construite au prix de la misère et de la soumission d'une multitude.

L'encyclique parle plutôt des dangers de considérer le développement technologique et la croissance économique comme «un paradigme homogène et unidimensionnel» (§ 106) et insiste, à l'unisson avec les climatologues, sur l'importance du principe de précaution. Elle nous rappelle que la planète, ou plutôt la vie sur la planète, a des limites physiques, chimiques et biologiques, et qu'il faut donc mettre un frein radical aux pratiques écologiquement irresponsables qui permettent d'accumuler des profits énormes au prix de la destruction de cultures entières et des écosystèmes, de l'empoisonnement de l'air, des rivières, des mers et des sols, allant jusqu'à modifier l'équilibre thermodynamique de notre «maison commune» et à saper nos conditions mêmes d'existence (§ 34). Or, les auteurs du *Manifeste écomoderniste* disent tout le contraire: modernisons la modernisation et nous n'aurons plus rien à craindre, si du moins nous n'abandonnons pas à mi-chemin; car la technologie qui nous empoisonne aujourd'hui saura corriger (c'est là un acte de foi) ses effets indésirables, finissant par guérir et nourrir les dix milliards de personnes qui peupleront le monde d'ici le milieu du siècle. Ainsi, et seulement ainsi, nous pourrions garantir un «bon» et même un «grand Anthropocène», dans lequel nous pourrions continuer de vivre exact-

tement comme aujourd'hui, mais avec plus et mieux en vertu d'un capitalisme 2.0.

Bien entendu, ils ne parlent pas du travail forcé des esclaves ou semi-esclaves modernes, ni de ceux et celles qui n'ont d'autre choix que de gagner (et perdre) leur vie en pulvérisant du poison sur de vastes plantations de produits transgéniques. Ils ne disent pas non plus que, selon les données de l'ONU, 70% de la nourriture produite dans le monde ne provient pas de ces énormes monocultures et des «déserts verts», mais de la petite agriculture familiale, qui perd de plus en plus de terrain partout dans le monde, y compris au Brésil. Là où l'encyclique reconnaît qu'il existe une immense variété de cultures,



Le Rio Negro en Amazonie. Photo: Eduardo Viveiros de Castro

de formes de vie et de pensées dans le monde, les écomodernistes n'envisagent qu'une solution pour tous.

La seule direction envisageable et souhaitable à leurs yeux est celle qui mène du « négatif » au « positif »: du moins au plus, des petites possessions aux grandes propriétés, de la « technique de subsistance » à la « technologie de pointe », des nomades paléolithiques aux citoyens cosmopolites modernes, des Indigènes aux travailleurs civilisés, des mondes sauvages aux paysages domestiqués. Et pourtant, comme le dit *Laudato Si'*, « même la notion de qualité de vie ne peut être imposée, mais elle doit se concevoir à l'intérieur du monde des symboles et des habitudes propres à chaque groupe humain » (§ 144).

Que diraient les écomodernistes à un Indigène de l'Amazonie dans son village ou au riverain qui a vécu toute sa vie sur le bord du fleuve Xingu dans une cabane avec sa famille, pêchant et plantant ses légumes, et qui préférerait mille fois, si on lui donnait le choix, continuer à vivre sans électricité plutôt que de ne plus avoir d'eau potable ni de poissons à pêcher? C'est ce qui est arrivé, par exemple, quand la grande centrale hydroélectrique de Belo Monte, construite pour alimenter en énergie le Sud-Est brésilien, les sociétés minières et les grandes usines d'aluminium, a asséché le fleuve et tué les poissons. Maintenant, cet homme devra acheter de la nourriture de qualité médiocre au supermarché, à moins de quitter sa maison et de s'installer dans un bidonville d'Altamira, s'il a les moyens d'acheter ou de louer une maison sur place avec le peu d'argent qu'il recevra en indemnisation pour le passage du « progrès » à travers ses terres.

Enfin, tandis que l'encyclique répète à plusieurs reprises que tout ce qui existe dans la nature a une valeur intrinsèque (rien n'est méprisable et rien ne peut être vu comme une simple ressource), en même temps que tout est lié (comme dirait Leibniz) et donc que rien n'a de valeur absolue, les auteurs du *Manifeste écomoderniste*, pour leur part, affirment que la technologie (à savoir celle déployée à grande échelle, liée aux technosciences et financée par les gouvernements ou les multinationales)

atteindra bientôt un niveau optimal, où elle aura presque complètement annulé ses coûts matériels et ses impacts environnementaux.

Le rêve anthropique des modernes serait enfin réalisé, celui d'un post-environnementalisme où l'être humain ne sera entouré et soutenu que par lui-même, puisque de toute façon l'humain n'a pas à être relié à la nature; seule suffit la technologie. On n'explique pas, bien sûr, comment seront stockés les déchets nucléaires, ni ce qu'on fera lorsqu'il n'y aura plus de poissons dans les mers, lorsque la sécheresse et les inondations auront dévasté des régions ou des pays entiers et que des incendies d'une ampleur inimaginable ravageront la forêt amazonienne progressivement transformée en savane.

* * *

Il n'est pas surprenant que ces auteurs aient accusé François d'être « un pape contre le progrès ». Vers la fin de l'article mentionné plus haut, ils déclarent: « *Laudato Si'* est très pertinente pour le mouvement écomoderniste, car elle rend explicite l'ascétisme, le romantisme et le paternalisme réactionnaire inhérents, sur bien des aspects, à la pensée écologiste traditionnelle. Elle fait aussi utilement ressortir la nature religieuse des récits qui sous-tendent divers thèmes écologiques, tels le péché/rédemption et le catastrophisme apocalyptique, sur des questions comme le changement climatique. »

Difficile de comprendre en quoi l'auteur d'une encyclique qui reprend les connaissances qui font consensus dans le monde scientifique – à propos du plus grand défi (pour ne pas dire danger) auquel l'humanité n'ait jamais été confrontée – peut être qualifié de « pape contre le progrès ». À moins, bien sûr, que le « progrès » ne soit compris précisément comme le comprennent les écomodernistes, à savoir comme le maintien des privilèges et de l'exploitation qui nous ont conduits jusqu'ici.

Si ce manifeste doit nous préoccuper, c'est qu'il exprime des idées beaucoup plus répandues qu'on ne le pense. Au Brésil,



par exemple, il y a à peine quelques scientifiques « négationnistes » qui répètent *ad nauseam*, malgré toutes les preuves documentées et abondamment référencées, que la Terre se refroidit et que « le CO₂ est un aliment pour les plantes ». Mais il y a de plus en plus (surtout depuis l'élection d'un gouvernement d'extrême droite) d'hommes politiques et de médias qui préfèrent donner l'écho à ces discours excentriques plutôt qu'à ce qu'écrivent la quasi-totalité des scientifiques du climat, avec toujours plus d'inquiétude et même de désespoir. Ils relaient aussi ceux qui pensent encore et toujours que la qualité de vie et le bonheur sont indissociables de l'accélération de la croissance économique, fondée sur des technologies de plus en plus coûteuses, centralisées et imposées arbitrairement.

Peu importe que ceux et celles qui vont subir le plus les conséquences de cette croissance et de cette homogénéisation des cultures et des écosystèmes soient encore une fois ceux et celles qui en ont le plus souffert auparavant. Et pourtant, il n'est pas si difficile de comprendre l'urgence d'un changement radical de direction. Il suffit de regarder autour de soi.

L'encyclique appelle l'ensemble de la société à une « conversion écologique » large et profonde, qui doit nécessairement toucher et impliquer le monde humain et le monde non humain.

