

Nouveaux Cahiers du socialisme

Autochtones et société québécoise

> **Combattre
ensemble**



21,95 \$

**n° 18
2017**

Nouveaux Cahiers du socialisme

Collectif d'analyse politique

n° 18
automne 2017

Les *Nouveaux Cahiers du socialisme* sont publiés deux fois par année par le Collectif d'analyse politique (CAP). Les orientations du CAP sont accessibles à <www.cahiersdusocialisme.org/>.

Comité de rédaction : Flavie Achard, Pierre Beaudet, Philippe Boudreau, Stéphane Chalifour, Suzanne-G. Chartrand, Benoît Lacoursière, Jacques Pelletier, Judith Trudeau et André Vincent

Coordination du dossier : Pierre Beaudet, Marie-Josée Béliveau, Brieg Capitaine, Dalie Giroux et Pierre Trudel

Typographie, mise en pages et couverture : Brigitte Beaudet

Illustration de la couverture : Portrait de Amanda Polchies « Elsipogtog », octobre 2013, Fanny Aishaa; photographie originale Ossie Michelin, journaliste inuit Ossie Michelin.

Révision linguistique : Flavie Achard, Chantal Beaudry, Philippe Boudreau, Suzanne-G. Chartrand, Béatrice Chiasson, Normand Filteau, François Lépine, Marie-Christine Paret et Jacques Pelletier

Administration et abonnements :

Collectif d'analyse politique

CP 35062 Fleury

Montréal (Québec) H2C 3K4

Adresse électronique : cap@cahiersdusocialisme.org

Site Internet : www.cahiersdusocialisme.org

Diffusion :

Disticor Magazine Distribution Services

1000 Thornton Road South, Unit B

Oshawa (Ontario)

L1J 7E2

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés; toute reproduction d'un extrait quelconque de la revue par quelque procédé que ce soit, et notamment par photocopie ou microfilm, est strictement interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.

Les *Nouveaux Cahiers du socialisme* sont membres de la Société de développement des périodiques culturels québécois (SODEP).

Dépôt légal

Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ)

Bibliothèque et Archives Canada (BAC)

© Collectif d'analyse politique

ISSN : 1918 4662 (version imprimée)

ISSN : 1918 4670 (version en ligne)

ISBN : 978-2-924554-06-7 (version numérique, format PDF)

Imprimé au Canada en août 2017

Nouveaux Cahiers du socialisme

n° 18, automne 2017

DOSSIER

Autochtones et société québécoise

Combattre ensemble

INTRODUCTION AU DOSSIER

PIERRE BEAUDET, MARIE-JOSÉE BÉLIVEAU, BRIEG CAPITAINE,
DALIE GIROUX ET PIERRE TRUDEL

9

ENJEUX CONTEMPORAINS

- Pour que vivent nos nations, le capitalisme doit mourir
GLEN COULTHARD 16
- De quoi la Commission de vérité et réconciliation
du Canada est-elle le nom ?
BRIEG CAPITAINE 22
- Y a-t-il des communautés métisses au Québec ?
Une perspective juridique
DARREN O'TOOLE 29
- Comment vaincre. La bataille des sables bitumineux
CLAYTON THOMAS-MULLER 37
- Résilience, résistances et solidarités
ELAINE COBURN 40
- Le Québec n'est pas raciste, mais...
Conflictualités réelles et imaginaires sur la Côte-Nord
BRIEG CAPITAINE 46
- Les Algonquins de Lac-Barrière : une communauté de résistance
GENEVIÈVE BEAUDET 51
- La souveraineté du Québec et les peuples autochtones
PIERRE TRUDEL 54
- Québec solidaire et les Autochtones
GENEVIÈVE BEAUDET 60

HISTOIRE ET THÉORIE

- En finir avec le bon sauvage
TAIAIAKE ALFRED 65
- Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines
DALIE GIROUX 71
- Québec, Baie-James et Premières Nations
Ou la décolonisation assujettie
JEAN MORISSET 79

- Sur la barricade à Oka/Kanehsatake
CLIFTON NICHOLAS ET PIERRE TRUDEL 90
- Le colonialisme canadien, d'hier à aujourd'hui
CORVIN RUSSELL 98
- Second regard sur l'histoire des Autochtones
PIERRE TRUDEL 106

RÉSISTANCES

- *Idle No More* : un mouvement non-mouvement
Entrevue avec Melissa Mollen Dupuis
PIERRE BEAUDET 112
- *Neechi Commons* de Winnipeg, un lieu inspirant
GENEVIÈVE BEAUDET 116
- La lutte de Standing Rock. I - La leçon de Standing Rock
JULIAN BRAVE NOISECAT 117
- La lutte de Standing Rock. II - Les prochaines étapes
Entrevue avec Kandi Mossett
SARAH JAFFE 119
- La lutte des femmes autochtones pour les droits reproductifs
JULIE VAUTOUR 124
- Autochtones et environnementalistes :
unis contre les sables bitumineux
MARIE-JOSÉE BÉLIVEAU 129
- Les Innus contre Iron Ore
AMÉLIE-ANNE MAILHOT 138
- Les minières canadiennes contre les peuples autochtones
au Mexique
PIERRE BEAUCAGE 140

CULTURE

- Les mots des femmes. Pouvoir, identité et souveraineté indigène
PATRICIA A. MONTURE 146
- *Présence autochtone*, une saga à contre-courant
Rencontre avec André Dudemaine
ISABELLE ST-AMAND 152

PARCOURS MILITANT

- Un engagement féministe qui s'approfondit dans les luttes
Entrevue avec Alexa Conradi
SUZANNE-G. CHARTRAND 161

BILAN DE LUTTES

- Contrer les violences sexuelles à l'université :
un maillage de résistance
SANDRINE RICCI 178

- De l'importance de la lutte contre l'exploitation sexuelle et les autres formes de violences des hommes envers les femmes
CAROLE BOULEBSOL 184
- Règlement P-6 : état de la lutte
JULIEN VILLENEUVE 192

PERSPECTIVES

- Le « nous » du Printemps québécois : entre récit national et solidarités internationales
CAMILLE ROBERT 198
- Cinq ans plus tard... Les étincelles d'espérance du Printemps érable 2012
PIERRE MOUTERDE 205
- Quel bilan pour le Printemps érable ?
ARNAUD THEURILLAT-CLOUTIER 212
- Le mouvement étudiant de 2015 : retour sur un échec
BENOIT COUTU 217
- La révolution soviétique : 100 ans plus tard
PIERRE BEAUDET 221
- L'État n'est pas un bloc monolithique, mais un champ stratégique
NICOS POULANTZAS 227

NOTES DE LECTURE

- Pierre Dardot et Christian Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*
PIERRE LEDUC 231
- Institut de recherche et d'informations socio-économiques, *Cinq chantiers pour le Québec*
FRÉDÉRIC LEGAULT 234
- Roméo Bouchard, *Survivre à l'offensive des riches*
SUZANNE-G. CHARTRAND 237
- Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté. Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young*
ALAIN SAINT-VICTOR 239
- Suzanne-G. Chartrand, *À bas les tueurs d'oiseaux! Michel Chartrand*
STÉPHANE CHALIFOUR 241
- John Perkins, *The New Confessions of an Economic Hit Man*
THOMAS CHIASSON-LEBEL 244
- Pierre-Luc Brisson, *L'âge des démagogues. Entretiens avec Chris Hedges*
RENÉ CHAREST 247
- Kim Scipes (dir.), *Building Global Labor Solidarity in a Time of Accelerating Globalization*
THOMAS COLLOMBAT 249

Dossier

Autochtones et
société québécoise.
Combattre ensemble



Autochtones et société québécoise. Combattre ensemble

Introduction

PIERRE BEAUDET, MARIE-JOSÉE BÉLIVEAU, BRIEG CAPITAINÉ,
DALIE GIROUX ET PIERRE TRUDEL

Le but de ce dossier est de lever le voile sur les Autochtones au Canada et au Québec, ces « peuples invisibles » selon l'expression de Richard Desjardins¹ afin de mieux comprendre ce qui nous y lie et quelles solidarités il est nécessaire de tisser pour combattre ensemble. Le dossier contient quatre sections : la première expose les enjeux contemporains de la question, la seconde retrace et remet en question l'histoire officielle des relations de l'État canadien et des Autochtones et soulève quelques aspects théoriques dans l'analyse de cette question, la suivante décrit des luttes de résistance et la dernière aborde certains aspects de la culture des Autochtones.

Le colonialisme européen a son impact sur les Premières Nations

Au moment de l'arrivée des colons européens au XVI^e siècle en Amérique du Nord, les peuples autochtones habitant les territoires qui ont constitué le pays devenu le Canada ont vu leurs structures sociales et leurs rapports internes et externes bouleversés. C'est alors le début d'une histoire coloniale qui continue jusqu'à nos jours et qui frappe particulièrement les peuples qu'on appelle les Premières Nations.

Sur une longue période, le colonialisme européen a introduit des rapports capitalistes dans des sociétés qui ne l'étaient pas. La compétition pour l'exploitation des ressources sur le continent a donné lieu à une violente joute géopolitique qui non seulement a opposé les colons entre eux et les colons aux premiers peuples, mais qui a contribué à modifier et à envenimer les rapports politiques entre les peuples autochtones, tout en provoquant une série de catastrophes bactériologiques en leur sein². Les divers colonialismes (français, anglais, hollandais) ont chacun structuré des voies particulières pour dominer le territoire, impliquant la dépossession et le contrôle politique des Autochtones (voir le texte de Corvin Russell).

Par nécessité plutôt que par vertu, les colons français établis le long de la vallée du fleuve Saint-Laurent et sur la côte atlantique ont connu des rapports de coexistence relativement fonctionnels avec les Autochtones. Les élites françaises ont quant à elle réussi à négocier à cette époque ce qu'on a appelé la « Grande Paix »

1 Voir le film de Richard Desjardins et Robert Monderie, *Le peuple invisible*, Office national du film, 2007, 1 h 37.

2 Voir à ce sujet l'étude insurpassée de Denys Delage, *Le pays renversé*, Montréal, Boréal, 1991.

de Montréal (1701)³. À cette alliance politique et économique qui a marqué les interactions entre Européens et Autochtones pendant le XVIII^e siècle a succédé la domination continentale de l'Empire britannique (1759), dont l'objectif était de sécuriser le territoire au moment où l'Angleterre devenait le pivot du capitalisme mondial. Le document emblématique de cette période est la Proclamation royale de 1763 qui définira un « *Indian Country* » à l'ouest des Appalaches, en même temps que les frontières de la première *Province of Quebec*.

L'Empire britannique et la création de l'État canadien

Globalement, du point de vue impérial, les Autochtones étaient un obstacle qu'il fallait vaincre d'une manière ou d'une autre. Après avoir vaincu la rébellion républicaine de 1837-1838 au « Bas-Canada »⁴, l'Empire britannique a entrepris une réorganisation menant à la fondation d'un État semi-indépendant en 1867, incorporant aux élites anglo-canadiennes une partie des notables canadiens-français de l'époque. Parallèlement, par de nouvelles législations (dont la Loi sur les Indiens de 1876) et de vastes entreprises coercitives, le pouvoir a cherché dans une large mesure à détruire les communautés autochtones, notamment en réprimant les revendications démocratiques des Métis de l'Ouest, puis en établissant une structure d'apartheid à la fois politique, social et économique comme le montre l'anthropologue Pierre Trudel.

Ruptures et continuités des politiques coloniales modernes

Cent quarante et un ans plus tard, ces politiques raciales et l'économie extractive qu'elles ont servi à développer expliquent la misère et l'exclusion de la majorité des Autochtones. Tout en restant assises sur une gouvernance coloniale modernisée, ces politiques ont eu de plus pour effet, sinon comme fonction, d'approfondir les divisions parmi les peuples. Selon l'intellectuel mohawk Taiaiake Alfred (dont les opinions sont assez controversées y compris au sein des intellectuels autochtones), les gouvernements ne se sont pas départis de leur objectif fondamental qui est celui d'en finir une fois pour toutes avec le « problème » autochtone, ce qui implique de « subalterniser » et de coopter le leadership autochtone.

Toutefois, à partir des années 1970, un nouveau cycle de résistances autochtones change la donne. Par une lutte opiniâtre et profitant d'un contexte international favorable, les Cris de la Baie-James ont forcé le gouvernement du Québec et Hydro-Québec (1975) à leur concéder des redevances et une partie du contrôle des institutions les gouvernant. Ils ont cependant payé très cher cet accord en cédant

3 Les colons français étaient trop peu nombreux pour continuer la guerre avec les Autochtones. Ils craignaient également la montée en puissance des colonies de la « Nouvelle Angleterre » alors que se reproduisait sur le continent européen une guerre sans fin entre la France et l'Angleterre.

4 Dans la Déclaration d'indépendance de 1838, les Patriotes avaient incorporé l'idée de l'égalité de droits pour les Autochtones.

leurs droits sur les territoires (voir le texte du géographe Jean Morisset). Par la suite, sous l'égide de divers projets et associations, un nouveau leadership autochtone a pris forme d'un bout à l'autre du Canada, alors qu'était institutionnalisée l'Assemblée des Premières Nations (1982) avec l'appui de l'État fédéral.

D'une manière quelque peu imprévisible, la spectaculaire opposition des Mohawks de Kanesatake aux projets immobiliers et d'un terrain de golf de la municipalité d'Oka (1990) a marqué une nouvelle étape dans le mouvement de résistance, dont les ressorts sont rappelés dans l'entrevue réalisée par Pierre Trudel du cinéaste Clifton Nicholas, alors un jeune « guerrier » sur les barricades. Dans le sillon de cette confrontation, une commission d'enquête a été mise en place par le gouvernement fédéral, ce qui a permis de tracer un diagnostic assez exhaustif de la situation, sans déboucher sur des propositions concrètes qui auraient modifié le dispositif colonial (voir le texte de Corvin Russell). Par ailleurs, des groupes importants comme les Métis se sentent toujours exclus (ce qu'explique le chercheur Darren O'Toole).

Selon la chercheuse Dalie Giroux, l'incapacité de l'État canadien à se départir de l'approche coloniale vient en partie du fait qu'il n'y a pas de compatibilité entre la perspective capitaliste d'une part et les conceptions autochtones d'État, de nation, de territoire d'autre part. Selon le politicologue déné, Glen Coulthard, une décolonisation en profondeur ne peut qu'être anticapitaliste.

Les sentiers actuels de la résistance autochtone

Aujourd'hui, les études se multiplient sur les injustices subies par la grande majorité des communautés autochtones, lesquelles provoquent des dislocations sociales à répétition. C'est sans compter la violence systémique provenant des forces de l'« ordre » et la microgestion coloniale qu'Ottawa continue d'imposer aux conseils de bande à travers divers mécanismes institutionnels et financiers, et ce, malgré le fait que la Loi sur les Indiens de l'origine ait été modernisée. Sur le plan économique, les enjeux deviennent beaucoup plus importants, car les riches ressources minérales, pétrolières et gazières localisées sur les territoires autochtones, notamment dans le Grand Nord et l'Ouest canadien, sont convoitées par l'élite économique et politique canadienne, qui considère que le capitalisme canadien doit, pour prospérer, devenir davantage extractiviste. Cependant, ces réalités ne doivent pas occulter que les peuples autochtones au Canada ont connu des transformations qui pourraient être porteuses d'un renouvellement. Le fait que la majorité des enfants autochtones soient scolarisés est un facteur positif, par exemple.

Devant cette situation complexe, les nouvelles générations se lèvent et utilisent une multitude de tactiques à la fois traditionnelles et nouvelles comme l'explique le militant cri Clayton Thomas-Muller. Des luttes surgissent un peu partout contre les projets pétroliers (analysés par l'ethnogéographe Marie-Josée Béliveau dans la section Résistances) et pour les droits des femmes (texte de Julie Vautour). Des formes organisationnelles inédites comme *Idle No More* rendent

visibles les revendications autochtones et créent des passerelles avec d'autres mouvements populaires québécois et canadiens (voir l'entrevue de Melissa Mollen-Dupuis par Pierre Beaudet et les textes d'Amélie-Anne Mailhot et de Geneviève Beaudet dans la section Enjeux contemporains), tout en contestant des structures autochtones souvent instrumentalisées par l'État.

Selon la sociologue Elaine Coburn, les mouvements autochtones innovent également sur le plan méthodologique à travers l'utilisation des médias sociaux et dans des luttes autour d'enjeux traditionnellement mis de côté (l'homosexualité, la marginalité des personnes handicapées, etc.). Dans ce paysage contrasté se trouve la réalité d'une autochtonie urbaine et mieux instruite où l'identité des Premières Nations prend un autre visage, du fait de l'insertion des Autochtones et de leur cohabitation avec des non-Autochtones dans des établissements scolaires, universitaires, notamment.