C'est précisément ce que *Laudato Si'* appelle à faire, et c'est pourquoi c'est un texte si important, car il arrive à une période critique, comme lorsque des scientifiques et des philosophes – parmi lesquels Albert Einstein et Bertrand Russell – ont écrit un manifeste contre les armes atomiques, en pleine Guerre froide. Même si elle est encore loin d'une vision pleinement écocentrique et n'approche même pas de ce que nous pourrions appeler « une cosmopolitique », l'encyclique appelle l'ensemble de la société à une « conversion écologique » large et profonde, qui doit nécessairement toucher et impliquer le monde humain et le monde non humain dans lequel le premier est inséré, de même que des enjeux philosophiques, politiques, économiques, sociaux et spirituels.

Laudato Si' est un appel pressant à faire face à la catastrophe aux multiples facettes à laquelle nous sommes confrontés non pas avec tristesse, dépression ou paralysie, mais avec le courage de ceux et celles qui font de leur mieux pour changer de cap et éviter que, dans les nouvelles guerres pour les « ressources » restantes – qui ont déjà commencé –, tout soit accaparé et concentré de nouveau entre quelques mains.

Et puisque j'ai parlé très peu des « autres créatures », cette lignée presque infinie d'autres êtres qui partagent le monde actuel avec nous (à l'extérieur comme à l'intérieur de notre propre corps), et du fait que nous approchons de l'abîme de la sixième grande extinction de masse de l'histoire de la vie sur « notre sœur, mère Terre », je voudrais terminer par un court poème tiré d'un roman de science-fiction de l'écrivaine afro-américaine Octavia E. Butler, *La parabole du semeur*. Il nous rappelle toute l'importance de se tenir à l'écart du « péché d'indifférence » et d'être attentifs à la clameur et aux « gémissements de la création » (comme il est dit dans la prière qui conclut l'encyclique), sachant, comme le dit si bien Bruno Latour, qu'une « clameur... c'est quelque chose qui se trouve entre le cri, le signal, la rumeur, le bruit et l'alarme, quelque chose, en tous cas, qui rend attentif et qui, en effet, exige qu'on écoute ce qui vient d'une autre direction ». Par définition, une clameur, c'est un bruit immense qui alerte et pour lequel on n'a pas de décodeur. La clameur ne dit rien : elle fait tourner la tête⁶ :

*Il n'y a pas de fin
À ce qu'un monde vivant
Exigera de vous* ☺

1. Version modifiée d'une communication au Centro de Teologia e Ciências Humanas de la PUC-Rio en août 2015. Traduit du portugais par Jean-Claude Ravet.
2. Voir D. Danowski et E. Videiros de Castro, « L'arrêt du monde », dans É. Hache (dir.) *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, éd. Dehors, 2014.
3. B. Latour, « La grande clameur relayée par le pape François », dans *Collectif Laudato Si'*, Paris, Parole et silence, 2015.
4. En ligne dans le blogue <marklynas.org>, 20 juin 2015.
5. En ligne à <ecomodernism.org>.
6. B. Latour, *op. cit.*

FIÈRE, AUTONOME ET ENGAGÉE!

FAE
FÉDÉRATION
AUTONOME
DE
L'ENSEIGNEMENT
lafae.qc.ca

Hères migrant
Pierre OUELLET

Juillet, le Nord
Andréane FRENETTE-VALLIÈRES

Les grandes fatigues
Isabelle DUMAIS

Rien de mon errance
Nadine LTAIF

Nous faisons l'amour
Jonathan LAMY

Éditions du **Noroît**

www.lenoroit.com

SODEC Québec

Conseil des Arts du Canada Canada Council for the Arts

91,3 FM
MONTRÉAL

100,3 FM
SHERBROOKE

89,9 FM
TROIS-RIVIÈRES

89,3 FM
VICTORIAVILLE

104,1 FM
RIMOUSKI

RADIOVM.COM

radio vm
AU COEUR DE L'ESSENTIEL

Des jésuites aux côtés des aborigènes Tayal à Taïwan

Olivier Lardinois

L'auteur, jésuite belge, vit à Taïwan et a publié *Civilisation chinoise et minorités ethniques. L'émancipation des aborigènes de Taïwan. Un modèle?* (L'Harmattan, 2012)

Taïwan est une île à peine plus grande que la Belgique, géographiquement liée au continent asiatique dont elle n'est distante que de 160 km. L'île a été pendant des millénaires le carrefour de plusieurs vagues migratoires entre ce continent et les îles du Sud-Est asiatique et du Pacifique. Les aborigènes de Taïwan, qui forment 15 groupes ethniques, représentent aujourd'hui à peine 3% de la population totale, soit un peu plus d'un demi-million de personnes sur un total de plus de 24 millions d'habitants. Ils sont les héritiers de nombreuses vagues migratoires que l'île a connues bien avant les premiers migrants de culture chinoise arrivés au XVII^e siècle à la suite du déclin de la dynastie Ming.

Durant la colonisation des basses terres fertiles de l'est et du bassin du fleuve Danshui dans le nord, d'abord par la Compagnie hollandaise des Indes orientales (1624-1662), ensuite par l'empire Qing (XVIII^e-XIX^e siècles), les populations aborigènes des plaines occidentales de Taïwan ont été lentement assimilées à la population chinoise immigrée. C'est avec la colonisation de l'île par l'empire nippon, entre 1895 et 1945, que les groupes ethniques peuplant la cordillère centrale taïwanaise et la côte Pacifique ont été forcés d'entrer dans la modernité. Cela a signifié l'accès gratuit à l'éducation et à une médecine de type occidental de base, mais aussi l'intégration dans une structure étatique visant à mettre cette main-d'œuvre bon marché au service d'une économie coloniale capitaliste, notamment pour l'exploitation des forêts de cyprès formosiens millénaires, dans la montagne, et la culture intensive de la canne à sucre, dans les plaines.

Durant la période coloniale japonaise, l'accès à la plupart des territoires habités par les aborigènes était étroitement contrôlé et totalement interdit aux missionnaires étrangers. Cela explique pourquoi, avant 1945, seules quelques communautés aborigènes de la plaine, déjà presque entièrement assimilées, se sont converties au christianisme. Mais par la suite, entre 1950 et 1970, plus de 85% d'entre elles se sont converties à la foi chrétienne, principalement au sein des Églises catholique et presbytérienne, constituant la majorité de la population chrétienne qui, elle, représente moins de 5% de la population taïwanaise.

Cette conversion massive et rapide fut en grande partie favorisée par le travail social et éducatif réalisé à l'époque par les missions chrétiennes auprès de populations qui étaient alors encore très pauvres. Mais la conscience, chez les aborigènes de l'époque, d'une menace réelle de génocide culturel et leur volonté de trouver un moyen pour y faire face est aussi à prendre en compte. En effet, dans l'immédiat après-guerre, une part importante de la culture et de la religiosité traditionnelles des ethnies aborigènes taïwanaises avait déjà été fortement ébranlée par les 50 années du protectorat japo-

nais et par le gouvernement chinois de Tchang Kai-Chek (Kuomintang), qui prit le relais et mit en action une politique de sinisation à outrance. Plus ou moins consciemment, les leaders aborigènes auraient pressenti que la conversion à la religion chrétienne constituait un réel rempart contre une assimilation de leurs communautés par la population dominante. De fait, entre 1950 et 1980, le régime nationaliste du Kuomintang a interdit l'usage des langues autochtones dans tout l'espace public. Les seuls espaces communautaires où ces langues continuèrent à être librement parlées (et mises par écrit en caractères romans) furent les lieux de culte catholiques et protestants. Les églises locales sauvèrent ainsi d'une mort presque certaine un riche patrimoine lié à la grande famille linguistique malayso-polynésienne.