Une identité en reconstruction

Tout cela débouche sur un vaste débat de société, une immense « bataille des idées », laquelle traverse une grande partie des peuples qui habitent le territoire. La récente Commission de vérité et réconciliation, qui a documenté le drame des pensionnats où ont été enfermés et violentés des milliers d'enfants autochtones, a permis l'expression d'une détresse profonde en même temps qu'un refus de mettre ces « histoires » au compte d'un passé révolu. Malgré l'ambiguïté d'un processus qui traite l'idée de la « réconciliation » sur le registre de la morale au lieu de l'inscrire dans un projet de décolonisation, les audiences de la Commission ont, selon le professeur Brieg Capitaine, permis à de nombreux Autochtones de reconstruire leur identité ainsi que de nouvelles solidarités.

Un nouveau « sujet » autochtone, à la fois meurtri et victime, à la fois revendicateur et capable d'affirmation, est en train de se construire. Celui-ci est amplifié par le développement d'un mouvement autochtone à l'échelle internationale, notamment en Amérique du Nord. Au Mexique, des communautés s'opposent aux minières canadiennes dont les opérations menacent leur environnement (voir le texte de l'anthropologue Pierre Beaucage). Récemment aux États-Unis, de puissantes mobilisations ont réuni Autochtones et Allochtones à Standing Rock (voir les textes de Julian Brave NoiseCat et l'entrevue de Kandi Mossett par la journaliste indépendante Sarah Jaffe), ce qui illustre l'évolution non seulement de mouvements locaux, mais de réseaux internationaux, ce qui complique beaucoup la vie des « développeurs » capitalistes.

Lutter ensemble

Sous l'État canadien, l'anéantissement a été opérationnalisé par des tentatives répétées visant l'assimilation et la destruction de l'identité, de la langue, de l'imaginaire autochtone, couplées à la destruction de l'économie autochtone,

l'accaparement des terres⁵ et la clochardisation des populations dans le système d'apartheid mis en place depuis la Confédération. Ces tentatives prennent plusieurs formes et découlent de logiques contradictoires, voire erratiques, agissant au sein de l'État et entre les divers groupes qui essaient de l'influencer.

Ce dispositif s'est mis en place par un puissant travail culturel, au départ relayé par les Églises, et plus récemment restructuré autour d'un racisme plus moderne, qui schématise et méprise les communautés autochtones qu'on accuse de profiter d'un système qui gère la misère. Cette nouvelle forme de racisme expliqué par Brieg Capitaine divise et affaiblit les luttes et les revendications, que ce soit du côté autochtone ou du côté québécois et canadien.

Au Québec, une difficulté supplémentaire existe dans le sillon des revendications nationales du peuple québécois que l'État canadien combat sans relâche. Après plusieurs débats (lire Pierre Trudel à ce sujet), des organisations comme Québec solidaire (voir le texte de la militante Geneviève Beaudet) ont conclu que la souveraineté des peuples n'était pas négociable et que la lutte autochtone ne pouvait être réduite à l'amélioration des services sociaux⁶. Il y a certes un défi particulier à relever dans nos rapports quant à nos droits respectifs à disposer de nous-mêmes. Cependant, à l'heure actuelle, on peut noter une tendance selon laquelle la notion d'intégrité territoriale du Québec sert moins à nous opposer et à nous diviser.

Construire des passerelles

Une véritable lutte commune doit donc reposer sur un dialogue de peuple à peuple, où chacun reconnaît la légitimité de l'autre à s'exprimer avec sa propre identité, ses propres valeurs et ses propres objectifs. Cette convergence souhaitable doit également être soucieuse, comme le montre Elaine Coburn, d'éviter les explications faciles et un peu mythiques, comme s'il y avait des peuples (y compris les peuples autochtones) purs, dénués de contradictions, de défaillances, de défis.

Comme tous les peuples, les Autochtones connaissent leurs fractures internes, de classe, de genre, de générations. Un petit groupe, promu par l'État canadien et les élites économiques, se fait le promoteur d'un « capitalisme autochtone », qui est dans une large mesure marginal, mais dont les effets politiques ne sont pas négligeables dans des communautés où, traditionnellement, les hiérarchies

5 Soixante pour cent (60 %) des territoires des réserves ont été spoliés selon Pierre Trudel, « Du colonialisme à la décolonisation », *Droits et libertés*, vol. 34, n° 2, 2015.

6 Plusieurs autres réseaux et organisations l'ont également affirmé, avant Québec solidaire. Pensons au Regroupement de solidarité avec les Autochtones (créé à l'occasion de la crise d'Oka en 1990), aux travaux de la Ligue des droits et libertés et au travail rigoureux d'historiographie et d'analyse des enjeux fait par les infatigables animateurs de *Recherches amérindiennes* du Québec et de nombreux chercheurs et chercheuses de plusieurs universités québécoises et canadiennes.

sociales étaient limitées. Dans le cadre d'un capitalisme mondialisé régi par l'accumulation pour l'accumulation, des sociétés un peu partout glissent vers l'individualisme et une surconsommation malsaine. Les peuples autochtones, pas plus que tous les autres, y échappent difficilement.

La longue et sinueuse « bataille des idées »

Ce riche numéro des NCS se termine par d'excellents textes sur les dimensions culturelles de l'évolution en cours chez les Autochtones. Tout le monde reconnaît maintenant la spectaculaire explosion de la culture autochtone, que ce soit dans la poésie et la littérature, les arts visuels, la musique ou le cinéma. On peut presque parler d'un « avant » et d'un « après », au sens où, comme l'explique le fondateur et animateur de Terres en vues André Dudemaine à Isabelle St-Amand, la production culturelle des Premières Nations s'est défolkorisée. Les récits utilisés véhiculent également une quête de sens, une subjectivisation, qui, comme l'indique le texte de Patricia A. Monture publié en 2008⁷, soulève la transversalité et l'intersectionnalité des revendications autochtones qui interpellent le monde non autochtone. Cette créativité révèle en fin de compte que les stratégies de l'État canadien n'ont pas réussi à avoir les effets escomptés, à savoir le génocide culturel.

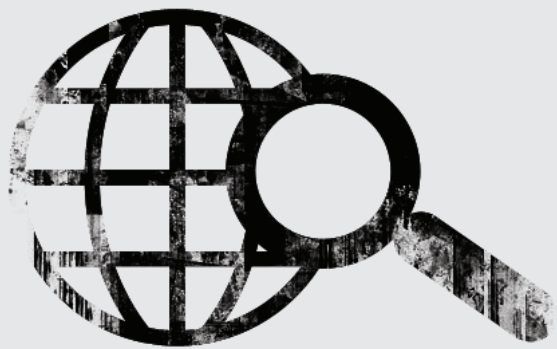
On peut être encouragé par le fait que des dizaines de milliers de Québécoises et de Québécois (y compris les jeunes dans les écoles) ont entendu parler des revendications des Atikamekw du Centre-du-Québec, des Innus de la Côte-Nord, des Algonquins de l'Abitibi, des Cris de la Baie-James et des Inuits, sans compter les Mohawks en périphérie de Montréal. De nombreuses passerelles existent maintenant, affectant la vie et la conscience d'une grande partie de la population, autochtone et non autochtone. Il faut cependant souligner que la construction de véritables liens de solidarité (qui vont au-delà de déclarations de bonnes intentions sans prise avec le réel) prend du temps. Cela implique des dialogues prolongés entre les nations concernées, de la rigueur, de la patience et du respect.

Également, des efforts supplémentaires sont nécessaires pour aborder la question d'une façon non superficielle, formaliste, d'où l'apport fondamental des chercheur-e-s qui doivent en plus dépasser les approches, les concepts et les méthodologies imprégnés des traditions coloniales. Il y a des signes encourageants : un nombre de plus en plus important de jeunes, autochtones et non autochtones, s'investissent dans des travaux historiques, anthropologiques et sociologiques de grande qualité, visant à « décoloniser le savoir », selon l'expression du sociologue péruvien Anibal Quijano.

La « Grande Tortue » (l'Amérique du Nord dans la cosmologie autochtone) doit être « reconnue » par tous ceux et celles qui habitent ce continent, non pas comme une ressource à exploiter, mais comme un tissu dense et interdépendant de formes de vie et de non-vie qui peut être renouvelé et réinventé au-delà des murailles érigées par le capitalisme et le colonialisme.

7 L'avocate, activiste et auteure mohawk, est décédée en 2010.

Enjeux contemporains



Pour que vivent nos nations, le capitalisme doit mourir

PAR GLEN COULTHARD¹

Traduit de l'anglais par Simon Labrecque

Les efforts des Autochtones pour défendre nos droits et nos terres rencontrent de plus en plus une limite significative et, à mon avis, problématique. Cette restriction implique, d'une part, le type de tactiques présentées comme étant moralement légitimes pour défendre notre territoire et nos droits en tant que peuples autochtones et, d'autre part, celles perçues comme moralement illégitimes en raison de leur caractère perturbateur et extralégal.

Dans le cas des tactiques jugées légitimes dans la défense de nos droits, l'accent est souvent mis sur des « négociations » formelles – généralement menées entre les autorités autochtones « officielles » (habituellement des hommes) et des représentants de la Couronne (habituellement des hommes, également) – qui seront, si nécessaire, accompagnées d'actes principalement symboliques de contestation pacifique et non perturbatrice, obéissant aux principes de l'État de droit du Canada.

Il y a ensuite les approches qui sont de plus en plus jugées illégitimes. Elles incluent, mais ne s'y limitent pas, les formes de contestation et d'action directe qui cherchent à influencer le pouvoir par des mesures moins médiées et parfois plus perturbatrices, comme le ralentissement du trafic afin de distribuer des prospectus et de construire des solidarités, le blocage temporaire de l'accès aux territoires autochtones afin de nuire à l'exploitation des terres et des ressources des Premières Nations, ou, dans des cas plus rares, la réoccupation d'une portion de terre autochtone (rurale ou urbaine) par l'établissement de lieux de réclamation qui servent aussi à perturber pour longtemps, sinon à bloquer entièrement, l'accès aux territoires autochtones par l'État ou le capital. Toutefois, malgré leur diversité et leur spécificité, la plupart de ces activités tendent à être qualifiées de manière très négative dans les médias : elles seraient des activités « réactionnaires », « menaçantes » et « perturbatrices ».

1 Membre de la Première Nation dénée des Couteaux-Jaunes (Weledeh Yellowknives) et assistant – professeur dans le programme de First Nations and Indigenous Studies et au Département de science politique à l'Université de Colombie-Britannique. Ce texte est partiellement extrait de son livre *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014. On peut le suivre sur Twitter : @denerevenge.

Au-delà des barrages

Les actions récentes des défenseurs Mi'kmaq de la terre et de l'eau à Elsipogtog montrent que les actions directes sous la forme de barrages autochtones sont à la fois une négation et une affirmation. Ce sont des actes cruciaux de négation dans la mesure où ces gestes cherchent à empêcher ou à bloquer le flux des ressources transportées des champs de pétrole et de gaz naturel, des moulins à scie, des exploitations minières et des installations hydroélectriques situés sur les terres dépossédées des nations autochtones jusqu'aux marchés internationaux. En d'autres mots, ces formes d'action directe cherchent à affecter négativement l'infrastructure économique qui constitue le cœur de l'accumulation coloniale de capital dans les économies des colonies de peuplement, comme au Canada. Historiquement, bloquer l'accès à cette infrastructure essentielle a été plutôt efficace pour les communautés autochtones en termes de gains à court terme. Cependant, au cours des dernières décennies, les pouvoirs étatiques et corporatifs sont aussi devenus plutôt habiles pour récupérer les pertes encourues en raison de la résistance des peuples autochtones en poussant nos leaders hors des terres et en les attirant dans des négociations où les règles du jeu sont toujours définies par et dans les intérêts du capital des colonisateurs.

Plusieurs gérants d'estrade tendent à ignorer que ces actions sont également un geste d'affirmation de la résurgence autochtone, dans la mesure où elles constituent une incarnation du droit autochtone et des obligations qu'il impose aux peuples autochtones, à savoir maintenir les rapports de réciprocité dans nos interactions avec le monde humain et non humain – la Terre.

La question que je voudrais explorer ici, quoique très brièvement, est la suivante : comment pourrions-nous commencer à amplifier ces actions directes ancrées dans la terre, souvent localisées, pour produire une transformation plus générale de l'économie coloniale ? Pour le dire un peu différemment, comment pourrions-nous passer d'une politique autochtone résurgente qui cherche à inhiber les effets destructeurs du capital à une politique qui s'emploie à créer des approches autochtones distinctes du capital ?

Rebâtir nos nations

Dans un entretien récent avec Naomi Klein², Leanne Betasamosake Simpson nous donne un aperçu de ce qu'une telle approche ou de telles approches distinctes pourraient impliquer pour les nations autochtones. « Les gens au sein du mouvement *Idle No More* qui parlent de l'idée de nation autochtone parlent d'une transformation gigantesque, d'une décolonisation gigantesque ; ils en appellent à une "résurgence de la pensée politique autochtone" qui est "ancrée dans la terre et

2 Naomi Klein, *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson*, Yes! Magazine, 5 mars 2013, <www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>.

effectivement liée à cette relation intime et proche avec la terre, ce qui pour moi signifie une revitalisation des économies autochtones locales durables”. »

Sans une telle transformation colossale de l'économie politique du colonialisme de peuplement contemporain, tous les efforts pour rebâtir nos nations ne feront que parasiter le capitalisme et donc maintenir l'exploitation perpétuelle de nos terres et de notre travail. Considérons, par exemple, une approche de la résurgence qui verrait les Autochtones commencer à se reconnecter à leurs terres et à leurs pratiques ancrées dans la terre, soit sur une base individuelle ou sur une base collective à petite échelle. Cela pourrait prendre la forme de parcourir nos terres, dans un effort pour nous refamiliariser avec les paysages et les lieux qui donnent une forme et un contenu à nos histoires, nos langues et nos cultures. Cela pourrait aussi consister à revitaliser et à mettre en œuvre des pratiques de récoltes ancrées dans la terre, comme la chasse, la pêche et la cueillette ou des activités de production culturelle, comme le tannage de peaux et la sculpture, qui servent toutes également à affirmer notre présence souveraine sur nos territoires selon des façons qui peuvent être profondément éducatives et habilitantes. Enfin, cela pourrait prendre la forme d'une réoccupation de lieux sacrés afin de réapprendre et de pratiquer nos activités cérémonielles.

Bien que toutes ces pratiques ancrées dans des lieux soient cruciales pour notre bien-être et offrent une connaissance profonde des formes de vie constituant des cadres pour penser à des approches qui diffèrent d'une économie fondée sur l'exploitation perpétuelle du monde humain et non humain, sur le plan micropolitique où ces pratiques tendent à opérer, elles requièrent que nous ayons encore accès à un mode de subsistance détaché de ces pratiques elles-mêmes. En d'autres mots, elles requièrent que nous ayons accès à une forme très précise de travail – qui dépend, dans notre économie actuelle, de l'expropriation de notre force de travail et du vol de notre temps au profit des autres – afin de générer l'argent nécessaire pour dépenser ce temps régénérateur sur le terrain.

Un problème similaire guette les efforts d'autodétermination qui cherchent à réduire notre pauvreté et notre dépendance économique au moyen du partage des revenus tirés des ressources, d'ententes sur les répercussions et les avantages qui soient plus globales, et de stratégies d'action positive à l'emploi négociées par l'intermédiaire de l'État avec les industries qui ravagent les territoires autochtones. Même si le capital généré par une telle approche pouvait, en principe, être dépensé pour subventionner la revitalisation de certaines traditions et pratiques culturelles, au bout du compte celles-ci resteraient dépendantes d'une économie prédatrice totalement contraire à la réciprocité profonde qui constitue le noyau culturel des rapports à la terre de plusieurs peuples autochtones.

Développer des approches politico-économiques autochtones

Quelles formes pourrait prendre une approche politico-économique autochtone qui diffère de l'intensification du capitalisme sur et dans nos

territoires? Pour certaines communautés, elle consiste à revigorer à la fois des activités ancrées dans la subsistance et des entreprises économiques plus contemporaines. Dans les années 1970, par exemple, la nation dénée a cherché à limiter les conséquences environnementales et culturelles néfastes de l'extractivisme capitaliste en proposant d'établir une économie qui mettrait en œuvre des concepts traditionnels de la gouvernance dénée – des structures politiques régionales décentralisées fondées sur la prise de décisions participatives et consensuelles – dans la sphère économique. À l'époque, cela aurait donné lieu à une revitalisation du mode de production de la forêt en mettant l'accent sur la récolte et la fabrication de ressources locales renouvelables au moyen d'activités traditionnelles comme la chasse, la pêche et la trappe, éventuellement combinées avec, et partiellement soutenues par d'autres activités économiques sur des terres communales gérées par la nation dénée. Des modèles économiques pris en compte à cette époque incluaient donc l'organisation démocratique de la production et de la distribution des biens par des coopératives autochtones et, éventuellement, des entreprises autogérées par les travailleurs et les travailleuses.