Une autre caractéristique de l'histoire des aborigènes de Taïwan fut l'industrialisation massive de l'île à partir des années 1970, qui poussa une grande partie d'entre eux à émigrer vers les centres urbains, vidant les villages d'une partie de leur jeunesse. Actuellement, au moins la moitié de la population aborigène active de l'île vit et travaille en ville, principalement dans les secteurs de la construction et du transport routier. Bon nombre de femmes sont aides-soignantes ou employées dans le secteur de l'entretien ménager. Les aborigènes en milieu rural vivent de l'agriculture (légumes, vergers, champignons), du tourisme ou comme ouvriers saisonniers. En outre, une part non négligeable des foyers aborigènes dépendent de l'aide sociale. Ne s'adaptant pas au monde moderne, trop de pères de famille sombrent dans l'alcoolisme, voire dans la violence familiale. Par ailleurs, le nombre de suicides est anormalement élevé parmi les autochtones, tant chez les hommes que chez les femmes, et cela nuit gravement à l'éducation des enfants.

Aujourd'hui, quatre jésuites (deux Belges, un Américain et un Français) travaillent au service de communautés catholiques de l'ethnie tayal dans le diocèse de Xinzhu. Ils sont tous curés de paroisse (un en ville, trois dans la montagne), mais ils sont aussi engagés dans d'autres types de missions : programmes d'assistance scolaire après la classe, projet de promotion de l'écotourisme et des produits de la montagne, formation de leaders pastoraux laïques, art chrétien inculturé, étude anthropologique, échanges interculturels sino-aborigènes, etc. Ces différents engagements, qui mobilisent aussi des collaborateurs salariés ou bénévoles non jésuites, visent tous à aider les communautés locales à être à la fois plus autonomes et mieux intégrées dans le monde actuel, tout en vivant au quotidien le message de l'Évangile. Ce témoignage quotidien se fait à travers une attention aux besoins de chaque famille, particulièrement les plus blessées par la vie ; la visite régulière des personnes malades et isolées ; des évènements communautaires (célébrations liturgiques, repas, camps, voyages et autres fêtes) où tout le monde se sent accueilli sans jugement et, surtout, une grande ouverture à l'écoute et au soutien moral des personnes. Des actions tout compte fait assez simples, mais insufflées par l'Évangile. ☺



Obsidianus, 2011, impression chromogénique

après

Texte : Olivia Tapiero

Photo : Léa Trudel

après l'hésitation,
l'intuition d'une singularité complexe
après l'appétit, les promesses
les premières fois et les dernières

après s'être retrouvés dans une géométrie secrète
de corridors, d'itinéraires,
de cérémonies minuscules
le pouce glissé sur l'horizon
la solitude meublée sans trop de tracas
un coup d'œil pour prendre le pouls des heures blafardes
parfois une pièce imbibée de mémoire
de désirs sans actes
de noms au bout de la langue

après avoir compris qu'il n'y aura pas de tribunal
que les comptes ne seront pas réglés
que l'on n'aura pas pu dire grand-chose, finalement, de ce que l'on était
que déjà nos mains se fanent et qu'on cherche les mots

nous resterons troués
la matricule souriante
à l'affût de ce qui pourrait nous reconnaître
nous chanterons la migration des bernaches
un enfant mort sur le sable
une musique de vacances, une tumeur en nuage
un changement législatif

sans amertume nous attendrons l'essoufflement du siècle
l'archive grasse à s'en briser le crâne
nous nous féliciterons de figurer sur une liste de témoins
d'organiser des déjeuners-bénéfice pour rendre leur visage aux noyés
après avoir pleuré nos morts nous rirons des famines eugéniques des
grammaires obsolètes
en accusant pour les malheurs qui persistent l'époque où nous étions
humains,
affolés, surpeuplés et inefficaces

nous déclarerons l'heure d'une morale nouvelle,
les toxicités se verront expulsées à la frontière des corps des
consciencés des nations,
rassurés nous pavanerons nos imperfections fructueuses,
nos marchandises sincères
nos vulnérabilités algorithmiques
nous récupérerons le plastique le carton les combats
tous les hommes s'empresseront de se dire féministes antifascistes
pansexuels
androphobes pour s'enfoncer la graine dans une chair millénaire
nous serons méfiants sans être cyniques, informés jusqu'aux dents
farcis d'un repentir colonial
et juste assez de *self-care* pour plaider l'innocence

Du mal du pays au mal de vivre

Anne Fortin



L'auteure est théologienne

Le plus court chemin entre deux points est la ligne droite. Nous avons appris cela très jeunes à l'école. Toute la vision du monde occidental tient dans cet énoncé. Et cela fonctionne très bien jusqu'au jour où l'on rencontre « l'autre ».

Par le simple fait qu'il vienne d'ailleurs, que ce soit d'Abitibi ou d'Asie, l'autre interrompt le parcours rectiligne de nos certitudes. Sa seule présence ébranle nos consensus tacites. Et même lorsque nous nous accrochons à la ligne droite de notre imaginaire, quelque chose « d'autre » se dit et ébranle le socle de nos croyances. Il y a comme de la friture sur nos ondes. Mais nous résistons. Nous ne nous laissons pas toucher, car cette parole différente ne rejoint pas notre conception du monde et de la vie. C'est comme si nous ne partagions pas une même humanité – comme si notre humanité se limitait à notre culture.

« Et pourtant, elle tourne »... et malgré toutes nos tentatives pour l'ignorer, l'autre est là. Dans les meilleurs des cas, on échafaude des « dialogues » interculturels, interreligieux ou interspirituels pour démontrer notre bonne volonté. L'étape préalable consisterait toutefois peut-être à se taire et à écouter comment le monde se dit d'un autre point de vue. Entendre qu'un souffle différent traverse la parole de l'autre serait le véritable *dia-logue* – saisir « ce qui passe à travers » (ce qui est le sens du mot *dia* en grec) les paroles (*logos*) culturelles, religieuses et croyantes qui nous dérangent. Si le dialogue n'est pas de l'ordre d'une révolution copernicienne, ce n'en est pas vraiment un.

Par conséquent, une légère contrariété s'imisce au milieu de notre bonne volonté. En effet, le monde de l'autre prend du temps à se dire. Il peut nous sembler que des détours et des chemins de traverses interminables font dérailler le droit chemin entre deux points. On a envie de dire : « allez aux faits » devant le foisonnement des récits des mille et une vies qui ont dû quitter leur pays. Le mal du pays et l'espérance d'un nouveau chez-soi cohabitent, se nouent et se court-circuitent. Le temps ne s'écoule plus alors en ligne droite. Comme des contes des mille et une nuits, jour après jour, mois après mois, année après année, les témoignages des déracinés de leurs « paysages enchanteurs » peuvent arriver à éroder nos visions idéalisées de l'Orient. Ils arrachent un à un nos rêves d'« orientalisme ». Les réfugiés sont venus d'Orient vers l'Occident pour vivre – et non en quête d'« occidentalisme ». À force de les écouter, l'on comprend que le dépaysement est un luxe occidental. L'écoute de leurs récits peut arriver à briser la ligne droite de nos préjugés.

« Partir » fait partie de nos listes des choses à faire. Pour le touriste, partir c'est aussi revenir chez lui après s'être reposé au loin. Alors que pour le réfugié, il n'y a ni retour ni repos. Pour le déraciné, l'Orient ou le Sud ne sont pas des souvenirs exotiques que l'on ramène dans ses valises. C'est une mémoire blessée. Le touriste pourra raconter son voyage à son retour, mais le réfugié n'a nul interlocuteur pour dire son mal du pays. À la descente de l'avion, le touriste relate ses excursions en Turquie à un chauffeur de taxi turc qui, lui, n'y retournera jamais. La descente de l'avion est une tristesse infinie mêlée de crainte pour celui ou celle qui débarque pour la première fois dans un pays qui s'appelle l'hiver.

La seule véritable question des migrants est la suivante : où se trouve la terre où il sera possible de vivre ? Il n'y a plus de centre du monde.

Il n'y a plus que des enjeux de vie et de mort.

Écouter les récits des exilés, c'est aussi prêter l'oreille à l'évocation de leur terre où ils ne remettront peut-être jamais les pieds. Leurs récits nous révèlent que la terre natale des Palestiniens, des Libanais ou des Syriens n'est ni le « Proche Orient » ni le « Moyen Orient ». Ces noms ont été forgés en Occident pour qui le « moyen » était localisé entre l'Europe et l'« Extrême » Orient. Les appellations sont ainsi elles-mêmes teintées du lieu d'où l'on parle. Les Palestiniens désignent leur terre à partir de l'Est – et non à partir de l'Europe. Ils diront de leur pays qu'il s'étend de la rivière du Jourdain jusqu'à la mer Méditerranée, d'est en ouest, tel le parcours du patriarche Abraham de sa terre ancestrale vers l'Égypte. Par contre, le parcours vers cette terre se déploie de l'ouest vers l'est pour ceux qui sont venus d'Europe par la Méditerranée aux XIX^e et XX^e siècles. Ces derniers parleront du même coin de pays en disant : de la mer à la rivière.

Ainsi, une terre n'est pas un objet statique. Elle est mouvante au fil des périple minés où la mort peut frapper à chaque pas. La seule véritable question des migrants est la suivante : où se trouve la terre où il sera possible de vivre ? Il n'y a plus de centre du monde. Il n'y a plus que des enjeux de vie et de mort. Et entre la vie et la mort, il y a le mal du pays comme une blessure permanente. L'expatrié a un pied dans le mal du pays passé et l'autre dans le mal-être du pays présent. Entre la terre parcourue hier et la terre à parcourir aujourd'hui, le chemin ne peut être droit. Le chemin cherche une terre pour la vie. Quelle terre saura accueillir le mal incurable du pays et l'écouter ? Le centre du monde sera celui où la vie sera possible. ☺

SERGE BOUCHARD
ET MARIE-CHRISTINE LÉVESQUE

Le peuple rieur
Hommage à mes amis innus
Montréal, Lux, 2018, 316 p.

Le parcours littéraire de Serge Bouchard est long et riche, depuis ses premières chroniques avec son collègue Bernard Arcand, trop tôt décédé (*Quinze lieux communs*), jusqu'à ses derniers ouvrages, *C'était au temps des mamouths laineux* et *Les yeux tristes de mon camion*, opus qui lui a valu le prix littéraire du Gouverneur général, en 2017.

Bouchard allie la finesse de l'observation de l'anthropologue à l'art subtil du raconteur, avec toujours une pointe d'ironie, une admiration pour les gens humbles, une colère contre le système et parfois, dans sa faconde, un élan épique. Chez lui l'ordinaire sort de l'ordinaire. *Le peuple rieur*, écrit en collaboration avec sa collègue et compagne de vie, l'historienne Marie-Christine Lévesque (avec qui il a écrit deux livres sur *De remarquables oubliés* de notre histoire), raconte essentiellement l'expérience de l'auteur avec le peuple innu dont le territoire s'étend au nord-est du Saint-Laurent.

À sa première visite en 1970, Serge Bouchard, jeune anthropologue accueilli dans une famille innue (Michel Mollen et son épouse Adèle), est littéralement dévoré par les mouches noires. Quand sa femme vient le visiter, il a passé quatre mois sans se laver – ou si peu. Elle le traîne à la rivière et le nettoie de fond en comble. Ils se croyaient seuls « mais bientôt des rires se firent entendre, des rires étouffés, au creux de la forêt, comme si les épinettes chuchotaient entre elles. En fait, une bonne partie des femmes du village nous avaient suivis. Cachées dans le bois, elles assistaient à ce spectacle hautement comique : une femme de la ville décroutant minutieusement son anthropologue comme si elle avait affaire à un artefact! » (p. 72-73)

Le livre raconte ainsi la vie du peuple innu, son histoire, ses drames, sa résilience, son humeur. Il décrit la vie quotidienne, la chasse, la pêche, le commerce des fourrures, les déplacements sur le territoire, les bateaux, les pensionnats. Cela peut sembler anecdotique, mais en filigrane, c'est une fresque tragique couplée à un hymne d'amour qui s'offre à nous!

« Ils seront là demain, les Innus. Et moi qui fus un ami, un porte-parole, un farouche défenseur pendant un demi-siècle [...] je termine à présent ma course. Kanishtut [le nom innu de Serge Bouchard] s'assoit parmi les aînés, il regarde vers la mer, il regarde vers la terre, il contemple l'immensité des rêves ancestraux, au beau milieu d'un cercle habité par l'esprit de tous les animaux et par les images de demain. Les jeunes ont bien en main le bâton de parole, ils sauront s'en servir » (p. 299).

L'auteur signe son essai le 27 juillet 2017, jour de son 70^e anniversaire. Signifie-t-il par ce geste qu'il considère ce texte comme son testament spirituel? Peut-être. En tout cas, le raconteur hors pair qu'est Serge Bouchard m'a semblé donner à son récit une forme plus fouillée, plus réflexive que d'habitude. Mais il se peut bien que ce soit-là la touche de Marie-Christine Lévesque, coauteure, car les essais de Bouchard, ces dernières années, ont tous été fortement marqués par celle qu'il décrit comme « l'oiseau-mouche sur le

museau d'un ours ». La biographie courte mais rigoureuse qui conclut l'ouvrage montre bien la solidité du travail. La question autochtone est de plus en plus à l'ordre du jour dans la société québécoise. Ce livre contribuera à faire tomber bien des préjugés et à nous faire cheminer vers plus d'humilité.

André Beauchamp

FRANCIS BOUCHER

La grande déception
Dialogue avec les exclus
de l'indépendance

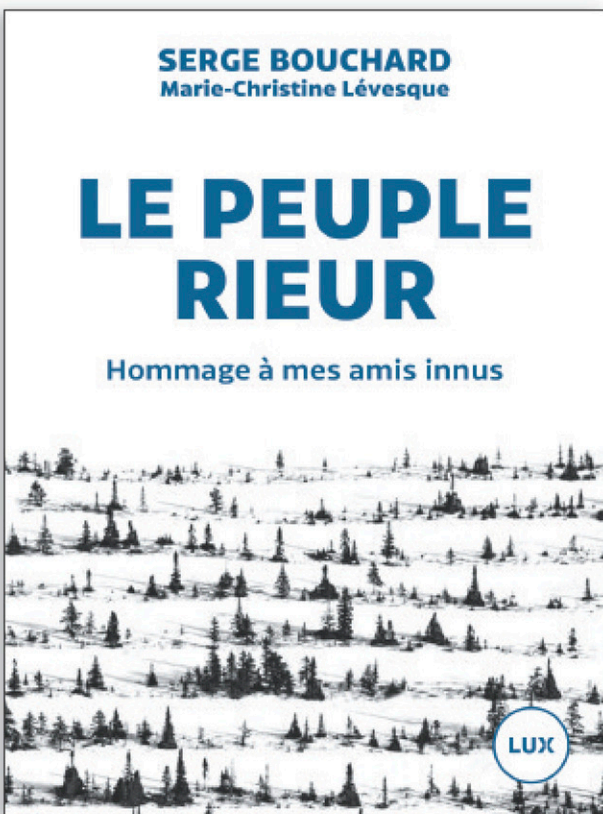
Préface de Jean Dorion

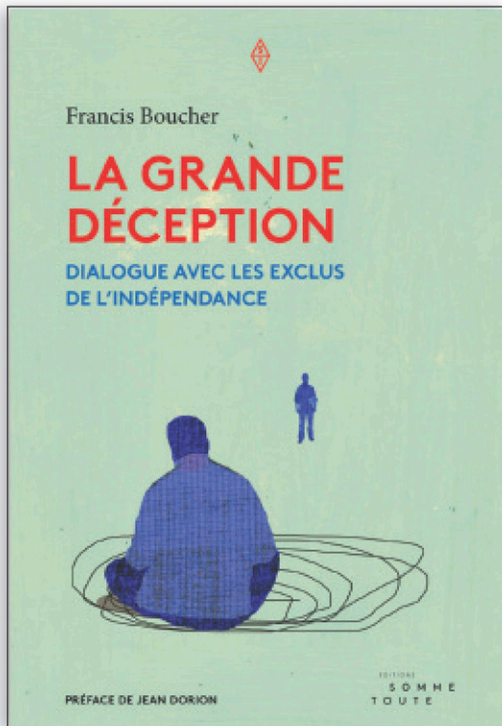
Montréal, Somme Toute, 2018, 141 p.