Redécouvrir des approches politico-économiques autochtones distinctes comme celles-là pourrait constituer une menace véritable pour l'accumulation du capital sur les terres autochtones, et ce, de trois façons.

- Premièrement, par le biais du mentorat et de l'éducation, ces économies reconnectent les Autochtones à des pratiques ancrées dans la terre et à des formes de savoir qui mettent l'accent sur la durabilité radicale. Cette forme de normativité ancrée est l'antithèse de l'accumulation capitaliste.
- Deuxièmement, ces pratiques économiques offrent un moyen de subsistance qui peut, avec le temps, aider à rompre notre dépendance au marché capitaliste en cultivant l'autosuffisance par la production locale et durable d'aliments et de matériaux essentiels à la vie, que nous distribuons et consommons régulièrement dans nos propres communautés.
- Troisièmement, par l'application des principes traditionnels de la gouvernance autochtone à des activités économiques non traditionnelles, nous ouvrons une voie pour nous impliquer dans des entreprises économiques contemporaines d'une manière autochtone qui soit mieux à même de nourrir une prise de décisions économiques durables, une distribution équitable des ressources dans et entre les communautés autochtones, l'émancipation politique et économique des femmes autochtones et l'habilitation des citoyens et des travailleurs autochtones qui peuvent ou doivent gagner leur vie dans des secteurs économiques hors de la forêt. Pourquoi ne pas étendre de manière critique les aspects les plus égalitaires et participatifs de nos pratiques traditionnelles de gouvernance à toutes nos activités économiques, peu importe qu'elles soient mises en œuvre dans un contexte ancré dans la terre ou en contexte urbain? Des villes se trouvent aussi sur les terres autochtones et, présentement, bon nombre d'entre nous y vivent.

Nouvelles alliances, nouvelles ouvertures

La capacité des économies autochtones résurgentes à défier à long terme le capitalisme colonial de peuplement peut uniquement se concrétiser si certaines conditions sont réunies.

Premièrement, tous les obstacles légaux et politiques coloniaux, racistes et patriarcaux qui ont servi à bloquer notre accès à la terre doivent être affrontés et levés. Bien entendu, le capitalisme continue de jouer un rôle crucial dans le processus de dépossession de nos terres et de notre autorité autodéterminante, mais il le fait seulement de concert avec des axes d'exploitation et de domination configurés selon des lignes raciales, genrées et étatiques. Étant donné la résilience de ces rapports de pouvoir également dévastateurs, nos efforts de décolonisation doivent affronter directement plus que de simples rapports économiques; ils doivent rendre compte des voies complexes par lesquelles le capitalisme, le patriarcat, la suprématie blanche et l'État interagissent pour former la constellation de rapports de pouvoir qui supportent durablement les modèles de comportement, les structures et les relations. Démanteler ces structures oppressives ne sera pas facile. Cela exigera que nous continuions à affirmer notre présence sur tous nos territoires, en conjonction avec une intensification des confrontations avec les forces de la colonisation par les formes d'action directe qui sont aujourd'hui mises en œuvre par des communautés comme Elsipogtog.

Deuxièmement, nous devons également admettre que l'influence politique significative requise pour simultanément bloquer l'exploitation économique de nos peuples et de nos patries tout en construisant des approches qui diffèrent du capitalisme ne sera pas uniquement produite par nos actions directes et nos économies résurgentes. Le colonialisme de peuplement a rendu nos populations trop peu nombreuses pour produire à elles seules un changement d'une telle ampleur. Ce fait requiert que nous continuions à demeurer ouverts à activement rechercher et à établir des rapports de solidarité et des réseaux d'échange et d'aide mutuelle avec des communautés et des organisations nationales et transnationales qui luttent également contre les effets du capital mondialisé, incluant d'autres nations autochtones et des confédérations nationales; des Autochtones et des organisations en milieu urbain; les mouvements ouvriers, féministes, LGBTQ2E et environnementaux; et, bien sûr, les communautés ethniques et racisées assujetties à leurs propres formes de marginalisation économique, sociale et culturelle. Le soutien initialement rapide et relativement étendu exprimé sur les scènes nationale et internationale pour le mouvement *Idle No More*, au printemps 2013, et la solidarité produite à l'automne 2013 autour de la résistance antifracturation à Elsipogtog, me donnent bon espoir que l'établissement de tels rapports est bel et bien possible.

Il est temps que nos communautés saisissent les occasions politiques uniques de la conjoncture historique. Dans le délicat numéro d'équilibriste de celui qui doit s'assurer que son mépris social conservateur pour les Premières Nations ne prenne pas le dessus sur son amour néoconservateur du marché, l'ancien

premier ministre Harper a erré en laissant le racisme et le sexisme du premier pôle surpasser son engagement belligérant en faveur du second. Il s'agit d'une erreur de débutant que les libéraux comme Jean Chrétien et Paul Martin ont appris à éviter il y a déjà plusieurs décennies. En conséquence, le gouvernement fédéral du Parti conservateur a vivifié une lutte pour l'autodétermination autochtone qui doit maintenant défier le rapport entre la colonisation de peuplement et le fondamentalisme du libre marché, en refusant d'être coopté par des bribes de reconnaissance, des excuses opportunistes et le cadeau à rabais de l'inclusion politique et économique³. Pour que vivent les nations autochtones, le capitalisme doit mourir. Et pour que meure le capitalisme, nous devons participer activement à la construction d'approches autochtones qui s'en distinguent.



3 Ken Coates et Brian Lee Crowley, « First Nations aren't swayed by vague promises », *The Globe and Mail*, 28 octobre 2013, <www.theglobeandmail.com/opinion/first-nations-arent-swayed-by-vague-promises/article15085097>.

De quoi la Commission de vérité et réconciliation du Canada est-elle le nom ?

BRIEG CAPITAINE¹

À considérer la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) sur les pensionnats indiens comme une institution de justice transitionnelle, on ne peut que faire preuve de scepticisme quant à sa capacité à instaurer une égalité réelle entre Canadiens et nations autochtones. Depuis plus de quarante ans, les promesses et les désillusions se succèdent; les survivants connaissaient donc les limites politiques d'une telle commission. Comment expliquer que plus de 6000 personnes ont été déplacées pour raconter leur histoire pendant les six ans qu'ont duré les travaux de la Commission ? Ce n'est pas, comme pourraient l'avancer certains mauvais esprits, par intérêt pécuniaire, puisque les procédures visant l'octroi des compensations financières ont été indépendantes de la Commission².

Une mobilisation populaire

Pendant plus d'un siècle, le gouvernement canadien a entrepris de détruire les structures et les pratiques assurant la survie des peuples autochtones. Entre 1874 et 1996, le système des pensionnats, dont la gestion était confiée à des institutions religieuses, fut l'un des principaux moyens pour réaliser ce génocide culturel³. Sur plus de 150 000 enfants placés dans ces établissements, 3200 sont morts⁴. Pendant des années, le gouvernement du Canada et les Églises⁵ impliquées ont refusé de reconnaître les mauvais traitements dont ces enfants ont été victimes. Quand ils l'ont finalement fait, à travers la Déclaration de réconciliation en 1998, ce fut sans remettre en cause l'idéologie sous-jacente légitimant le système des pensionnats, et sans reconnaître que les problèmes sociaux vécus par les Autochtones étaient liés à la mise en place du système des pensionnats. Ce n'est qu'en 2006, en réponse à la pression juridique exercée par les survivantes et les survivants, que gouvernements et Églises ont reconnu que le système des pensionnats avait injustement et durablement nui aux peuples

1 Professeur à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa.

2 Kim Stanton, « Canada's Truth and Reconciliation Commission: settling the past ? », *The International Indigenous Policy Journal*, vol. 2, n° 3, 2011.

3 James R. Miller, *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

4 Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada. Enfants disparus et lieux de sépulture non marqués*, Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, vol. 4, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015.

5 Il s'agit des Églises presbytérienne, anglicane, catholique et unie.

autochtones. En ce sens, la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI) qui a fait suite au plus grand recours collectif de l'histoire du Canada comprend : (1) un fonds de guérison et un fonds de commémoration ; (2) un paiement d'expérience commune pour chaque survivant-e ayant fréquenté un pensionnat indien ; (3) un processus d'évaluation indépendant pour les réclamations individuelles relatives à des sévices physiques et sexuels, et (4) une Commission de vérité et réconciliation (CVR)⁶.

La CVR, dotée d'un budget de 60 millions de dollars, s'est distinguée de la plupart des autres commissions, car elle a été mise en place dans un pays perçu dans le monde comme l'un des leaders en matière de défense des droits de la personne et des libertés individuelles. Initialement d'une durée de cinq ans, étendue à sept ans à cause des conflits avec le gouvernement fédéral concernant son périmètre d'enquête⁷, la CVR a été créée à la demande des anciens pensionnaires⁸. Son mandat consistait à entreprendre des recherches sur cette période et à collecter les témoignages des survivants et des survivantes afin d'informer la société canadienne sur le système des pensionnats et sur ses effets sur la vie sociale actuelle. Du point de vue du champ de la justice transitionnelle, l'anthropologue Ronald Niezen relève quatre particularités de la CVR : elle résultait d'une bataille judiciaire et n'est pas née d'un contexte postconflit ; elle ne disposait pas de pouvoir légal, mais était plutôt conçue comme un espace d'information ; elle portait sur la violence faite à des enfants, ce qui a accentué la dimension mémorielle des témoignages reposant sur des souvenirs parfois éloignés ; enfin, elle composait avec la problématique de la santé mentale et du trauma collectif découlant des formes de violence institutionnalisées⁹.

La Commission a également été originale sur un autre plan. Au Canada, les voies traditionnellement empruntées par les peuples autochtones pour sortir de la violence et résoudre les injustices historiques consistent à mener des négociations politiques ou des combats juridiques. Dans le cadre de la Commission, les

6 Convention de règlement relative aux pensionnats indiens, *Annexe N. Mandat de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, 2006, <www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/pdfs/SCHEDULE_N_EN.pdf>.

7 Des contentieux avec le gouvernement fédéral autour de l'accès à certaines archives concernant le placement des enfants dans les services sociaux ont retardé le travail de la Commission. Contrairement au gouvernement, la Cour supérieure de l'Ontario en 2013 a jugé que cette question du placement des enfants s'inscrivait dans le mandat de la Commission et a contraint l'État à ouvrir ses archives.

8 Rosemary Nagy, « The Truth and Reconciliation Commission of Canada: genesis and design », *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 29, n° 2, 2014.

9 Ronald Niezen, *Truth and Indignation. Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.

survivants et les survivantes ont déployé une stratégie symbolique¹⁰. Au niveau des luttes politiques et juridiques, les acteurs du mouvement sont habituellement chefs de bande, hommes, avocats et élites politiques. L'institutionnalisation du mouvement et la complexité des techniques de gouvernement à laquelle s'attaquent les leaders échappent en grande partie à la base qui tend à investir d'autres espaces de contestation et se mobilisent sous d'autres formes¹¹. En fin de compte, la Commission s'est inscrite clairement dans une perspective de renouvellement des luttes autochtones.

La CVR a opéré un renversement de perspectives, non pas en s'appuyant sur les structures institutionnelles existantes, mais en remettant en cause leur dimension universelle. Ce renversement symbolique s'est situé à deux niveaux. Au niveau individuel d'abord, en montrant comment l'universalisme abstrait au nom duquel le Canada a entrepris d'arracher des milliers d'enfants à leurs parents sous-tendait une logique de déshumanisation. Deuxièmement, au niveau de la collectivité, les productions culturelles et artistiques qui fleurissaient depuis le milieu des années 1990 tendaient à renverser les codes symboliques dominants définissant le sens des institutions sociales de la nation canadienne (santé, politique, éducation, famille). La souillure a symbolisé le système social et les institutions qui l'ont composé.

Déshumanisation et resubjection

Les médias ont largement relayé les abus vécus par un grand nombre de survivants et de survivantes des pensionnats. Arrachés à leurs parents sans explication, acheminés par autobus, train ou avion, dépouillés de leurs vêtements, atteints dans leurs corps et dans leur être, les enfants ont été traités comme des objets. Leurs histoires sont des récits de déshumanisation. Le sujet des enfants disparus et des lieux de sépulture est à ce titre particulièrement révélateur.

Le total d'élèves décédés entre 1867 et 2000 s'élève à 3201, selon les recherches de la Commission¹². Dans 48,7 % des cas déclarés, la tuberculose est à la cause du décès. Comme le note avec précaution la Commission, il existe peu de données comparatives, même si le taux de mortalité des enfants autochtones

10 Brieg Capitaine et Karine Vanthuyne (dir.), *Power through Testimony. Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*, Vancouver, University of British Columbia, 2017. Geoffrey Pleyers et Brieg Capitaine, *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016.

11 Brieg Capitaine, « Les voies de la résistance autochtone à la colonisation », dans Maurice Demers et Patrick Dramé (dir.), *Tiers-Monde postcolonial. Espoirs et désenchantements*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014.

12 Ce nombre est sujet à controverses pour plusieurs raisons. L'une d'elles est que le mandat de la Commission se limite aux pensionnats reconnus dans la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens. Cette liste exclut notamment un certain nombre d'écoles de jour au Labrador notamment. Voir en particulier le volume 4 du Rapport final de la CVR, *op.cit.*

est beaucoup plus élevé que celui des enfants canadiens. Entre 1941 et 1945 par exemple, le taux de mortalité était 4,9 fois supérieur à celui des enfants canadiens. Au pensionnat d'Old Sun en Alberta, 20 % du nombre total d'élèves inscrits sont décédés pendant leur scolarité¹³. Dans sa conclusion, la Commission rappelle que la tuberculose au Canada avait commencé à décliner dès le début du XX^e siècle, et ce, préalablement aux avancées médicales, grâce à une meilleure alimentation, des logements salubres, ainsi qu'une prise en charge médicale accrue. Or, tout cela faisait défaut dans ces pensionnats peu subventionnés, surpeuplés, mal chauffés, insalubres et souvent dépourvus d'infirmerie¹⁴. Les recherches de la Commission ont montré que les responsables politiques ont été maintes fois alertés tout au long de l'existence des pensionnats. « Si la question que l'on pose est "Qui savait à l'époque ?", la réponse claire est la suivante : "Chacun qui occupait un poste d'autorité était parfaitement au courant des conditions de santé et de sécurité dans les pensionnats"¹⁵».

Si la quantification et l'identification des responsabilités sont un point essentiel du travail de la Commission, cette recherche a fait également apparaître le manque de données. Cette lacune trahit la faible valeur que ces enfants pouvaient avoir pour l'administration religieuse et canadienne. Ainsi, comme l'a rappelé avec beaucoup d'émotions la commissaire Marie Wilson lors de l'événement final de la CVR à Ottawa en juin 2015, sur les 3201 enfants autochtones disparus :

- le nom de 32 % d'entre eux n'a jamais été indiqué ;
- dans 23 % des cas, les registres du gouvernement ou des Églises ne font aucune mention du sexe ;
- dans un cas sur deux, les archives ne mentionnent pas la cause du décès ;
- la dépouille de l'enfant n'était très souvent pas remise aux communautés, mais enterrée dans des cimetières aujourd'hui abandonnés et désaffectés dont la localisation est rendue très difficile.

Roméo Saganash, devant la Commission lors des audiences à Montréal, a ainsi raconté qu'il n'avait jamais connu son frère Jonish. Celui-ci, envoyé en 1954 au pensionnat de Bishop Horden Hall à Moose Factory (Ontario) dès l'âge de six ans, est mort durant sa première année au pensionnat. « À ce jour, on n'a pas de certificat de décès pour Jonish. Et ça a pris 40 ans à ma mère pour trouver où son petit Jonish était enterré [...]. On a pu enregistrer cet événement parce que ma sœur travaillait pour Radio-Canada. Ma mère n'y était pas et on a montré la vidéo ensuite à ma mère [...]. Je n'ai jamais vu ma mère pleurer

13 *Ibid.*, p. 36.

14 *Ibid.*, p. 136.

15 *Ibid.*, p. 137.

comme ça. Et cette histoire aussi traumatisante, ce n'est pas uniquement dans ma famille¹⁶.»