La diversité des vagues d'immigration des 40 dernières années a profondément changé le paysage sociopolitique du Québec, et ce, de manière irréversible. Pourtant, le mouvement indépendantiste – du moins le courant dominant incarné par le Parti québécois – semble figé dans sa propre dimension, un microcosme factice dans lequel triomphent actuellement le repli identitaire et la promotion d'un projet de pays dont les fondations reposent désormais sur des éléments qui nous rappellent les pires aspects d'un duplessisme dans lequel le péril rouge (la peur du communisme) prend un teint plutôt vert (la peur de l'islam). C'est dans cette mouvance qu'est mort-né le projet de « Charte des valeurs » québécoises, qui s'est réincarné, sous le gouvernement de François Legault, en projet de test des valeurs pour nouveaux arrivants.

Ébranlé dans ses convictions par l'épisode de la Charte, le militant indépendantiste Francis Boucher s'est donc penché sur une question laissée de côté par le courant souverainiste dominant : que pensent les gens issus de l'immigration et des peuples autochtones de ce projet d'indépendance du Québec?

Avec *La grande déception*, Boucher joint sa voix à celle d'essayistes tels Éric Martin (*Un pays en commun*, Écosociété, 2017) et Simon-Pierre Savard-Tremblay (*Le souverainisme de province*, Boréal, 2014) qui cherchent à renouveler la pensée indépendantiste, l'un dans une perspective de gauche, l'autre sous l'angle d'un nationalisme économique. Ils s'inscrivent dans une





démarche qui tente de retourner aux sources et de remettre des écrits tels ceux d'André d'Allemagne et des «trois Pierre» (Vallières, Vadeboncoeur, Bourgault) au goût du jour.

À mi-chemin entre l'enquête et l'essai, le livre de Boucher s'intéresse à la question de la diversité culturelle qui serait, selon le courant nationaliste-conservateur, un obstacle au projet de souveraineté du Québec. Plutôt que d'y aller de suppositions à partir de son bureau, l'auteur se rend sur le terrain pour aborder la question de l'indépendance avec une quinzaine d'interlocuteurs provenant de différents milieux sociaux et culturels. Les propos illustrent la diversité des origines de ces hommes et de ces femmes qui se considèrent Québécois et Québécoises à juste titre, mais qui partagent une inquiétude qui n'a rien de rassurant pour le mouvement souverainiste. Ils expriment en effet leur sentiment d'avoir été échaudés par le projet de Charte des valeurs et par la résurgence d'un nationalisme ethnique qui alimente l'émergence de groupes politiques d'extrême droite. C'est aussi de manière unanime qu'ils et elles partagent leurs souvenirs du discours de défaite de Jacques Parizeau à l'issue du référendum de 1995, décrivant les paroles de l'ancien premier ministre au mieux comme une déception, au pire comme une trahison.

«Nous sommes cent peuples venus de loin pour vous dire que vous n'êtes pas seuls», écrivait en 1989 l'auteur italo-québécois Marco Micone dans son poème *Speak what*.

Un vers qui, cité en avant-propos, donne le ton à cet ouvrage qui, même si son auteur rejette les étiquettes de «pamphlet» et de «procès», demeure tout de même un essai critique du mouvement souverainiste à travers l'argumentaire qui se dégage naturellement des propos des intervenantes et intervenants. Boucher, par le truchement des nombreuses entrevues qu'il a conduites, en appelle à l'unité des indépendantistes, tous credo culturels confondus.

La Grande déception, finalement, se veut le cri du cœur d'un militant indépendantiste écorché qui tend une branche d'olivier à ses concitoyens issus des communautés culturelles minoritaires, avec qui il partage une amertume tout en se refusant au cynisme et à la signature de l'arrêt de mort du projet d'indépendance du Québec.

Martin Forgues

DAVID GRAEBER

Bullshit Jobs

Traduit de l'anglais par Élise Roy

Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018, 416 p.

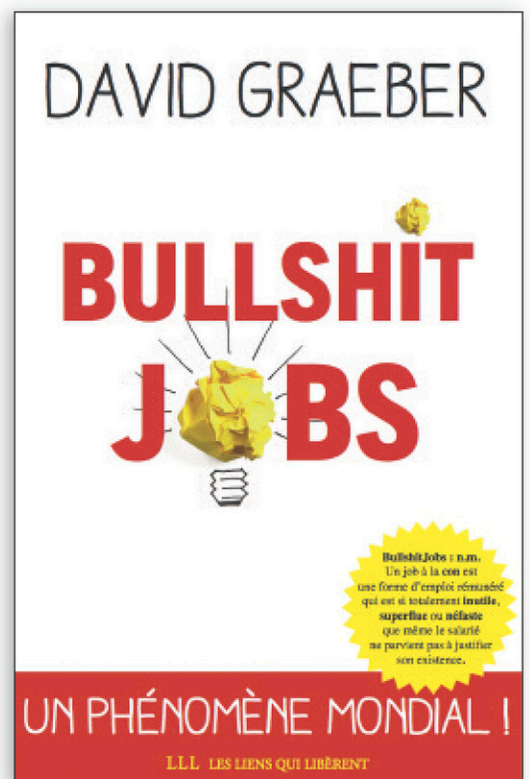
David Graeber, auteur prolifique et professeur d'anthropologie à la prestigieuse London School of Economics, est maintenant largement connu comme l'un des intellectuels les plus en vue de sa génération. Seulement trois ans après la parution de son dernier livre, *Bureaucratie, l'utopie des règles*, l'auteur publie *Bullshit Jobs*, prolongeant son exploration anthropologique des institutions occidentales, cette fois dans le monde du travail. Toutefois, l'origine de ce dernier ouvrage est particulière. En 2013, Graeber publiait un court essai sur le site Web de la revue britannique *Strike!*, qui sera traduit peu après en français par le magazine *Slate*. «Sur le phénomène des jobs à la con» pose ainsi le problème de l'inutilité profonde d'une variété d'emplois dans les sociétés contemporaines et les raisons de leur constante prolifération. L'article fut viral et Graeber se mit à recevoir, par courriel, des témoignages d'employés de bureau, de financiers ou d'administrateurs de partout dans le monde, étalant avec moult détails la futilité de leur travail.

Qu'est-ce que des «jobs à la con» (qui traduit l'expression anglaise *bullshit jobs* conservée pour le titre)? Selon la définition de l'auteur, ce sont «des tâches que leur

titulaire juge inutiles, superflues, voire néfastes. Ces jobs se caractérisent aussi par le fait que leur disparition ne ferait absolument aucune différence. Et, surtout, ceux qui les occupent eux-mêmes pensent qu'ils ne méritent pas d'exister» (p. 31).

En classant et en analysant l'importante quantité de témoignages qu'il a reçus, Graeber distingue cinq grands types de jobs à la con : les larbins, les porte-flingue, les rafistoleurs, les cocheurs de cases et les petits chefs. Ces types d'emploi, bien que différents, ont notamment en commun le rôle de justifier l'existence d'échelons hiérarchiques sans utilité patente ou celui de façonner l'image d'une entreprise donnée. Lorsque ces employés critiquent le fait qu'ils ne font pas grand-chose, on leur demande immanquablement, de manière plus ou moins formelle, «de faire semblant de bosser» (p. 167).