Les auditions et recherches de la Commission ont révélé la déshumanisation qui a accompagné la construction d'une nation canadienne unie autour de valeurs communes. Une très forte dissonance est apparue entre l'idéal universaliste abstrait qui sous-tend l'édification de la nation et la réalité institutionnelle. L'école n'a pas éduqué, elle a pollué les corps. Les responsables politiques et les Églises dont le rôle était de protéger et de veiller à l'intégrité des personnes sans distinction, en réalité, ont trié, distingué et discriminé. Cette action symbolique de contestation d'un universalisme accaparé par les forces coloniales est particulièrement visible dans les productions culturelles.

Décolonisation et production culturelle

Alors que la production culturelle par les Autochtones eux-mêmes constitue l'une des expressions concrètes de la décolonisation, celle-ci est souvent ignorée par les politologues, sociologues et anthropologues qui préfèrent se focaliser sur les institutions sociales et d'autres espaces de contestation qui semblent à première vue plus politiques. Pourtant, lors des événements organisés par la CVR, les productions artistiques et culturelles ont occupé une place majeure et cela ne relève pas d'un hasard. Que ce soit à travers les œuvres d'art, les films, les biographies des survivants et des survivantes, la Commission a soutenu la production d'œuvres culturelles. Le film *Nous n'étions que des enfants*¹⁷, réalisé par Tim Wolochatiuk, a été projeté pendant les événements organisés par la CVR. L'analyse du film fournit des éléments pour mieux saisir la lutte qui s'opère au niveau symbolique.

Le film débute dans la forêt. Une petite fille accompagnée de son grand-père caresse des chevaux. La mère sur la galerie de la petite maison peigne doucement les cheveux de sa fille et pleure en silence. Elle regarde son père. Ils savent que l'inévitable va se produire. La petite fille, innocente, entourée d'amour et de douceur, n'en est pas consciente. Sa mère l'habille d'une belle robe, lui glisse une fleur dans les cheveux. Toute la scène se déroule sans un mot. Soudain, ce silence est percé par le bruit d'un moteur qui approche. Soulevant de la poussière, le véhicule s'immobilise. L'homme qui le conduit n'est pas dans le plan de la caméra. On ne voit que sa main blanche, son pantalon noir, sa chemise blanche elle aussi. Sa mère et son grand-père, interdits, le regardent partir. L'homme retient la jeune femme. La petite fille innocente observe à travers la vitre arrière du véhicule ses parents, sa maison, les chevaux, la forêt s'éloigner. La scène introductive prend à contre-pied les préjugés visant les Premières Nations : la douceur, l'amour, l'innocence, le soin donné aux enfants. Les couleurs chaudes et vives de la forêt tranchent avec la noirceur du véhicule et la blancheur de

16 Roméo Saganash, *Cercle des commissaires*, Événement national de Montréal, 26 avril 2013.

17 Office national du film, 2012, 1 h 23.

l'homme. Le bruit du moteur et la technique polluent le chant de la nature et l'harmonie qui y règne.

Ce contraste ne fait que s'accroître à l'arrivée au pensionnat. Les plans en contre-plongée qui cherchent à restituer le point de vue de l'enfant révèlent la dureté architecturale. La bâtisse sombre, anguleuse, apparaît gigantesque. Cette impression est accentuée par les silhouettes longilignes des religieux vêtus de leurs habits noirs et blancs. La parole est dépourvue de tendresse, sèche et méprisante. À la douche, il faut nettoyer les corps des « Sauvages ». L'une des sœurs explique à une autre plus jeune : « S'ils se font piquer, leur mère laisse la blessure pourrir ». Les figures de l'autorité se succèdent dévoilant un système disciplinaire et carcéral où la violence et le racisme sont omniprésents. Par exemple, lorsque la petite fille sous-alimentée tombe malade, l'infirmière la force à manger. L'on est désorienté, apeuré à l'instar de la petite fille. Pour ne pas sombrer, celle-ci se réfugie dans son imaginaire. Elle convoque des images, des sensations de son ancienne vie : les couleurs chaudes, la douce musique, les chevaux qui composaient la vie familiale remplacent un court instant la noirceur de l'institution. Lorsque des enfants résistent et refusent les mauvais traitements, l'euphorie est de courte durée. Les prêtres reviennent plus nombreux, plus grands, plus forts, munis de fouets. Ils matent la rébellion et enferment les dissidents. La décolonisation apparaît impossible. La docilité est l'unique solution. L'écart, la fuite ou le repli sur soi sont les seuls moyens d'action.

Le film renverse la dichotomie sauvage/civilisé au cœur de l'entreprise des pensionnats. Il brouille les frontières. Qui sont les vrais humains ? Qui sont les Sauvages ? Les adultes supposés bienveillants et dont la fonction est d'élever la conscience incarnent la violence, la perversion et la cruauté. L'infirmière au lieu de soigner maltraite les enfants. Les religieux au lieu d'élever l'âme apparaissent comme des geôliers dont la mission est de dresser des corps et d'aliéner les esprits. L'école en tant qu'institution pour sortir les enfants de l'obscurantisme les plonge dans l'horreur. Le seul horizon qui s'offre aux enfants est la passivité et l'attente du retour à un espace originel, harmonieux, d'amour et de douceur.

L'idée de réconciliation n'apparaît que par bribes dans les voix hors champ des histoires des deux survivants. Alors là, les histoires de solidarité surgissent. Le peu d'aide que les uns ont pu apporter aux autres prime sur la réconciliation. Le film s'achève par les mots d'un des survivants : « Ce qu'ils nous ont fait nous a rendus plus forts ». Ces mots résonnent comme le début d'une lutte et non d'une fin en soi.

Conclusion

La Commission de vérité et réconciliation a fait l'objet de nombreuses critiques concernant son absence de pouvoir à poursuivre les responsables, son incapacité à traiter des enjeux politiques et territoriaux liés à la mise en place des pensionnats, sa tendance à pathologiser les victimes, ou encore le fait qu'elle privilégiait la mémoire traumatique des anciennes et anciens pensionnaires au

détriment des aspects « positifs » des pensionnats. Certaines de ces critiques sont importantes. Néanmoins, elles tendent à mesurer l'efficacité de la Commission en tant qu'institution de justice transitionnelle. Si le mandat de la Commission visait la réconciliation, ce n'est pas dans ce sens que de nombreux survivants et survivantes ont inscrit leur action. « La réconciliation... C'est trop vite. Moi, je l'ai dit à la Commissaire : "Pourquoi on ne parle pas de Commission de vérité ? Te réconcilier avec toi, entre nous... d'accord, mais pas avec les Canadiens. On n'est même pas réconciliés avec nous autres, en dedans ! Il faut de l'argent pour la guérison et la santé" » me confiait une survivante d'une cinquantaine d'années.

La Commission, en dépit de son nom, est moins une institution de justice transitionnelle qu'un mouvement d'affirmation identitaire original porté par les survivantes et les survivants. Par leurs actions, ceux-ci déplacent la lutte sur le terrain symbolique, et ce, tant aux niveaux individuel que collectif. La Commission en produisant une contre-histoire des pensionnats participe à l'émergence de nouvelles solidarités entre nations et groupes, au-delà de la multiplicité de leurs identités sociales ou culturelles. Ses acteurs participent aussi à la désignation d'un adversaire – les institutions colonialistes – et rappellent qu'il convient de hisser l'action conflictuelle au niveau symbolique, et non pas uniquement au niveau de la politique ou du juridique.



Photo : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/>

Y a-t-il des communautés métisses au Québec? Une perspective juridique

DARREN O'TOOLE¹

Au Québec, on connaît l'existence des Métis dans l'Ouest canadien surtout à cause de la pendaison de Louis Riel le 16 novembre 1885. Pendant longtemps, les manuels d'histoire du Canada firent disparaître les Métis après leur révolte de mars 1885. Pourtant, les Métis n'ont jamais cessé de lutter pour leurs droits. Ils ont, par exemple, formé en 1928 l'Association des Métis d'Alberta et des Territoires du Nord-Ouest et ont réussi à pousser le gouvernement de l'Alberta à mettre sur pied la Commission Ewing (1934-1936), ce qui a mené à l'adoption de la *Half-Breed Population Betterment Act* en 1938. Cette loi a « réservé » des terres pour les Métis dont il était justement question dans l'arrêt *Alberta (Affaires autochtones et développement du Nord) c. Cunningham* (2011). Les Métis, les Indiens inscrits et non inscrits (en vertu de la Loi sur les Indiens) ont fondé ensemble le *National Indian Council* en 1961. Cependant, les trois groupes n'avaient pas les mêmes priorités et, en 1967, les Indiens inscrits formèrent la *National Indian Brotherhood*, qui deviendra en 1982 l'Assemblée des Premières Nations, tandis que les Métis et les Indiens non inscrits fondèrent ensemble le Congrès autochtone du Canada en 1971, qui lui-même se scindera en deux groupes en 1983 : le Ralliement national des Métis et le Congrès des Peuples autochtones. Harry Daniels, en tant que président du Congrès autochtone du Canada, jouera un rôle clé dans l'inclusion des Métis à l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, qui « reconnaît et confirme » les « droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada ».

C'est ce même Harry Daniels qui a lancé l'affaire *Daniels* en 1999 en demandant un jugement déclaratoire indiquant que « les Métis et les Indiens non inscrits sont des “Indiens” visés au paragraphe 91(24) » de la Loi constitutionnelle de 1867 (par. 2). L'article 91 contient la liste des pouvoirs du Parlement fédéral; le par. 24 stipule « les Indiens et les terres réservées aux Indiens ». Il faut dire que la Cour suprême du Canada a déclaré, dans l'arrêt *Re : Eskimo* qui date de 1936, que les Inuits sont des « Indiens » aux fins du par. 91(24). Les Métis étaient donc le seul peuple autochtone mentionné à l'art. 35 que le Parlement fédéral refusait de reconnaître comme des « Indiens » aux fins du par. 91(24). En avril 2016, la Cour suprême du Canada a répondu de façon positive à la requête de Daniels. À vrai dire, la Cour n'a pas décidé que les Métis étaient des « Indiens », mais plutôt que le « fait d'interpréter largement le mot “Indiens” figurant au par. 91(24) et de lui attribuer le sens de “peuples autochtones” [à l'art. 35] permet[tait]

1 Professeur à la Faculté de droit de l'Université d'Ottawa.

de répondre aux préoccupations d'ordre définitionnel soulevées par les parties en l'espèce » (par. 46). Cela soulèvera encore une fois cette question qui a fait couler beaucoup d'encre à la suite de l'inclusion des Métis à l'art. 35 en 1983.

Qui sont les Métis?

La Cour suprême du Canada a répondu à la question « Qui sont les Métis? » en 2003 dans l'arrêt *Powley*, une décision qui a reconnu pour la première fois que les Métis avaient des droits autochtones protégés par l'article 35. Examinons un instant l'affaire *Powley*. Dans ce dernier arrêt, la Cour a fourni une série de dix épreuves afin de déterminer si un droit autochtone existait : 1) qualification du droit; 2) identification de la communauté historique titulaire des droits; 3) établissement de l'existence d'une communauté contemporaine titulaire des droits revendiqués; 4) vérification de l'appartenance du demandeur à la communauté actuelle concernée; 5) détermination de la période pertinente (avant la mainmise des États européens); 6) la pratique faisait-elle partie intégrante de la culture distinctive du demandeur?; 7) établissement de la continuité entre la pratique historique et le droit contemporain revendiqué; 8) y a-t-il eu ou non extinction du droit revendiqué?; 9) si le droit revendiqué existe, y a-t-on porté atteinte?; 10) l'atteinte est-elle justifiée? (résumé dans *Corneau*, par. 26).

Une des raisons pour lesquelles les gouvernements ont tant tardé à reconnaître les droits des Métis est qu'ils ont prétendu ne pas savoir qui sont les Métis. Par l'arrêt *Powley*, la Cour a en quelque sorte critiqué la mauvaise foi des gouvernements quant à la détermination de l'identité métisse en soutenant qu'il « ne s'agit pas d'une tâche insurmontable » (par. 29). La Cour a ensuite fixé quelques balises à la question identitaire. Elle a d'abord précisé qu'elle n'avait « pas l'intention d'établir une définition exhaustive de l'identité métisse aux fins de présentation des revendications fondées sur l'art. 35 », mais s'est contentée d'indiquer trois facteurs principaux « comme indices tendant à établir l'identité métisse dans le cadre d'une revendication fondée sur l'art. 35 : auto-identification, liens ancestraux et acceptation par la communauté » (par. 30).

En ce qui concerne l'auto-identification, la Cour précise qu'elle « ne doit pas être récente : en effet, bien qu'il ne soit pas nécessaire que l'auto-identification soit constante ou monolithique, les revendications présentées tardivement, dans le but de tirer avantage d'un droit visé à l'art. 35, ne seront pas considérées conformes à la condition relative à l'auto-identification » (par. 31). À ce critère subjectif, la Cour ajoute une « exigence objective » : « le demandeur doit faire la preuve de l'existence de *liens ancestraux* avec une communauté métisse historique » (par. 32). Bien sûr, cela implique préalablement à la fois l'existence d'une communauté historique et un lien de continuité entre la communauté historique et la communauté contemporaine. Enfin, troisièmement, « le demandeur doit prouver qu'il est *accepté par la communauté actuelle* dont la continuité avec la communauté historique constitue le fondement juridique du droit revendiqué » (par. 33, souligné dans l'original).

À cet égard, la Cour stipule que l'« appartenance à une organisation politique métisse peut se révéler pertinente, mais elle ne suffit pas... » (par. 33). La Cour donne aussi une idée de ce qu'elle entend par communauté : « Une communauté métisse peut être définie comme étant un groupe de Métis ayant une identité collective distinctive, vivant ensemble dans la même région et partageant un mode de vie commun » (par. 12). En 1983, cette distinction a justement mené à la scission du Congrès autochtone du Canada en deux organismes, soit le Ralliement national des Métis et le Congrès des Peuples autochtones. La priorité des Indiens non inscrits – qui s'auto-identifient souvent comme « Métis » – était de regagner leur statut juridique d'« Indien » et d'ainsi tomber sous l'égide de la Loi sur les Indiens. Par contre, les Métis ne cherchaient aucunement à avoir le statut juridique d'« Indien » au sens de la Loi sur les Indiens. Encore une fois, bien que les Indiens non inscrits soient souvent métissés, leurs intérêts ne correspondent pas forcément à ceux des Métis.

Des communautés métisses hors de l'Ouest canadien ?

De façon inattendue, ce premier arrêt du tribunal de dernière instance au Canada sur les droits des Métis protégés par l'art. 35 ne concernait pas l'une des trois provinces des Prairies, mais Sault-Sainte-Marie en Ontario. De toute évidence, cela a incité d'autres individus à former des associations « métisses » et à revendiquer des droits autochtones. Le nombre d'individus qui réclament une identité métisse dans les recensements fédéraux monte en flèche et les organisations de « Métis » poussent comme des champignons, dont plusieurs au Québec. Depuis une quinzaine d'années, Chelsea Vowel et Darryl Leroux² en décomptent 25 au Québec. Entre 2001 et 2011, le nombre de personnes qui s'identifient comme « Métisses » au Québec a augmenté de 258 %³. Tout indique que l'arrêt *Daniels* aura pour effet de stimuler davantage ce genre d'auto-identification et de revendication.

Pourtant, les quelques décisions que les tribunaux ont rendues au Québec ont échoué lamentablement à démontrer l'existence tant d'une communauté métisse actuelle que d'une communauté historique. Par exemple, dans l'affaire *Corneau* (2015), le juge Banford note qu'« en ce qui concerne le facteur d'auto-identification, la preuve révèle surtout qu'il s'agit d'un phénomène plutôt récent dicté par l'opportunisme » (par. 367). De plus, Corneau aurait tenté « de fonder un droit autochtone sur la seule base d'un lien de sang » (par. 374). De façon semblable, dans l'affaire *Séguin* (2016), le juge Dallaire souligne que, « dans le cas de la majorité des membres de la communauté, il faut souvent reculer de dix ou douze générations pour trouver la présence d'un Autochtone, parfois à des milliers de kilomètres de la région de Maniwaki, sans pouvoir pour autant

2 Chelsea Vowel et Darryl Leroux, « White settler antipathy and the Daniels Decision », *Topia*, vol. 36, 2016.

3 *Ibid.*

conclure à une intégration subséquente à une communauté métisse » (par. 143). Ainsi, le simple fait de trouver un ancêtre amérindien dans sa généalogie ou des traces amérindiennes dans son ADN n'est pas suffisant pour revendiquer le statut juridique d'une personne autochtone. D'un point de vue juridique, les défauts de ces tentatives sont évidents : elles se basent sur une idée de ce qu'est être « Métis », ce que la Cour suprême a clairement rejeté dans l'affaire *Powley*.

La source de cette confusion est peut-être l'étymologie du mot « métis », du latin *mixtus*, et sa définition en français. Selon le *Petit Robert*, une vieille acception de « métis » ne s'applique même pas aux êtres vivants : « 1. Qui est mélangé; qui est fait moitié d'une chose, moitié d'une autre – Mod. *Tissu métis, toile métisse*, dont la chaîne est en coton et la trame en lin (fil et coton). Subst. *Du métis, Draps de métis*⁴ ». L'acception du mot qui nous intéresse ici est celle-ci : « 2. Qui est issu du croisement des races, de variétés différentes dans la même espèce. Dont le père et la mère sont de races différentes⁵ ». Quelques remarques s'imposent toutefois à propos de cette acception de « métis » en français. Tout d'abord, il est intéressant de noter les exemples que donne le *Petit Robert* : « *Métis né d'un Noir et d'une Blanche [ou d'une Noire et d'un Blanc], d'un Européen et d'une Asiatique* ». On voit qu'en lui-même, le mot « métis » en français ne fait aucunement référence à un *peuple*, encore moins à un peuple *indigène*, mais tout simplement à un individu d'ascendance mixte. Il s'agit là de deux apports qui sont sans doute spécifiques au contexte canadien et qui nous éloignent de la définition qui se trouve dans un dictionnaire. Pour éviter la confusion, on a tendance à parler de *métissage* ou de *métissé* plutôt que de « métis ». En outre, en anglais, le mot « Métis » est évidemment un emprunt au lexique d'une autre langue. Quand on dit « Métis » en anglais (pour désigner un peuple), c'est justement pour ne pas dire « métis » en français (qui renvoie à une simple mixité). Autrement dit, si tous les Métis sont des métis, ce ne sont pas tous les métis qui sont des Métis.

Dans l'arrêt *Daniels*, la Cour suprême du Canada constate qu'il « n'existe aucun consensus sur la question de savoir qui est considéré comme un Métis ou un Indien non inscrit, et un tel consensus n'est d'ailleurs pas nécessaire » (par. 17). Ce que la Cour voulait dire, c'est que le consensus n'est pas nécessaire pour trancher la question de savoir quel palier gouvernemental de l'État canadien détient la compétence pour légiférer sur les Métis et les Indiens non inscrits. Par ailleurs, elle stipule qu'« il n'est pas nécessaire d'identifier les collectivités d'ascendance mixte formées de Métis et celles formées d'Indiens non inscrits » puisque tous « ces groupes sont des "Indiens" visés au par. 91(24) » (par. 46).

Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y aura jamais aucune nécessité d'identifier ces collectivités et de déterminer qui leur appartient. La Cour a précisé que la « question de savoir si des personnes données sont des Indiens non

4 « Métis, isse », *Le Petit Robert*, 1992, p. 1192.

5 *Ibid.*

inscrits ou des Métis, et donc des “Indiens” visés au par. 91(24) – ou encore si une collectivité en particulier est formée de telles personnes – est *une question de fait qui devra être décidée au cas par cas* dans le futur » (par. 47. Je souligne). Parce qu’il s’agit d’une question de fait, la Cour, de toute évidence, ne peut pas se prononcer à ce sujet de façon *a priori*. C’est pour cette raison que la Cour cite un article selon lequel « une collectivité métisse distincte s’est constituée à LeHeve [*sic*], en Nouvelle-Écosse, laquelle se distingue des Acadiens et des Indiens micmacs » dès 1650 (par. 17). Cependant, ces remarques relèvent de ce qu’on appelle un *obiter dictum* – des propos qui ne font pas partie de la décision. Le but de cette citation n’était pas de décréter l’existence juridique d’une communauté métisse en Nouvelle-Écosse. Ce serait justement décider de façon péremptoire de l’existence (ou de la non-existence) d’une collectivité. Certes, la citation est un peu étrange : il s’agit d’un passage qui date de 1983, à savoir vingt ans avant que soit rendu l’arrêt *Powley*, et cité dans un article qui date de 1991. La Cour suprême du Canada elle-même a néanmoins refusé d’entendre en appel le peu de décisions qui ont réussi à se rendre à un tribunal d’appel provincial après une douzaine de tentatives pour prouver devant un tribunal de première instance l’existence d’une communauté métisse au Nouveau-Brunswick ou en Nouvelle-Écosse. Étant donné qu’il s’agit d’une question de fait, la Cour ne peut jamais conclure une fois pour toutes à la non-existence de communautés métisses dans l’Est du Canada. Dans ce même paragraphe, la Cour a aussi écrit que le « mot “Métis” peut renvoyer à la collectivité métisse historique de la colonie de la rivière Rouge au Manitoba, ou encore être utilisé comme terme générique pour désigner quiconque possède des origines mixtes européennes et autochtones » (par. 17). Il ne s’agit pas d’une définition juridique du terme « Métis », puisque la Cour a auparavant précisé qu’il s’agit d’« étiquettes culturelles et ethniques » qui « ne permettent pas d’établir des limites définies ».

Généalogie des « Indiens non inscrits » au Canada

C’est à partir de cette acception du mot « métis » – qui est aussi celle de *half-breed* en anglais – qu’il faut comprendre le commentaire de la Cour selon lequel « certaines personnes [non inscrites] s’identifient étroitement à leurs origines indiennes, alors que d’autres estiment que le mot Métis reflète davantage leurs origines mixtes » (par. 18). L’histoire des « Indiens non inscrits » remonte à une des premières lois sur les Indiens au Canada. Il s’agit de l’Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada (1850). Dans un premier temps, « toutes les personnes mariées à des sauvages, et résidant parmi eux, et les descendants desdites personnes » étaient « considérées comme sauvages appartenant à la tribu ou peuplade de sauvages ». Les hommes et les femmes allochtones et leurs enfants métissés deviennent donc des « Indiens » aux yeux de la loi. Cependant, à la suite de plaintes, notamment des Agniers (Kanienkehaka), le Parlement du Canada-Uni modifie la loi afin de limiter cette clause à des femmes allochtones qui épousent des hommes indigènes. L’effet

était d'exclure les hommes allochtones qui épousent des femmes indigènes de la définition juridique d'« Indiens ». Dès lors, les épouses indigènes et les enfants métissés restent néanmoins inscrits à la liste des membres de leur bande. Peu après, le Parlement du Canada-Uni adopte l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages (1857). Cet Acte prévoit « de faire disparaître graduellement toute distinction légale qui existe entre eux [les membres des "tribus sauvages"] et les autres sujets canadiens de Sa Majesté ». Plus de cent ans plus tard, le fameux Livre blanc de 1968 a prévu ni plus ni moins la fin de toute distinction juridique entre les peuples indigènes et les citoyens canadiens – en d'autres mots, comme l'a dit Harold Cardinal, « un programme à peine voilé d'extermination par le biais de l'assimilation⁶ ».

Quoi qu'il en soit, l'Acte de 1857 prévoit la possibilité pour les Amérindiens de s'affranchir de la tutelle en abandonnant leur statut d'« Indien ». Comme les personnes mariées ne constituent à l'époque qu'une seule personne juridique aux yeux de la loi, le statut juridique de la femme et de ses enfants suit celui du mari et père. On crée ainsi une catégorie de personnes qui sont toujours génétiquement indigènes, mais qui sont des « Blancs » aux yeux de la loi. Cependant, dix ans plus tard, seulement deux Indiens inscrits se seront affranchis aux termes de cette loi. Enfin, la fameuse Loi sur les Indiens de 1876 prive toute femme indigène qui épouse un homme non inscrit sur une liste de bandes d'Indiens ainsi que ses enfants métissés de leur statut juridique d'« Indien ». Il importe de souligner que ce n'est pas uniquement en épousant un allochtone, mais même un Indien affranchi ou un « métis » (dans le sens d'une personne d'ascendance mixte) que la femme indigène devient une « Blanche » aux yeux de la loi. Ainsi se crée pour la première fois une catégorie d'« Indiens non inscrits » qui sont forcément métissés.

Ce qui est intéressant dans l'affaire *Powley* est que les ancêtres de Powley étaient en fait des Indiens inscrits jusqu'à ce que le gouvernement fédéral les expulse de la réserve ojibwa. On peut alors se demander s'il ne s'agissait pas en fin de compte d'Indiens métissés plutôt que de Métis...

L'art de confondre les Métis et les Indiens « métissés »

Du point de vue de l'histoire du droit, la Loi de 1870 sur le Manitoba a signalé l'entrée des Métis du Manitoba dans le droit canadien. Le but de l'art. 31 de la Loi était de compenser l'extinction du titre « Indien » des Métis par l'octroi de 1,4 million d'acres de terre. L'art. 31 n'est toutefois pas le seul cas où le titre « Indien » des Métis fut reconnu dans la législation canadienne. Le gouvernement fédéral a interprété l'art. 31 dans le sens où celui-ci n'atteignait que le titre des enfants des Métis. En 1874, le Parlement fédéral a donc adopté une loi afin d'éteindre le titre des adultes en les dédommageant par des certificats fonciers de 240 acres. En 1879, le Parlement fédéral a ensuite modifié l'Acte concernant les

6 Harold Cardinal, *La tragédie des Indiens du Canada*, Montréal, Éditions du Jour, 1970.

terres de la Puissance de 1872 afin de reconnaître le titre « Indien » des Métis qui vivaient à l'extérieur du Manitoba, mais à l'intérieur des Territoires du Nord-Ouest. Cette reconnaissance législative jouera un rôle important dans l'issue de l'arrêt *Daniels* que la Cour suprême du Canada a rendu en 2016. Malgré ce que certains prétendent, le Parlement fédéral n'a pas pour autant reconnu un peuple métis en 1870. Aux yeux du gouvernement, il s'agissait plutôt d'une population qui se définissait par son ascendance mixte, comme en témoigne le terme « *half-breed* ». Cette tendance à réduire les Métis (un peuple) à des métis (une simple population ou agrégation d'individus mixtes) se voit dans l'art. 3(e) de la Loi concernant les Sauvages de 1876, qui stipule que « tout Métis du Manitoba qui aura pris part au partage de la distribution des terres des Métis ne sera pas compté comme Sauvage » au sens de la Loi. Ainsi, cette inclusion des Métis dans la Loi qui, pourtant, les exclut de la portée de cette même Loi, a fait en sorte que le statut juridique de Métis soit l'équivalent de celui des Indiens affranchis. Qui plus est, dans la mesure où un « métis » est quelqu'un dont « le père et la mère sont de races différentes », les Indiens non inscrits pouvaient légitimement se définir comme « métis ».

Cependant, lorsque la Cour suprême a rendu en 2003 sa décision dans l'affaire *Powley*, elle a justement apporté une définition juridique de l'identité métisse qui nous éloigne autant de celle, « culturelle et ethnique », mentionnée dans l'arrêt *Daniels* que de celle qui se trouve dans les dictionnaires de langue française. Selon la Cour, le « mot “Métis” à l'art. 35 *ne vise pas toutes les personnes d'ascendance mixte indienne et européenne*, mais plutôt les peuples distincts qui, en plus de leur ascendance mixte, possèdent leurs propres coutumes, façons de vivre et identité collective reconnaissables et distinctes de celles de leurs ancêtres indiens ou inuits d'une part et de leurs ancêtres européens d'autre part » (par. 10). La Cour a répété dans l'arrêt *Daniels* qu'il « ne fait aucun doute que les Métis forment un peuple distinct ». Ici, la Cour parle d'une définition juridique du terme « Métis », puisqu'elle mentionne deux autres arrêts qui ne concernent pas les Métis (par. 42).

La Cour a repris ces trois critères identitaires dans l'affaire *Daniels* pour déterminer qui est Métis aux fins de l'art. 91(24). Cependant, la Cour a précisé que le « troisième critère – l'acceptation par la collectivité – suscite des préoccupations particulières en l'espèce » (par. 49). Puisque l'art. 35 protège des droits qui appartiennent à des collectivités, il est compréhensible que l'acceptation par la collectivité soit fondamentale pour exercer ces droits. Ce n'est pas nécessairement le cas de l'art. 91(24), qui peut couvrir toute la gamme de services sociaux qu'offrent les provinces aux allochtones résidents. La Cour soulève la possibilité théorique que « parmi les personnes visées par cette disposition, certaines ne soient plus acceptées par leurs collectivités parce qu'elles en auraient été séparées en raison, par exemple, de politiques gouvernementales comme celle relative aux pensionnats indiens ». Il faut cependant se garder d'en conclure que le troisième critère est sans pertinence. La Cour précise qu'il « n'existe aucune

raison logique justifiant de priver présomptivement et arbitrairement *de telles personnes* de la protection qu'offre le pouvoir de légiférer du Parlement sur la base d'un critère requérant leur "acceptation par la collectivité". En d'autres mots, il peut exister des exceptions à la règle. De plus, bien que la Cour utilise le terme « acceptation » dans l'arrêt *Powley*, elle parle aussi de « critère d'appartenance ». Il est tout à fait possible qu'une personne adoptée à la naissance découvre à un moment donné que sa mère était Kanienkehaka de Kahnawake, mais le refus de la communauté de l'accepter selon son code de citoyenneté n'enlève rien de son lien familial, culturel, linguistique et autre. *Appartenir* à une communauté ne veut pas forcément dire *être accepté par elle*.

Certains soi-disant métis de l'Est aiment bien en appeler à l'autorité en citant Louis Riel, qui aurait lui-même reconnu qu'il y avait des « métis » dans l'Est du Canada. En effet, Riel a parlé des « provinces canadiennes de l'Est [où] beaucoup de Métis [...] vivent méprisés sous le costume indien. Leurs villages sont des villages d'indigence ». Le fait qu'il mentionne que ces « Métis » vivent « sous le costume indien » dans des « villages » laisse entendre qu'il s'agit en fait d'Amérindiens métissés. En effet, dans l'affaire *Daniels*, le juge de première instance a révélé que le père Marcoux, missionnaire à Kahnawake, a écrit dans les années 1850 : « Si l'on entend par métis ceux qui ont la moitié ou moins de sang sauvage, ils sont très nombreux. Au Sault St.Louis [Akwasasne], on ne trouverait peut-être pas dix Sauvages, pur sang » (par. 291). De façon semblable, le rapport Pennefather de 1856 a noté « ... qu'il [était] rare de compter une seule personne de sang pur parmi eux [les Indiens du Bas-Canada] » (par. 292). Cependant, selon le père Marcoux, les « métis et les "Indiens" [à Kahnawake] avaient en commun l'usage de la langue mohawk et la tradition de la maison longue, des liens de parenté en raison des mariages entre Blancs et Autochtones ainsi que des liens culturels, par l'entremise entre autres de la chasse et de la religion (le catholicisme) » (par. 164). Quand on est rendu à vouloir faire des Premières Nations des « Métis » à l'encontre même de l'auto-identification de ces peuples en tant que Wendate, Malécite, Kanienkehaka et Abénaquis, on ne s'inscrit pas dans un courant de renaissance identitaire métisse – on est tout simplement en parfaite continuité avec le bon vieil impérialisme identitaire des premiers colons français.

Comment vaincre La bataille des sables bitumineux

CLAYTON THOMAS-MULLER¹
Traduit de l'anglais par Pierre Beaudet

En 2006, je suis arrivé à Fort McMurray, en plein cœur du pays des sables bitumineux. Dans cette ville faite pour 35 000 personnes vivaient déjà 75 000 habitants, principalement des hommes âgés de 18 à 60 ans, travaillant presque tous dans l'industrie pétrolière. Le long de l'autoroute 63, nous avons longé les immenses étangs pleins de déchets pétroliers. Recevant des résidus toxiques 24 heures par jour, ils sont tellement vastes qu'on pourrait les apercevoir de l'espace. Nous avons plus tard survolé cet incroyable paysage de terres dévastées, de puits de pétrole et de machinerie industrielle qui détruisent les territoires cris et dénés. Partout, l'odeur âcre du bitume nous envahissait, rappelant aux populations locales dans quel enfer elles vivaient.

À Fort Chipewyan, nous avons exploré les berges du magnifique fleuve Athabasca, une source vitale pour les peuples autochtones ainsi qu'un lieu de haute signification spirituelle. On nous a raconté que le fleuve était maintenant empoisonné et que le niveau de l'eau était dangereusement bas à cause de la surutilisation des eaux par l'industrie. Les aînés, les responsables des bandes et les jeunes nous ont décrit leur vie de misère, la maladie et la mort qui rôdent partout et la destruction de la substance de la vie à cause des sables bitumineux. Les populations qui chassaient, pêchaient et récoltaient dans le delta étaient maintenant incapables de subvenir à leurs besoins.

Résister

C'est après cette visite horrible où je me sentais presque dans un film de science-fiction que l'idée d'une campagne autochtone contre les sables bitumineux a germé dans nos esprits. Il a fallu d'abord solliciter des fonds pour procéder à une cartographie détaillée de la région et ainsi informer les membres des communautés concernées. Nous étions alors un petit groupe avec l'ex-chef cri George Poitras, les militants dénés Mike Mercredi, Eriel Deranger et Lionel Lepine, ainsi qu'une activiste de la nation Lubicon, Melina Lubicon Massimo.