Pour l'auteur, l'existence massive de ces «jobs à la con» prouverait, en soi, l'inefficacité du néolibéralisme. En effet, la droite ressassait inlassablement son argument selon lequel le secteur public n'est bon qu'à produire de l'inefficacité, qu'il engendre une perte de valeur massive en raison de sa lourdeur bureaucratique et que le privé demeure la meilleure solution pour allouer efficacement les ressources. Mais l'étude de Graeber prouve que ce problème est loin d'être l'apanage du secteur public et se retrouve abon-



GEORGE ORWELL

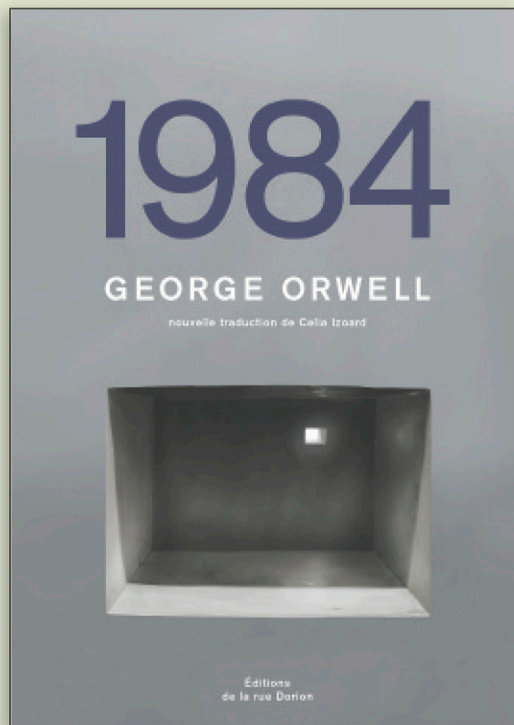
1984

Traduction de l'anglais et postface
de Celia Izoard

Montréal, Éd. de la rue Dorion,
2019

www.ruedorion.ca

« Sur le télécran, l'avalanche de statistiques fabuleuses déferlait. Comparativement à l'année précédente, il y avait plus de nourriture, plus de vêtements, plus de logements, plus de meubles, plus de marmites, plus de fuel, plus de bateaux, plus d'hélicoptères, plus de livres, plus de bébés – plus de tout, en dehors des malades, des criminels et des psychotiques. D'année en année, de minute en minute, tout semblait filer à toute allure vers les sommets. Comme Syme venait de le faire, Winston avait pris sa cuiller et barbotait dans la sauce pâle qui avait bavé sur la table, étirant une longue strie pour en faire un dessin. Il méditait avec amertume sur la texture matérielle de la vie. Les choses avaient-elles toujours été ainsi? La nourriture avait-elle toujours eu ce goût? Il parcourut le réfectoire du regard. Une salle archipleine aux plafonds bas, aux murs rendus crasseux par le contact d'innombrables corps; des tables et des chaises métalliques cabossées, si proches les unes des autres qu'on se gênait aux coudes; cuillers tordues,



plateaux ébréchés, grossiers mugs blancs; de la graisse sur toutes les surfaces, de la crasse dans toutes les fentes; et une odeur aigrelette où se mêlaient le mauvais gin, le mauvais café, le ragoût ferrugineux et le linge sale. Toujours, dans l'estomac ou sur la peau, vous ressentiez une sorte de révolte, le sentiment d'avoir été floué de quelque chose à

quoi vous aviez droit. Certes, Winston ne se rappelait pas avoir connu une situation très différente. À toutes les époques dont il gardait un souvenir précis, il n'y avait jamais eu tout à fait assez à manger, les chaussettes et les sous-vêtements étaient forcément pleins de trous, les meubles avaient toujours été cabossés et bancals, les pièces mal chauffées, les rames de métro bondées, les maisons délabrées, le pain noir, le thé introuvable, le café infect, les cigarettes insuffisantes – rien en abondance et à prix abordable, sauf le gin synthétique. Et même si, évidemment, on en souffrait plus en vieillissant, n'était-ce pas le signe que l'ordre naturel des choses était vicié si l'on avait le cœur retourné par l'inconfort, la saleté et la pénurie, les hivers interminables, les chaussettes poisseuses de crasse, les ascenseurs toujours en panne, l'eau

froide, le savon râpeux, les cigarettes qui partaient en poussière, les aliments frelatés aux arrière-goûts inquiétants? Comment pouvait-on avoir la sensation que c'était intolérable, sinon parce qu'on gardait comme le souvenir ancestral d'un monde différent? »

PREMIÈRE PARTIE, CHAPITRE 5, P. 102-104

damment dans le privé. De toute manière, il est difficile de distinguer précisément ces deux domaines, tant ils sont imbriqués par le biais de la sous-traitance et des multiples réformes des 30 dernières années. Graeber cherche ainsi à prouver que le néolibéralisme, loin d'être un projet économique – ne fonctionnant visiblement pas – est plutôt un projet politique et moral. Face à l'ampleur du phénomène, pourquoi ne fait-on rien pour stopper « ce gaspillage humain », se demande-t-il? Graeber nous rappelle que l'injonction au travail constant est récente historiquement et qu'elle trouve ses racines dans l'esclavage. Mieux valait occuper les esclaves à des tâches sans importance durant les temps morts que de les laisser s'organiser et se révolter. À l'âge d'or du secteur tertiaire, la fonction du management contemporain pourrait donc être la même: maintenir les salariés « actifs » et donc contraints. L'endettement jouerait un rôle similaire.

Bref, ce livre est une chronique de l'absurde dans laquelle la réalité dépasse la fiction, une ethnographie de la « violence spirituelle » (p. 113) qui afflige les cadres intermédiaires, notamment. Dans les nombreux témoignages, la détresse psychologique des travailleurs, palpable, côtoie leur irrévérence et leur désir d'émancipation. Il s'agit d'un ouvrage rafraîchissant, autant politiquement qu'humainement. Il permet de ridiculiser l'ensemble des chantres du néolibéralisme et leur foi aveugle dans l'efficacité du privé, en démontrant par des faits empiriques que le capitalisme échoue à remplir sa principale promesse, soit l'allocation optimale des ressources. Si l'on veut se débarrasser de ce système, il faudra d'abord et avant tout s'attaquer à ce que Graeber nomme la « féodalité managériale » (p. 345).

Un bémol, la traduction française souffre de quelques lourdeurs syntaxiques. En voulant trop conserver le ton léger et humoristique de Graeber et les jurons présents dans

les témoignages, on se retrouve avec un texte qui sonne parfois faux, engourdi de superlatifs mal placés. La force du propos fait toutefois rapidement oublier ce léger défaut.

Julien Simard

LEANNE BETASAMOSAKE SIMPSON

Danser sur le dos de notre tortue

*La nouvelle émergence
des Nishnaabeg*

Traduit de l'anglais par
Anne-Marie Regimbald

Montréal, Varia, 2018, 216 p.

La grand-mère de l'auteure, sa *nokomis*, ne pouvait croire que ses petits-enfants puissent être fiers d'eux-mêmes, que, pour eux, « c'était correct d'être indiens ». Entre le



passé de cette octogénaire et la résurgence identitaire nishnaabe actuelle – le peuple nishnaabe inclut les nations Chippewa, Michi Saagiig (Mississauga), Odawa (Ottawa), Ojibwée, Omamiwinini (Algonquique), Potawatomi et Saulteaux – il y a un abîme de douleurs, d’oppression et de violences physique, morale, culturelle et spirituelle creusé par l’empreinte «civilisatrice» des Blancs. Et pourtant, une résistance et un désir de survivance tenaces ont su perdurer dans le cœur des Autochtones. C’est à cette source enfouie dans les récits et les traditions que puisent dorénavant les nouvelles générations pour «renaître».