Avec l'aide d'ONG, nous avons mis sur pied des ateliers sur la loi autochtone, l'organisation de campagnes et l'approche basée sur les droits. À partir de cela, notre campagne a pris forme avec pour objectif de bloquer l'expansion de

1 Membre de la nation crie Pukatawagan au Manitoba, Clayton Thomas-Muller a fondé la Campagne autochtone contre les sables bitumineux. Il est également impliqué avec le réseau *Defenders of the Land*.

l'industrie pétrolière et de faire en sorte que les peuples autochtones soient en première ligne de cette bataille. Nous avons décidé de cibler certaines entreprises au cœur de notre projet.

Durant sept ans, nous avons parcouru la terre mère dans la région. Le Réseau environnemental autochtone a été mis en place pour lancer une des campagnes les plus militantes et les plus visibles de l'époque. Notre ennemi était un redoutable consortium industriel et financier qui de toute évidence s'était assuré du soutien des autorités coloniales locales et même de plusieurs autorités tribales. Malgré cela notre campagne doit être vue comme un succès résultant d'une stratégie prolongée et multidimensionnelle, impliquant des actions légales, la mobilisation populaire, l'intervention politique à tous les niveaux de gouvernement et même aux Nations unies. Nous avons utilisé des expressions et des images venant des peuples concernés, tant dans les médias traditionnels que sur les réseaux sociaux. Nous avons fait de la désobéissance civile, animé des activités d'éducation populaire et des cérémonies spirituelles.

Face aux ONG et aux donateurs, nous avons tenu notre bout. Nous avons refusé l'argent trop facile qui venait avec des « conditions » pour nous dire comment lutter. Nous avons insisté sur la nécessité de maintenir un leadership autochtone, soutenant que les luttes écologistes dans l'Ouest canadien n'avaient pas réussi à vaincre les stratégies des entreprises et de l'État depuis plus de trente ans. Nous avons finalement obtenu les ressources pour continuer le travail à la base, malgré l'opposition de certaines ONG.

L'élargissement

Après ce moment décisif, le mouvement n'a cessé de croître et de s'internationaliser, partout au Canada, aux États-Unis et même en Europe, certaines communautés autochtones, des syndicats, des municipalités, des fondations et des individus autochtones et non autochtones acceptant finalement le fondement d'une stratégie qui mettait en avant notre droit à la terre. Aux États-Unis, notre campagne a rebondi à la faveur du mouvement d'opposition aux pipelines qu'on voulait construire dans le cadre du projet Keystone XL. Nous avons fait le lien avec la nation Oglala dont les réserves d'eau étaient menacées. Des dizaines de nations autochtones se sont jointes à nous au Dakota du Sud, au Nebraska, en Oklahoma et au Texas. James Cameron, le réalisateur du film *Avatar* (2009) nous a donné un coup de main. Dans les médias, le message qu'*Avatar* était une métaphore des résistances autochtones en plein cœur des Amériques est devenu viral.

Plus tard, en réponse aux attaques du gouvernement Harper, le mouvement s'est encore étendu grâce au mouvement *Idle No More*. Des dizaines de milliers de personnes ont répondu à l'appel des militantes et des militants autochtones. Les batailles légales que nous avons menées – plus de 170 poursuites, presque toutes gagnées, devant la Cour suprême du Canada – ont porté leurs fruits. Devant respecter la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples

autochtones et diverses conventions internationales, les tribunaux ont été obligés de valider les anciens traités. Les attaques racistes contre nos droits, comme celle de Thomas Flanagan, conseiller de Stephen Harper, se sont retournées contre nos adversaires. Nous avons dit et répété que nous étions disposés à partager nos terres et nos abondantes ressources avec tout le monde. Nous avons entrepris des recherches pour démontrer que le développement de la région pouvait se faire en dehors des projets destructeurs.

Aujourd'hui, les défis restent toujours très grands. L'ère de l'énergie à bon marché a encouragé une croissance économique débridée qui ne tient nullement compte de l'environnement ni même des changements climatiques. Tous ces problèmes découlent du système capitaliste et du dispositif colonial soutenu par les empires et la chrétienté dépendant du travail des esclaves et des terres volées aux Autochtones.

Le leadership des femmes

Une des forces de notre mouvement autochtone est le fait qu'il soit en grande partie animé par des femmes. Ma nation crie est matriarcale, ce qui donne aux femmes un rôle de premier plan dans la lutte. Les politiques économiques capitalistes sont de toute évidence liées à la violence perpétrée contre les femmes et les filles autochtones. Les femmes autochtones sont révoltées contre les forces patriarcales qui dominent l'économie et la scène politique.

Nous savons l'étendue de la spoliation qui a frappé nos communautés et volé les terres que le Créateur nous a données en héritage. Plus tôt que tard, notre jour viendra. En attendant, nous nous organisons et vivons nos vies en respectant nos principes. Nous vous invitons à nous rejoindre dans ce long voyage.



Résilience, résistances et solidarités

ELAINE COBURN¹

*La décolonisation est forcément dérangeante,
surtout à travers les lignes de solidarité.*

Eve Tuck et K. Wayne Yang²

Selon Eve Tuck (Unangax) et K. Wayne Yang³, la solidarité avec les mouvements de décolonisation menés par et pour les peuples autochtones n'a rien d'évident. Les relations entre les mouvements socialistes, majoritairement non autochtones, et les mouvements de libération autochtones ne sont pas exemptes de contradictions et de tensions, dues au contexte d'inégalité radicale qui les distingue. Un débat, voire une recherche, se révèle donc nécessaire, afin d'établir de véritables liens entre les deux. C'est de cette exigence que le texte suivant traitera.

Résilience

La dévastation provoquée par le colonialisme est incontestable (comme le soulignent plusieurs articles dans ce numéro des NCS). De ce fait persistent des représentations fausses, même à gauche, d'un pouvoir colonial perçu comme totalisant. À cela est lié un mythe tenace voulant que les peuples autochtones soient voués à la disparition. Même sans aucune intention génocidaire, leur disparition serait inévitable, du fait d'une soi-disant « incompatibilité » entre les Autochtones et une modernité synonyme du colonialisme et du capitalisme occidentaux. En réalité, les mouvements progressistes, sans sous-estimer l'impact des rapports et idéologies racistes, doivent comprendre que la violence coloniale n'épuise pas les expériences des Autochtones ni leurs possibilités politiques, économiques, sociales, culturelles, et spirituelles.

D'emblée, la survie ou la résilience des peuples autochtones sur les terres revendiquées par le Canada et le Québec sont un fait. Selon Margaret Kovach

-
- 1 Professeure en études internationales au Collège Glendon de l'Université York (Toronto). Auteure du livre *More Will Sing Their Way to Freedom. Indigenous Resistance and Resurgence*, Halifax, Fernwood Press, 2015.
 - 2 Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n° 1, 2012.
 - 3 Tuck est membre de la communauté Aleut de l'île Saint-Paul (Alaska) et professeure à l'Université de Toronto. Yang est professeur au Centre d'études ethniques à l'Université de Californie à San Diego.

(membre de la nation Pasqua et de l'héritage cri et sauteaux) qui analyse ce qui se passe dans sa propre communauté en Saskatchewan, les Autochtones ne sont pas en déclin :

Les peuples autochtones ne sont pas en train de disparaître, au contraire. Entre 1996 et 2006, la population autochtone a augmenté de 45 %, ce qui contraste avec le taux de croissance de 8 % pour les non-autochtones. D'ici 2045, 33 % de la population de la Saskatchewan sera autochtone⁴.

Pour Kovach, cette résilience n'est pas seulement un phénomène démographique. Effectivement, les populations autochtones sont animées par le sens de l'engagement ainsi que par les multiples possibilités qui en découlent, et sont stimulées par leur présence croissante partout au Canada et au Québec. Il faut donc délaissier les mythes et les stéréotypes fréquemment relayés faisant de l'Autochtone un personnage tragique, voire anéanti.

Résistances

Entre-temps, de vibrantes résistances se multiplient un peu partout. Selon la chercheuse Rima Wilkes, plus de 500 événements se sont organisés seulement depuis les années 1980, notamment les nombreuses grèves de la faim, les blocages de routes et les occupations de lieux publics, de même que les rassemblements pour pêcher « illégalement » sur des territoires autochtones devenus des parcs nationaux ou provinciaux ou encore des propriétés privées. Certaines de ces luttes ont marqué le paysage politique, notamment les confrontations emblématiques à Kanehsatake (1990), Ipperwash (1995), Gustafsen Lake (1995), Grassy Narrows (2002) et Elsipogtog (2012).

A Kanehsatake, les Kanien'kehaka (les « Mohawks ») ont bloqué la construction d'un terrain de golf sur les terres des Haudenosaunee à un endroit où, traditionnellement, ils enterraient leurs morts, menant à une confrontation violente entre les Kanien'kehaka, la police et l'armée canadienne pendant 78 jours⁵. À Ipperwash, après le refus du gouvernement canadien de rendre les terres de la réserve de Stony Point – occupées par les militaires canadiens depuis la Deuxième Guerre mondiale – les membres de la Première Nation de Stony Point sont entrés dans les bureaux administratifs et, ensuite, se sont installés sur leurs terres ainsi que dans leur territoire au sein du « parc provincial d'Ipperwash » revendiqué par le gouvernement canadien. Un homme autochtone, Dudley George, a été tué par un membre de la police provinciale

4 Margaret Kovach, « Moving forward, pushing back. Indigenous methodologies in the Academy », dans Norman K. Denzin et Michael D. Giardina (dir.), *Qualitative Inquiry Through a Critical Lens*, Londres, Routledge, 2016.

5 Voir également Leanne Simpson et Kiera L. Ladner (dir.), *This is an Honour Song. Twenty Years Since the Blockades*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publisher, 2010, ainsi que l'entrevue de Clifton Nicholas par Pierre Trudel dans ce numéro des NCS.

de l'Ontario (PPO), menant à une enquête officielle entre 2003 et 2006⁶. À Gustafsen Lake (Ts'Peten), sur les terres ancestrales non cédées des Secwepemec, une douzaine des participants à une danse du soleil ont été confrontés à plus de 400 membres de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) après que le propriétaire du ranch situé sur les territoires autochtones ait porté plainte contre les danseurs pour « l'occupation » de ce qu'il considérait comme sa propriété privée⁷. À Grassy Narrows (Asubpeeschoseewagong), qui est tristement célèbre pour les cas d'empoisonnement au mercure dû aux Dryden Paper Mills, la communauté a bloqué l'accès à ses terres à des entreprises d'exploitation forestière depuis 2002, malgré l'intervention de la PPO en 2002 contre la communauté⁸. À Elsipogtog, les Mi'kmaq ont bloqué les entreprises de gaz de schiste sur leurs terres, menant à des confrontations violentes avec la police⁹. Comme le montrent Wilkes et ses collègues¹⁰, dans les médias non autochtones, ces événements sont souvent décrits comme des « problèmes » de non-respect de la loi et de l'ordre public et les personnes autochtones sont présentées comme des criminels violents. Or, il s'agit plutôt de luttes politiques qui découlent de centaines d'années de résistance au colonialisme, par des personnes autochtones qui prennent de grands risques afin de défendre la relation qu'elles entretiennent avec leurs terres. À partir de 2012, le mouvement *Idle No More* a galvanisé les peuples autochtones dans des luttes affirmant leur présence et leur droit à l'autodétermination¹¹. Le symbole est clair, mais il faut souligner le fait que le terme de *Idle No More* suggère, à tort, qu'il y avait une absence de résistance autochtone – une apathie – dans un passé récent.

Loin d'être apathiques, les Autochtones ont toujours résisté, en pratique et sur le plan des valeurs politiques, économiques, culturelles et spirituelles. Une étude réalisée par le professeur nuu-chah-nulth Cliff (Kam'ayaam/ Chachim'multhnii)

6 Sidney B. Linden, *Rapport de la commission d'enquête sur Ipperwash*, Toronto, ministère du Procureur général, 2007, <www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/inquiries/ipperwash/fr/report/index.html>. Il faut noter que, symptomatiquement du gouvernement colonial, l'enquête parle de « l'occupation » des casernes militaires et du parc provincial par les manifestants autochtones (voir chapitres 6, 7, 8 et 9). Or, il est plus exact de dire que les militaires occupent, illégalement, les terres autochtones.

7 Ben Mahony et Tony Hall, « The unscrutinized legacy of Gustafsen Lake », *The Windspeaker*, vol. 18, n° 9, 2000, <www.ammsa.com/publications/windspeaker/unscrutinized-legacy-gustafsen-lake>.

8 Judy Da Silva, *Grassy Narrows Blockade : 2002-2016*, 30 mai 2016, <www.mediacoop.ca/story/grassy-narrows-blockade-2002-2016/35237>.

9 Windspeaker News, *Elsipogtog and Fracking Protests*, <www.ammsa.com/content/elsipogtog-and-fracking-protests>.

10 Rima Wilkes, Catherine Corrigan-Brown et Daniel J. Myers, « Packaging protest: media coverage of indigenous people's collective action », *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, vol. 47, n° 4, 2010.

11 Le collectif Kino-nda-niimi, *The Winter We Danced. Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2014.

Atleo Jr. et moi-même, nous a permis de recenser toutes sortes d'actions de résistance, peut-être moins visibles que des blocages ou des occupations, mais tout aussi importantes¹². En voici quelques exemples :

- La mobilisation de nouvelles technologies, à la fois dans les institutions éducatives et ailleurs, afin de faciliter l'apprentissage des langues autochtones. Le site Web *First Voices* offre des applications gratuites pour les téléphones portables qui aident l'apprentissage des bases de plusieurs langues autochtones. Il y a également des exemples de « *crowd funding* » pour l'apprentissage de langue par immersion, comme ceux organisés par Khelsilem et l'Académie skwomesh de langues.
- Le renouvellement des rapports entre Autochtones et le monde naturel dans la vie quotidienne, ce qui inclut des projets comme la récolte de cultures traditionnelles et le rétablissement de systèmes d'échange entre peuples autochtones. Tout cela prend également l'allure de cérémonies traditionnelles.
- La combinaison inédite de savoirs autochtones traditionnels et nouveaux. Le Centre pour la recherche et l'apprentissage Dechinta¹³, par exemple, est une institution qui propose un apprentissage ancré dans les rapports concrets avec la Terre. Des intellectuels autochtones, venant à la fois des universités et des communautés, sont impliqués dans cette école qui fonctionne avec l'appui de l'Université de l'Alberta.
- L'actualisation de l'art de raconter les histoires. Le film *Group of Seven Inches*¹⁴, par exemple, réalisé par l'artiste cri Kent Monkman et Gisèle Gordon, offre une dénonciation enjouée, mais sévère des mythes du « noble sauvage » et des relations coloniales hétéronormatives et cisgenres. Comme le décrivent Monkman et Gordon, le film raconte comment « Mademoiselle le Chef Aigle Testicule » (l'*alter ego* fabuleux de Monkman) oblige les hommes blancs innocents à devenir ses modèles. Ensuite, elle les séduit avec du whisky, puis les accoutre des vêtements « traditionnels » de l'homme blanc afin de les faire correspondre de façon « authentique » à l'image que nous avons de « l'homme européen ». Liant les mouvements « deux esprits » et les acteurs *queers* autochtones, cette œuvre crée une histoire nouvelle, à la fois politique et intime, par et pour les Autochtones marginalisés pour leur sexualité ou leur genre non normatif.
- Les luttes pour faire entendre les voix des personnes handicapées autochtones, trop souvent marginalisées, y compris au sein de leurs propres communautés. Ainsi, Doreen Demas, activiste aveugle autochtone, participe dans le cadre

12 Elaine Coburn et Clifford (Kam'ayaam Chachim'multhnii) Atleo Jr., « Not just another social movement: indigenous resistance and resurgence », dans William K. Carroll et Kanchan Sarker (dir.), *A World to Win*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2016.

13 <<http://dechinta.ca/>>.

14 Film super 8, produit par Urban Nation, 2005, <<http://urbannation.com/films.php?film=group-of-seven-inches>>.

de *Idle No More* à faire connaître cette cause, mais prend également part aux séminaires des Nations unies pour les personnes autochtones et handicapées. Elle décrit comment les Autochtones avec des corps non normatifs ne demandent pas de la pitié, ni de la charité, ni une quelconque réhabilitation, mais un soutien politique afin de transformer les institutions, relations et valeurs qui les excluent.