Ainsi, cet essai de Leanne Betasamosake Simpson est un puissant appel à découvrir les multiples dimensions de la culture nishnaabe, par la mise en valeur des langues d’origine, des récits fondateurs, des modes de vie, des

concepts, des visions du monde, des traditions, des valeurs et de la spiritualité, éléments dont le livre fait largement état de façon captivante.

Si l’auteure dénonce les affres du colonialisme, son objectif n’est pas tant de contester le passé que de contribuer à décoloniser les esprits, ceux des Nishnaabeg eux-mêmes, mais aussi ceux des colonisateurs – entendre par là la société et l’État canadiens. Elle pose une condition, cependant : que les Nishnaabeg s’engagent dans un processus d’autodétermination actif à partir de l’intérieur de leur culture, à leur rythme et selon leurs façons de faire et de voir, sans attendre quoi que ce soit de la société dominante. Plus qu’un processus de réconciliation pour panser les plaies des victimes et donner bonne conscience à la société et à l’État, il s’agit, pour eux, de s’engager personnellement et collectivement dans l’affirmation identitaire et la réappropriation de leur culture afin de prévenir toute forme de soumission coloniale ou d’assimilation («*zhaaganashiiyaadizi*»).

On peut dire, paraphrasant Marshall McLuhan, que ce livre est ce message : il incarne cette réappropriation culturelle à laquelle il appelle. L’emploi fréquent de termes en langue nishnaabe, par exemple, force la lectrice ou le lecteur allochtone à se référer aux notes en bas de page ou en fin d’ouvrage, ce qui rend la lecture parfois ardue, mais oblige à sortir de son cadre de référence habituel. Les Nishnaabeg y trouvent cependant leur compte et leur fierté ! Les traductions fournies dévoilent la portée holistique des concepts véhiculés par les mots qui, chargés de sens, de références culturelles et porteurs d’une vision du monde ancestrale, induisent des attitudes et une éthique spéci-

figues. Le chapitre sept sur l’éducation des enfants est particulièrement révélateur de cette appréhension globale de la réalité, de cet art de vivre nishnaabe dans lequel tout est interrelié.

La réappropriation par l’auteure de sa culture s’observe aussi dans l’attention qu’elle porte aux enseignements des aînés et des experts issus de la communauté, femmes et hommes auxquels elle se réfère, identifiant avec minutie le lieu et le moment de leur rencontre ou l’ouvrage cité. Il s’agit, certes, de faire preuve de rigueur intellectuelle, comme l’exige le travail universitaire dont l’auteure maîtrise parfaitement les paramètres – la pertinence de son argumentaire et la clarté de son propos l’indiquent. Mais il s’agit aussi – et peut-être surtout, pour elle – d’honorer l’héritage de la communauté dont elle est issue et vis-à-vis de laquelle elle se sait redevable, même quand elle ne partage pas l’avis des personnes interviewées ou citées.

Ce livre s’adresse aux Nishnaabeg eux-mêmes, invités à emprunter courageusement le long parcours de la résurgence et de l’autodétermination et à se tenir debout fièrement. Pour y parvenir, l’auteure minimise parfois les faiblesses de sa culture, en mettant surtout de l’avant les terribles crimes de la société dominante. Mais l’essentiel n’est pas là : le livre s’adresse à toute personne intéressée à comprendre, de l’intérieur, les Nishnaabeg. Comme si, au-delà des conditionnements culturels subis par les uns et des préjugés entretenus par les autres, on pouvait espérer amorcer un dialogue d’égal à égal entre Autochtones et allochtones. Un livre à lire et à ruminer... patiemment, en acceptant d’être déstabilisé, voire bouleversé.

Christine Cadrin-Pelletier

LE PRÉCURSEUR
 VOTRE ACTUALITÉ MISSIONNAIRE DEPUIS 1920
 PUBLIÉE PAR LES SŒURS MISSIONNAIRES DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION
 10\$ PAR AN
 ABONNEMENT NUMÉRIQUE
www.pressemic.org



Pédagogues de l'espoir

Réalisation : Pauline Voisard
Productions du Triangle
Canada, 2018

Cest connu : le monde dans lequel les jeunes d'aujourd'hui et de demain sont appelés à grandir est en piteux état. Entre changements climatiques, crises migratoires, montée des fascismes et croissance des clivages socioéconomiques, il n'est pas facile de faire preuve d'optimisme et d'espérance. L'inaction de nos élites économiques et politiques et, plus largement, une certaine inertie – voire démobilitation – collective, peuvent en effet être des vecteurs de cynisme, de défaitisme et d'aliénation.

Prenant acte de cet horizon de désespérance dans lequel les jeunes sont contraints d'évoluer, différents acteurs des milieux de l'éducation et de la solidarité internationale font la promotion d'une pédagogie de l'espoir depuis déjà quelques décennies. Plongeant ses racines dans la pensée du pédagogue brésilien Paolo Freire, cette pédagogie de l'espoir s'efforce de conscientiser les jeunes à propos des injustices économiques et sociales, tout en tâchant de libérer leur *capacité d'action* et de *transformation sociale*, afin qu'un autre monde puisse advenir.

Documentariste bien connue dans les régions de la Mauricie et du Centre-du-Québec, Pauline Voisard (*Petites et grandes histoires d'un homme libre*, 2014; *Femmes de Lumière*, 2017) consacre son plus récent film à ce sujet, braquant sa caméra sur des éducateurs de cette région qui se donnent pour mission d'être des vecteurs de changement social. On y fait d'abord la rencontre de Richard Grenier, de Javier Escamilla et d'Anick Michaud du Comité de solidarité de Trois-Rivières, puis de François Malouin, enseignant à l'école secondaire Jean-Nicolet. Ceux-ci nous pré-



sentent non seulement leur trajectoire d'engagement et de solidarité, mais aussi les projets auxquels ils sont associés. En compagnie d'Anick, le film nous fait découvrir un groupe de jeunes de l'école secondaire Les Seigneuries qui mettent en place un système de compostage et d'éducation environnementale. Richard et Javier nous amènent à la rencontre d'un groupe d'artistes en herbe du collège Notre-Dame-de-l'Assomption dans leur processus de création d'œuvres visuelles et solidaires. Puis, avec Richard et François, on accompagne un groupe de jeunes de l'école secondaire Jean-Nicolet se préparant à accomplir un voyage de solidarité internationale au Nicaragua.

Ce film donne aussi et surtout l'occasion de découvrir des adolescents passionnés et engagés qui, à leur manière, déconstruisent les clichés trop souvent colportés à l'égard des jeunes. En amont comme en aval de ces projets, on les voit grandir (au sens propre et au figuré), mûrir, s'épanouir, s'engager et parfois même se transformer profondément, pour devenir des agents de transformation sociale, chacun à leur modeste échelle.

Évitant de sombrer dans le ton didactique qui est trop souvent le lot de ce genre de documentaire, Pauline Voisard parvient à donner du souffle à son film en montrant la profondeur et l'humanité des éducateurs, des animateurs et des jeunes ayant accepté de s'exposer devant sa caméra. L'émotion et l'espoir sont donc au rendez-vous. Le film a aussi le mérite de brosser un portrait réaliste de ces pédagogues de l'espoir, sans les mettre sur un piédestal, révélant autant leurs succès que leurs échecs face à des jeunes parfois rébarbatifs, sinon hostiles à la démarche de solidarité qui leur est proposée.