Le stéréotype d'une « indigénéité » figée persiste, mais comme ces exemples le suggèrent, la renaissance autochtone n'est pas une répétition de pratiques statiques et intemporelles¹⁵. Au contraire, les Autochtones s'adaptent aux contextes nouveaux et transforment les réalités coloniales par leur inspiration, leur innovation et leur solidarité humaine.

Solidarités

Comme nous l'avons vu, les Autochtones n'attendent pas d'être sauvés ; ils et elles survivent, résistent, se réinventent de manières diverses. Ceci dit, il y a également des dangers dans la figure de l'Autochtone comme un éternel résistant¹⁶. Ainsi, il y a des tendances tenaces à supposer que les Autochtones sont inévitablement ou « naturellement » des « guerriers » anticapitalistes et écologistes. En réalité, selon le chercheur maori Brendan Hokowhitu, les Autochtones n'ont pas de prédispositions à faire le mal ; ce sont des êtres à part entière, d'une personnalité propre et pouvant, à l'instar de tout humain, emprunter plusieurs directions.

Bien sûr, il y a des mouvements autochtones anticapitalistes et écologistes, ainsi que des Autochtones qui s'identifient, sans complexe, comme communistes, socialistes et anticapitalistes. C'est certainement le cas du déné Glen Coulthard (voir son texte dans ce numéro des NCS), qui appelle à une révolution anticoloniale et anticapitaliste. Il estime qu'il y a même un « communisme déné¹⁷ », qui prend racine dans des traditions communautaires et qui se redéfinit au confluent des luttes actuelles. D'autres Autochtones fonctionnent dans le cadre des rapports capitalistes. Ces entrepreneurs contribuent à ce qu'Atleo Jr. appelle le néolibéralisme autochtone¹⁸. Malgré une tendance à imaginer les peuples autochtones comme des blocs monolithiques et homogènes, les opinions

15 Sarah Hunt, « Ontologies of indigeneity. The politics of embodying a concept », *Cultural geographies*, vol. 21, n° 1, 2014.

16 Brendan Hokowhitu, « Indigenous existentialism and the body », *Cultural Studies Review*, vol. 15, n° 2, 2009.

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

18 Cliff Atleo Jr., *From Indigenous Nationhood to Neoliberal Aboriginal Development. Charting the Evolution of Indigenous-Settler Relations in Canada*, Victoria, University of Victoria, Canadian Social Economy Hub, 2009, <socialeconomyhub.ca/sites/socialeconomyhub.ca/files/CAtleoCSEHubPaperoctober09.pdf>.

et actions politiques chez les peuples et les « communautés » autochtones sont aussi diverses et contradictoires qu'ailleurs.

Aussi, la solidarité entre les peuples autochtones et les mouvements socialistes n'a rien d'automatique. Même les rapprochements qui semblent les plus évidents, par exemple les alliances entre féministes autochtones et féministes socialistes, entre mouvements socialistes *queer* et acteurs autochtones *queer* et « deux-esprits », entre socialistes écologiques et mouvements autochtones qui veulent défendre leurs relations avec le monde naturel, ne peuvent être considérés comme acquis. Il faut noter que plusieurs acteurs autochtones commencent leur démarche par un engagement critique avec leurs traditions (multiples), qui pourraient être très éloignées des *a priori* entretenus dans certaines théories non autochtones, même les théories les plus « progressistes ». Selon Joyce Green, il s'agit d'une stratégie « afin de se réapproprier la primauté de son propre contexte dans le monde, contre l'imposition du colonialisme¹⁹ ».

Même pour des chercheurs autochtones comme Coulthard qui s'inspirent directement (en partie) de Marx, une nouvelle perspective critique autochtone doit être distincte, partant de points de départ qui sont singuliers et propres au contexte autochtone. Ceci invalide des perspectives qui voudraient « appliquer » le modèle socialiste ou marxiste aux peuples autochtones.

En réalité, les compatibilités entre une philosophie politique autochtone et les traditions socialistes ne vont pas de soi. Autrement dit, beaucoup d'écoute et de réflexion sont nécessaires afin de rapprocher une praxis informée par la *weltanschauung* nuu-chah-nulth tsawalk, par exemple, élaborée par le professeur émérite et chef traditionnel Umeek (Richard Atleo)²⁰, et un socialisme contemporain ancré dans les traditions socialistes anti-impérialistes développées par les penseurs socialistes du XIX^e siècle comme Rosa Luxemburg.

Les socialistes doivent comprendre que le colonialisme, y compris à travers les idéologies racistes, complexifie les alliances entre mouvements autochtones et mouvements socialistes. Est-il possible de surmonter cette distance par une réelle et patiente volonté d'écouter et d'apprendre ? Comme toujours, la solidarité n'est pas une inévitabilité, elle doit être construite.

19 Joyce Green, « Taking account of aboriginal feminism », dans Joyce Green (dir.), *Making Space for Indigenous Feminism*, Halifax, Fernwood Press, 2007.

20 Richard Atleo, *Tsawalk : A Nuu-chah-nulth Worldview*, Vancouver, UBC Press, 2005.

Le Québec n'est pas raciste, mais... Conflictualités réelles et imaginaires sur la Côte-Nord

BRIEG CAPITAINE¹

Le Québec n'est pas raciste, mais au port de Sept-Îles, alors que les caisses de crabe sortent des cales des navires, les avis sont tranchés sur l'accès des Innus à la pêche commerciale : « ce sont des fainéants. Les Européens qui arrivent ont une vision folkloriste, ils ne veulent pas dire du mal d'eux. Ils accumulent les vices. Les hommes et les femmes... on ne voit plus la différence. Ils passent leur temps à bouffer, et le soir, ils regardent de la porno en buvant de la bière. À Natashquan, ils sont plus racistes que nous² ». La radicalité de ce discours n'est pas, bien entendu, chose commune au Québec. Mais, il n'en reste pas moins qu'il existe un racisme culturel, souvent systémique, comme en témoignent les inégalités entre les Autochtones et le reste des citoyens du Canada. Il prend aussi des formes symboliques lorsqu'il s'agit des représentations qui sous-tendent les politiques de reconnaissance des droits et de l'identité autochtones.

Le néoracisme

Depuis le nazisme, peu de personnes se réfèrent à une hiérarchie des « races » (selon un critère biologique) entendue comme principe explicatif des comportements sociaux. Du terme de race à celui de racisme, les sciences sociales ont cherché à marquer le caractère socialement construit de la race. Le racisme contemporain, ou « néoracisme », repose sur une autre logique qui ne serait non plus biologique mais culturelle. C'est, selon Balibar, un racisme « dont le thème n'est pas l'hérédité biologique, mais l'irréductibilité des différences culturelles ; un racisme qui, à première vue, ne postule pas la supériorité de certains groupes par rapport à d'autres, mais "seulement" la nocivité de l'effacement des frontières, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions : ce qu'on a pu appeler à juste titre un racisme différentialiste³ ». C'est là que le racisme envers les Innus s'inscrit, dans ce néoracisme en empruntant deux logiques : la différenciation et l'infériorisation.

1 Professeur à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa. Ce texte est bâti sur une étude ethnographique réalisée sur la Côte-Nord en 2006. Des échanges récents réalisés avec certaines personnes ayant participé à l'étude démontrent que la situation n'a pas beaucoup changé en dix ans.

2 Entrevue, 23 octobre 2006.

3 Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.

La différenciation

La logique de différenciation est visible dans l'économie des Nord-Côtiers. L'accès des Innus à la pêche commerciale a changé les rapports, d'où les discours racistes comme on entend au port : « Sur 11 embauchés, y en a un qui est là pour réveiller ceux qui embarquent. Ceux qui embarquent jettent la bouette⁴ avant d'arriver sur la base et après, ils disent, "Capt'ain, on n'a pas de bouette", parce qu'ils savent qu'ils vont rentrer⁵ ». Dans l'imaginaire raciste, le travail de pêcheur doit être conforme à des normes et des valeurs qui feraient cruellement défaut aux Innus, car « la pêche, ça n'a pas de sens pour eux ». Les Innus sont des « fainéants ». Ils menacent la culture nord-côtière en violant les principes qui régissent cette culture, tels que l'effort, le don de soi ou l'exigence, comme le note une fonctionnaire du ministère des Pêches et des Océans, qui estime que, pour les Innus, « c'est tout un changement pour eux autres de travailler régulièrement. Et puis, la discipline, se lever tôt, faire des longues journées, ce n'est pas évident⁶ ».

La ségrégation

Dans la logique de différenciation, « le groupe racisé doit être tenu à l'écart, exclu, ségrégué et à la limite, expulsé, voire détruit⁷ ». La ségrégation assure ainsi le respect des frontières et de l'ordre culturel. Pour un autre pêcheur de Natashquan, « vous avez de la chance de ne pas avoir d'Indiens chez vous [en France]. Pour la pêche, ils ont des millions de dollars alors qu'ils n'y connaissent rien. Ils n'ont jamais pêché à la cage ni au poisson de fond⁸ ». Or cette pseudo absence de tradition innue dans le domaine des pêcheries est un mythe, autant que l'inertie des individus considérés comme surdéterminés par leur héritage ancestral⁹. Le développement de la pêche, comme l'explique un pêcheur, « c'est une affaire de bureaucrates qui nous déshabillent pour habiller des fainéants¹⁰ ». Il est intéressant de noter que les coupables ne sont pas les Innus qui seraient incapables de s'assimiler (puisqu'ils seraient fainéants par nature), mais l'État, dont les politiques volontaristes de discrimination positive et d'inclusion transgressent les frontières interethniques.

4 La bouette (ou boëte) est de l'appât qu'on met dans les cages afin d'attirer les crabes, les homards ou les coquillages à l'intérieur. Ce mot employé au Québec est d'origine bretonne.

5 Entrevue, 5 octobre 2006.

6 Note de service, Pêches et Océans Canada, 5 février 2005.

7 Michel Wieviorka, « Nationalisme et racisme », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 159-181.

8 Entrevue, 14 mars 2005.

9 Paul Charest, « La chasse au loup-marin à Essipit et aux Escoumins », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 1, 2003.

10 Entrevue, 14 mars 2005.

L'infériorisation

À la logique de différenciation s'ajoute une logique d'infériorisation qui « accorde au groupe racisé une place dans la société, mais à deux conditions : les membres de ce groupe doivent être situés au plus bas de l'échelle sociale, confinés dans le travail pénible. Ils doivent aussi être le moins visibles possible¹¹ ». L'enracinement des Innus dans une culture antimoderne légitime la présence des consultants allochtones, comme un d'entre eux nous l'explique : « Ils ne savent pas faire de business. Ils ont besoin de Blancs pour les aider. C'est nous qui gérons l'usine¹² ». En 2010, le revenu médian par personne de plus de quinze ans est de 15 097 dollars (\$) pour Uashat et de 17 094 \$ pour Mani-Utenam¹³. En comparaison, il est deux fois plus élevé à Sept-Îles puisqu'il atteint 33 339 \$ par personne¹⁴. À Uashat, le taux de chômage est plus de trois fois supérieur qu'à Sept-Îles (21,4 % contre 6 % en 2010).

Racisme et nationalismes

On pourrait voir dans cette évolution la marque d'un certain nationalisme québécois dont le virage identitaire n'a fait que s'amplifier avec divers débats récents (dont celui sur le projet de charte des valeurs¹⁵). Cela serait toutefois réducteur. Le racisme, rappelle Balibar, « n'est pas une "expression" du nationalisme, mais un supplément de nationalisme, mieux : un supplément intérieur au nationalisme¹⁶ ». Autrement dit, il n'y a pas de lien déterminant entre racisme et nationalisme. Comme le rappelle Michel Wieviorka, le racisme est « susceptible d'en surgir pour le prolonger, l'excéder et le transformer¹⁷ ». Au sujet du nationalisme québécois, une aînée innue qui a vécu à Montréal au moment de la montée du Parti québécois (PQ) me racontait qu'elle fréquentait des militantes et des militants : « J'ai été très sensibilisée au niveau du PQ, parce que j'avais marié un Québécois [...] Je me disais, c'est le fun le PQ, c'est un projet collectif, communautaire. Au moins, on va avoir notre place les Innus [...] J'étais la seule Indienne parmi les Québécois et je sentais beaucoup de respect¹⁸ ». Ce n'est donc pas dans le nationalisme québécois lui-même qu'il faut chercher les causes de la banalisation de ce racisme différentialiste, mais plutôt

11 Wieviorka, *op. cit.*, p. 169.

12 Entrevue, 5 juin 2005.

13 Uashat et Mani-Utenam sont deux communautés innues situées dans le voisinage de Sept-Îles. (NdE)

14 Statistiques Canada, *Profil de l'Enquête nationale sur les ménages*, 2011, <www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>.

15 Denise Helly, « L'Islam, épouvantail électoraliste péquiste », *Diversité canadienne*, vol. 10, n° 2, 2013.

16 Balibar et Wallerstein, *op. cit.*

17 Wieviorka, *op. cit.*, p. 165.

18 Aînée innue, Uashat, entrevue 16 mai 2006.

dans les phénomènes qui conduisent à une transformation, non seulement du nationalisme québécois, mais aussi du nationalisme autochtone.

Du multiculturalisme...

L'adoption de la politique multiculturelle canadienne afin de contrer la montée des revendications des minorités ethniques, des Québécois et des peuples autochtones, a eu un effet important dans la banalisation de ce racisme différentialiste. En effet, la cohésion du concept de « nation fédérale », qui repose sur l'équivalence des identités culturelles des individus, conduit à reléguer au rang d'archaïsme les identités nationales québécoise et autochtone. En 1973, considérant le problème que pose la multiplication des revendications territoriales, le Canada décida de se doter d'une politique des revendications territoriales qui constitue une « méthode de règlement des revendications des Autochtones¹⁹ ». Celle-ci explicite le cadre de négociation à l'intérieur duquel désormais, les peuples autochtones devront formuler leurs revendications. L'approche privilégiée est alors de constituer des « silos » matérialisés dans la Loi constitutionnelle de 1982. En instituant la preuve et la rationalité dans des revendications culturelles, le gouvernement se saisit de l'identité autochtone et en fait une substance.

... Au négationnisme

Si le racisme culturel s'est banalisé avec les politiques de reconnaissance, l'approche culturaliste des droits nourrit une forme de négationnisme autour de nouveaux arguments visant à nier la primauté des Innus. L'entente-cadre en 2000, puis celle de 2004 entre les gouvernements et les Innus, a été dénoncée par des associations comme La fondation d'équité du Saguenay ou encore L'association pour le droit des Blancs et les Pionniers sept-îliens à Sept-Îles. Ces groupes veulent déconstruire les arguments sur lesquels reposent les revendications, c'est-à-dire l'essentialisme culturel, même s'ils ont simultanément recours à ces mêmes arguments pour légitimer leur demande. Pour ses détracteurs, la nation innue a disparu, puisque ses membres se sont métissés²⁰. Les revendications des Innus n'ont aucun fondement juridique dans la mesure où ces soi-disant ayants droit ne sont pas des descendants génétiquement « purs » de ceux auxquels la Constitution reconnaît des droits²¹.

19 *En toute justice. Une politique des revendications des Autochtones*, Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1981, p. 11.

20 Russel Bouchard *et al.*, *Le pays trahi*, Chicoutimi, La Société du 14 juillet, 2001.

21 Cette tendance ne se limite pas seulement au Québec. Tom Flanagan, ancien conseiller de Stephen Harper, réfute l'existence même de peuples autochtones au Canada. Tom Flanagan, *Premières nations? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002.

Conclusion

Par un « effet de rétorsion », le racisme différentialiste s'est nourri de l'argumentaire de l'anthropologie culturelle se portant à la défense de la diversité des cultures contre l'uniformisation et l'individualisme. L'éloge de la différence et de son maintien, comme nous l'avons vu dans le cas de Sept-Îles, légitime des logiques de différenciation, de ségrégation et d'infériorisation, celles-là mêmes que proposait de combattre l'antiracisme. En réalité, l'antiracisme n'a pas encore pris la mesure de ce néoracisme extrêmement difficile à combattre. Par exemple, certains acteurs ont cherché à briser les frontières des différences culturelles en mettant en évidence les fondements autochtones de l'identité québécoise. Cet éloge du métissage comme antiracisme vient toutefois conforter la thèse des négationnistes qui eux aussi ont recours à l'idée de métissage pour délégitimer les luttes politiques autochtones. Le droit des peuples à défendre leur identité, aujourd'hui véritable idée reçue, rend difficilement identifiable, et presque banal, le racisme culturel dont les promoteurs, condamnés hier, apparaissent aujourd'hui légitimes.