Coup de chapeau à Pauline Voisard pour la très belle métaphore visuelle qui ouvre et ferme le documentaire : le film débute avec une timide volée d'oiseaux migrateurs, mais se conclut par un raz-de-marée de canards, d'oies et de bernaches faisant un tintamarre assourdissant. Des oiseaux migrateurs voyageant du Sud au Nord et du Nord au Sud. Et qui lentement se transforment, se transmutent en lame de fond, symbolisant la déferlante d'un mouvement social. C'est un peu ce qu'il advient des jeunes dans ce documentaire : timides et hésitants au départ, ils se transforment en agents multiplicateurs, en vecteurs de changement social – tant ici qu'à l'échelle internationale.

Frédéric Barriault



Le désir est un manque

Marc Chabot



L'auteur est écrivain et parolier

Il y a des choses qu'on imagine mal, même si elles sont possibles. L'histoire est là pour nous rappeler tout aussi bien le beau que le pire et l'insignifiant. En 1851, Louis-Napoléon Bonaparte, alors président de la République française, désire la totalité du pouvoir. Pour empêcher de nouvelles élections, il dissout la Constitution – un scénario auquel on assiste encore aujourd'hui dans plusieurs pays du monde.

En Provence, on se soulève, surtout dans les villages. La répression sera rapide et sauvage. Les soldats de Bonaparte vident les villages des Basses-Alpes de tous les hommes. Assassinats, déportations, emprisonnements. Le pouvoir de Bonaparte ne fait pas dans la dentelle.

Violette Ailhaud voit son père partir pour la prison. Elle a 16 ans. Martin, son amoureux, est tué. Pendant deux ans, toutes les femmes de son village vivront sans les hommes. En 1919, Violette, qui a alors 70 ans, écrira le récit de cette absence¹ : le village, pour la deuxième fois de son histoire, vient de voir tous les hommes partir pour la guerre.

Tout cela pourrait être une fable, une légende, un conte. Je ne sais pas. J'ai lu ce tout petit livre parce qu'en l'ouvrant, au milieu de la page de garde, il est écrit : « Collection main de femme : des livres à ne pas mettre entre les mains de tous les hommes ». Je ne suis pas tous les hommes, je n'en suis qu'un seul et j'avoue ne pas me sentir solidaire de toutes les grossièretés masculines.

Dans le village, les femmes s'organisent. On imagine mal aujourd'hui : pas de télé, pas de radio, pas de médias sociaux. Tout un village de femmes demeurent pendant des mois sans nouvelle aucune. Violette écrit :

« Nous attendions surtout cette moitié de notre humanité qui avait été arrachée à notre terre, à nos murs, à nos cœurs » (p. 13).

On peut vivre sans les hommes. On peut même choisir de vivre sans les hommes. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. C'est le pouvoir qui impose la disparition de tous les hommes du village².

« Nous ne savions rien. Nous ne savions pas si les hommes emportés étaient encore en vie. Personne ne venait vers nous. Nous ne sommes pas allées vers les autres non plus, par peur, par crainte de découvrir que, au-delà de l'horizon de nos terres, il n'y avait peut-être rien d'autre que le silence et la mort » (p.14).

Pendant deux années, les femmes apprennent à vivre – on pourrait aussi dire à survivre – sans les hommes. On se refait une vie. On a 16 ans et on se dit qu'il y a encore du temps devant soi. On travaille aux champs avec les autres femmes. On pense à son amoureux qui n'est plus. On s'enferme dans sa tristesse. L'autre moitié de l'humanité est un souvenir.

Puis, sans avertissement, vient un homme dans le village. Il est seul. Il ne sait rien. Il n'apporte aucune nouvelle. Il est là. Violette écrit :

« Mais nous étions d'accord : un jour un homme viendrait – s'il en restait – et nous devrions le partager, pour la vie de nos ventres » (p. 19).

Un seul homme. Violette est amoureuse. Comme beaucoup d'autres femmes du village. Mais l'amour est un sentiment qu'il faut écarter, qu'il faut repenser. L'homme est là, mais sa solitude est tout aussi étouffante que celle des femmes du village. On peut vivre sans les hommes, mais comment vivre avec un seul ? Il est la semence avant d'être un homme.

« Notre première rencontre physique va durer des heures. Jusqu'au matin il va me caresser et m'aimer de mille façons avant de me laisser pantelante et émerveillée » (p. 33).

Le désir est toujours un manque. Il ne peut en être autrement. Ce que l'on veut (ce qui n'est pas toujours limpide), nous ne l'avons pas. On attend avec un rêve au bout des yeux, un rire dans la tête, des mots sur du papier. On se raconte une histoire. Le désir a toujours quelque chose à voir avec l'amour. Une jeune femme attend un homme. Il est là. Il y a des signes. Violette lit, ce n'est pas évident en 1851. Ils se rejoignent avec des mots. Le désir est un langage à plusieurs formes.

Le désir est toujours un manque.

Violette Ailhaud écrit un texte sur ce manque, parce que le désir est ce qui nous fait sortir de l'indifférence. Le désir est le contraire de l'indifférence. En écrivant sur ce désir, sur l'absence des hommes, sur l'ennui de vivre au pays du même ou de la similitude, cette femme reprend courage. C'est bien avant l'heure de notre société de l'assouvissement des désirs ou de leur consommation.

De la naissance d'un désir à son accomplissement, il peut se passer beaucoup de temps. Cette idée peut sembler incongrue dans une société de consommation et pourtant elle demeure belle et nécessaire. Vivre dans le manque n'est pas toujours une peine. Il faudrait lire et relire *Le Banquet* de Platon, ce grand texte sur l'amour.

Cette jeune femme seule dans un village sans hommes, c'est le symbole du désir. L'idée de l'autre fait son chemin en elle. Elle ne fait pas que rêver, elle attend l'homme tout en le fabriquant. Elle attend l'homme en l'inventant. Après tout, que vaut ce que l'on n'a pas pris le temps d'inventer ? 🌀

1. V. Ailhaud, *L'homme semence*, Baudouin, Éd. Parole, Coll. main de femme, 2015, 46 p.

2. Pour ceux et celles que le sujet intéresse, voir le film *Le semeur*, 2017, réalisé par Marine Francen.



LE JOURNALISTE KARL RETTINO-PARAZELLI

PHOTO : JACQUES NADEAU, LE DEVOIR

Fou d'info?

Recevez gratuitement l'édition papier du samedi pendant 4 semaines. [LeDevoir.com/samedigratuit](https://ledevoir.com/samedigratuit)

LEDEVOIR

DEPUIS
1978

40 ans sodep

revues
culturelles
québécoises

ARTS VISUELS CIEL VARIABLE ESPACE ESSE INTER LE SABORD VIE DES ARTS ZONE OCCUPÉE **CINÉMA** 24 IMAGES
CINÉ-BULLES CINÉMAS SÉQUENCES **CRÉATION LITTÉRAIRE** CONTRE-JOUR ENTREVOUS ESTUAIRE EXIT LES ÉCRITS
MŒBIUS XYZ LA REVUE DE LA NOUVELLE **CULTURE ET SOCIÉTÉ** À BÂBORD! L'ACTION NATIONALE LIBERTÉ
L'INCONVÉNIENT NOUVEAU PROJET NOUVEAUX CAHIERS DU SOCIALISME RECHERCHES SOCIOGRAPHIQUES RELATIONS
TICARTTOC **HISTOIRE ET PATRIMOINE** CAP-AUX-DIAMANTS CONTINUITÉ HISTOIRE QUÉBEC MAGAZINE GASPÉSIE
LITTÉRATURE LES CAHIERS DE LECTURE LETTRES QUÉBÉCOISES LURELU NUIT BLANCHE SPIRALE **THÉÂTRE ET MUSIQUE**
CIRCUIT JEU REVUE DE THÉÂTRE LES CAHIERS DE LA SQRM **THÉORIES ET ANALYSES** ANNALES D'HISTOIRE DE L'ART
CANADIEN ÉTUDES LITTÉRAIRES INTERMÉDIALITÉS TANGENCE VOIX ET IMAGES



dans
quelques
mains
LES MURS

La culture
en revues