Les Algonquins de Lac-Barrière : une communauté de résistance

GENEVIÈVE BEAUDET¹

À l'automne 2016, les Algonquins de Lac-Barrière apprenaient que le gouvernement du Québec voulait octroyer des permis à la compagnie minière Copper One pour ouvrir des chemins miniers et entreprendre des forages en plein cœur de leur territoire traditionnel. Cette communauté s'est toujours opposée à ce projet et, en 2017, une campagne de mobilisation s'organise : conférences de presse des chefs algonquins à Val-d'Or, pétition, communiqués, rencontre d'information publique à Montréal. Les Algonquins de Lac-Barrière, au centre de cette mobilisation, ont une grande expérience de résistance et ils sont bien organisés.

La petite histoire d'une longue lutte

Leur histoire commence au XIX^e siècle. À la suite du déclin du commerce des fourrures, l'exploitation des forêts est devenue la principale activité économique. Ce changement s'est produit au détriment des Anishnabe/Algonquins et de leur mode de vie en forêt. Selon Jean-Maurice Matchewan, ancien chef de la réserve du lac Barrière, l'impact des chantiers forestiers de 1870-1890 a été dévastateur, causant le massacre des animaux par les bûcherons et les braconniers et donc une famine quasi permanente, ainsi que des relations difficiles avec le gouvernement du Québec². Tout cela a entraîné l'appauvrissement du régime alimentaire et plusieurs graves problèmes de santé.

En 1928, à la suite des demandes répétées de la communauté, la province a établi une zone de chasse de 16 600 km carrés exclusivement réservée aux Autochtones (la réserve de chasse du Grand Lac Victoria), mais aucun garde-chasse n'a été engagé, ce qui explique que le braconnage ait continué. Par ailleurs, en 1924, la construction d'une série de barrages sur le lac Cabonga a inondé des domiciles, un cimetière et un territoire traditionnel important.

En 1940, le gouvernement québécois a construit la route provinciale 117, qui relie Montréal et l'Abitibi (le nouveau « Klondike québécois »), en plein milieu du territoire algonquin. Les principaux intéressés n'ont jamais été

1 Ex-responsable de la Commission thématique Droits des nations autochtones de Québec solidaire et militante pour la cause autochtone.

2 Jean-Maurice Matchewan, « Les Algonquins du Québec », dans Boyce-Richardson (dir.), *Minuit moins cinq sur les réserves*, Montréal, Libre expression, 1992, p. 116.

consultés et, en plus, on leur a interdit de se montrer, de chasser ou de piéger sur 16 km de chaque côté de la route. Entre-temps, un entrepreneur a érigé sur le bord de la route 117 un établissement de chasse et pêche pour touristes (« Le Domaine »). Pour survivre, certains Algonquins sont devenus guides de chasse et se sont installés plus près des touristes, à 40 km du lac Barrière, près du lac Rapide. Leurs enfants ont été envoyés dans les sinistres pensionnats, ce qui a créé un vide socioaffectif dans la communauté. Dans les années cinquante, l'église et le comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson ont été déplacés vers le lac Rapide, où le gouvernement fédéral a fait bâtir un centre de santé et une école. En 1961, la réserve de Lac-Rapide a été officiellement créée par décret provincial³.

SOLIDARITÉS

La communauté de Lac-Barrière est appuyée dans ses démarches par un regroupement non autochtone appelé Solidarité Lac-Barrière¹, composé principalement de militants et de militantes d'Ottawa, de Montréal et de Toronto. Ce regroupement a entre autres pour rôle de faire le lien avec la société civile canadienne et québécoise. En janvier dernier, plusieurs organisations sont allées sur place pour voir les dommages causés par la compagnie Copper One. En 2013, une visite semblable avait été réalisée pour montrer les dommages récents causés à la forêt par les coupes sauvages de la multinationale Produits forestiers Résolu. Peu de réserves font appel à la solidarité de la société allochtone de façon aussi organisée que la communauté de Lac-Barrière.

1 Le site de Solidarité Lac barrière : <<http://solidaritelacbarriere.blogspot.ca/>>.



3 La communauté de 712 habitants est située dans le parc de La Vérendrye, à quelques kilomètres de la route 117 et du « Domaine », sur les rives du lac Rapide, d'où son nom officiel *Réserve Lac-Rapide*. Les habitants par contre s'appellent *Algonquins de Lac-Barrière* (traduction de *Mitchikanibokok Inik*, ce qui veut dire « les gens du barrage de pierre », à cause de la petite barrière de roches érigée pour attraper les poissons sur le bord du réservoir Cabonga).

En 1991, après des années de blocages routiers, de manifestations et de batailles légales, les Algonquins de Lac-Barrière/Lac-Rapide ont signé avec les gouvernements du Québec et du Canada une entente visant à préparer un plan d'aménagement intégré des ressources renouvelables (la forêt et la faune), et ce, sans céder leurs droits territoriaux ancestraux (contrairement à la Convention de la Baie-James et du Nord québécois). Mais l'entente n'a jamais été appliquée⁴.

Une vision à long terme

Les Algonquins de Lac-Barrière se considèrent comme les protecteurs de leur territoire. Leur philosophie, c'est que le territoire appartient aux générations futures, pas seulement à eux-mêmes. Dans cet esprit, leur souhait est de partager équitablement les responsabilités de gestion du territoire dans le respect et la reconnaissance de leur identité culturelle et de leur langue, et ce, avec tous les utilisateurs et utilisatrices. Lors de mon passage en 2013, j'ai pu constater que plusieurs personnes utilisaient l'algonquin comme langue d'usage. Selon Michel Thusky, qui parle algonquin, français et anglais, il s'agit d'un « bienfait collatéral » des pensionnats indiens. En effet, le gouvernement fédéral a envoyé une partie des enfants de Lac Barrière au pensionnat catholique français de Saint-Marc-de-Figuery, au nord d'Amos, et une autre partie à l'école protestante anglophone de Spanish en Ontario, en séparant souvent les enfants d'une même fratrie. Les enfants, lorsqu'ils revenaient chez eux, voulaient bien sûr jouer ensemble. Alors, pour communiquer, ils n'avaient d'autre choix que de parler algonquin. Une histoire à suivre...



4 Un film documentaire intitulé *Tenez votre parole* a été réalisé sur le sujet par Martha Stiegman, Productions Multi Monde, 2015, 59 min, <<http://honouryourword-film.ca/>>.

La souveraineté du Québec et les peuples autochtones

PIERRE TRUDEL¹

Premier ministre d'un gouvernement qui allait tenir un référendum sur l'indépendance du Québec, René Lévesque organisa en 1978 une rencontre de plus de 100 chefs des Premières Nations avec des membres importants de son conseil des ministres². Ce texte vise à présenter l'évolution de la politique du Parti québécois (PQ) sur la question du droit des peuples autochtones depuis les discussions tenues en 1978 jusqu'à la politique du nouveau chef, Jean-François Lisée. Celui-ci, dans un livre publié en 2015, explique ce que devrait être la politique de son parti dans l'éventualité d'un prochain référendum³.

La rencontre de 1978 sous le signe de l'incompréhension

Quelle était la perception des membres importants du Conseil des ministres péquistes en 1978 sur la question des peuples autochtones ? Les Amérindiens étaient vus, comme le Québec, comme des colonisés par le Canada. La libération du Québec de ce colonialisme menée par le PQ allait du même coup libérer les peuples autochtones. Tout en promettant davantage de droits et leur décolonisation, le PQ affirmait qu'il allait rapatrier unilatéralement cette « compétence » comme toutes les autres compétences fédérales en devenant un pays souverain.

Beaucoup d'hostilité et d'incompréhension émergea alors entre les parties. Surtout devant les propos selon lesquels, dans un Québec souverain, les droits des Amérindiens se limiteraient aux territoires des réserves. Un ministre avait même donné son avis selon lequel, dans les réserves, la Loi sur les Indiens leur donnait beaucoup de droits... Un autre affirmait que les peuples autochtones, pour avoir des droits, devaient inévitablement passer par une entente dans laquelle ils devaient céder tous leurs droits, quels qu'ils soient, comme les Cris et les Inuits l'avaient fait en 1975 lors de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Puisqu'ils appartenaient à des sociétés qui n'étaient pas « organisées », ces droits devaient être définis à l'occasion de leur cession. Ce ministre insultait les Autochtones en parlant du caractère non organisé des sociétés autochtones, sans même s'en apercevoir !

1 Anthropologue et chargé de cours à l'UQAM.

2 Éditeur officiel du Québec, *La Rencontre des Amérindiens du Québec et du Gouvernement québécois, les 13, 14 et 15 décembre 1978*, Conseil exécutif, Secrétariat des activités gouvernementales en milieu amérindien et inuit (SAGMAI), Québec, 1979.

3 Jean-François Lisée, *Octobre 1995. Tous les espoirs, tous les chagrins*, Montréal, Québec Amérique, 2015.

Le chef d'Oka/Kanesatake avait alors vivement réagi sur la question de limiter leurs droits aux réserves, lui qui n'avait pas de réserve officielle, mais des « terres fédérales » enclavées dans la municipalité d'Oka. Expert en droit constitutionnel, le ministre Jacques-Yvan Morin réagissait au chef mohawk en déclarant : « Il y a des choses que je comprends mal. J'aimerais bien comprendre exactement ce qui peut vous paraître agressif dans la démarche du gouvernement à votre endroit ». C'est le ministre-psychiatre Camille Laurin qui avait quelque peu sauvé la situation à propos du « malentendu sur la question des droits indiens » en abordant les thèmes de la fierté et de la dignité des peuples. René Lévesque, quant à lui, comme il l'a souvent fait, tenta de calmer le jeu :

Quand on ne se connaît pas, on ne peut pas savoir ce que l'on doit respecter dans l'identité de l'autre. On ne peut pas savoir ce que l'on doit respecter dans ses aspirations, ses idées. On ne peut rien bâtir sur l'ignorance. La deuxième chose, c'est la confiance. Il faut une confiance réciproque, mutuelle, mais ça demande qu'on partage des expériences, qu'on travaille ensemble⁴.

Un dialogue de sourds

Manifestement, les ministres voyaient les réserves comme des anachronismes territoriaux difficilement compatibles avec le projet souverainiste. Et, de l'autre côté, les Autochtones étaient inquiets du fait que le gouvernement ignorait leurs nombreuses revendications sur des terres amputées de leurs réserves et également leurs droits sur leurs territoires traditionnels. En toute justice vis-à-vis la position du Parti québécois, il faut relever que la notion de droit des peuples autochtones à la libre disposition, selon le droit international, était peu connue et revendiquée à l'époque, tout comme les nombreux cas de perte de terres de réserves.

Lors de la rencontre de 1978, seuls deux chefs de bande ont fait usage du terme « souveraineté » pour leurs propres sociétés, la plupart se limitant à se préoccuper de ce qu'ils identifiaient tout simplement comme leurs « droits ». Outre l'ignorance et la délicate question du rapatriement de la « compétence fédérale en matière indienne », la position du PQ était progressiste, s'inspirant de principes que l'anthropologue Rémi Savard avait établis dans un livre blanc sur la culture, commandé par le ministre Laurin⁵. Par ailleurs, Savard, qui a assisté à ces échanges, a dénoncé le fait que le PQ faisait aux Autochtones ce qu'Ottawa faisait au Québec. Dit autrement, Québec proposait de remplacer un colonisateur par un autre. L'anthropologue annonçait du même coup qu'avec si peu d'imagination, le PQ se préparait à de superbes crises et problèmes. L'histoire lui a donné raison.

4 Cité dans Pierre Trudel, « Lorsque Rémi Savard rédigeait un "Livre blanc" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 40, n° 1-2, 2010.

5 Rémi Savard, *Destins d'Amérique. Les autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone, 1979, p. 79.

Une décolonisation pour qui?

Outre la question du droit des peuples, la réaction négative d'une partie importante de la population autochtone devant l'éventualité d'un bris du lien fédéral relevait de la même réaction que celle des fonctionnaires de la ville de Québec qui craignaient de perdre leurs emplois ou de celle des gens à faible revenu qui, non sans raison, craignaient la perte de leur sécurité financière, compte tenu du fait qu'ils recevaient des paiements de transfert fédéraux. Rappelons que les Autochtones sont en bonne partie à faible revenu et reçoivent des subsides de l'État fédéral. La majeure partie de leurs paiements de transfert se trouvent ainsi dans une situation sensiblement différente de celle de la population québécoise. De plus, les Autochtones ne voyaient pas le PQ comme une organisation militante d'un mouvement de libération anticolonialiste.

En réalité, la mémoire collective des peuples autochtones ne transmet pas nécessairement une belle image de la libération des colonies des Amériques. Dans les faits, ces indépendances se sont réalisées souvent en même temps que l'avancée de colons et de l'exploitation des ressources de leurs territoires. D'ailleurs, c'est la volonté d'avoir accès sans limites à ces ressources qui contribua à ces mouvements d'indépendance; ressources qui allaient d'ailleurs assurer le succès économique d'une telle entreprise. L'indépendance des États-Unis, le développement de l'État canadien et les ambitions de développement du Nord québécois à partir des années 1960 ont suivi la même logique. Les Mohawks, eux qui avaient subi l'assaut violent de l'armée des souverainistes étatsuniens, étaient bien placés pour le savoir et n'hésitaient pas à le transmettre aux autres peuples autochtones du Québec. Pour les nations autochtones, l'histoire a montré certains avantages d'avoir un tuteur qui les « protège » devant l'appétit des colons et de leurs gouvernements. Bien ancré dans l'histoire de l'Amérique du Nord, cette idée ne pas se retrouver seuls devant un gouvernement et négocier plutôt à trois leur a servi dans le passé. Ainsi, la symbolique de la libération et de l'indépendance du Québec était loin d'être partagée.

Les référendums de 1980 et de 1995

La question des droits des peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes n'a pas pris beaucoup de place dans les débats lors du premier référendum de 1980 ; ce n'a pas été le cas lors du second en 1995. Nous étions après la crise d'Oka (1990) et après l'opposition des Cris au projet Grande-Baleine (lequel sera mis de côté par Jacques Parizeau qui estimait que la lutte des Cris à l'échelle internationale allait grandement nuire à la reconnaissance d'un Québec indépendant). Les fédéralistes, conjointement avec les Cris et d'autres nations autochtones, remettaient en question les principes juridiques de droit international sur lesquels s'appuyait le PQ. Les Autochtones ont été alors perçus par les souverainistes québécois comme étant au cœur de la menace « partitionniste » qui, lors du second référendum, a suscité la controverse.

La politique du gouvernement du Québec en 1995 était que les peuples autochtones avaient, comme le Québec, le droit à la libre disposition, mais dans un Québec souverain. Le PQ proposait alors ce qui était sans doute à l'époque, voire même aujourd'hui, une politique progressiste quant à l'autonomie politique et les droits territoriaux. L'intégrité territoriale du Québec prévalait cependant sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Cette libre disposition des peuples autochtones dans un Québec souverain allait se réaliser en reconnaissant le droit de *veto* aux Autochtones sur les dispositions de la nouvelle constitution du Québec définissant leurs statuts politiques. Cela n'a pas suffi à satisfaire les peuples autochtones qui s'opposèrent avec virulence à la rupture du lien fédéral sans leur consentement. J'ai eu l'occasion dans une assemblée de cuisine préréférendaire de poser la question au chef du Bloc québécois d'alors, Gilles Duceppe. Comment pensait-il concilier le droit à la libre disposition des peuples et le fait de les obliger à changer de pays ? Serait-il prêt à accepter une médiation internationale ? Montrant ce qui pouvait être caché derrière la politique officielle du PQ, Duceppe me répondit qu'il était ouvert à un tel processus, mais il affirma que le Québec allait participer, et avec énergie, à la sélection de ces pays médiateurs. On ne peut reprocher aux souverainistes québécois d'avancer une position de négociation, tout en gardant des cartes secrètes, comme le révélait la réponse de Gilles Duceppe à ma question.

Jacques Parizeau, qui avait démissionné de son poste en 1995, a eu l'occasion de se prononcer à nouveau sur la question du droit des peuples autochtones. Lors de l'avis de la Cour suprême du Canada sur la sécession du Québec en 1998, il écrivait dans *Le Devoir*⁶ que le droit international établit sans l'ombre d'un doute que les frontières du Québec allaient demeurer les mêmes après une déclaration d'indépendance : « Il n'y a pas d'avant et d'après ». Remettre en question ces frontières en se servant des Autochtones donnait au fédéral le pouvoir de faire dérailler les négociations comme bon lui semblait, et ainsi, placer le Québec dans une situation où il s'adonnerait à une déclaration unilatérale d'indépendance dans des conditions jugées illégales par la Cour suprême du Canada. Parizeau ajoutait cependant qu'un Québec souverain allait continuer de partager avec le gouvernement canadien la compétence politique sur les Autochtones. « Cela continuera », écrivait-il, laissant le lecteur – ou la lectrice – sur sa faim, sinon confondu ! C'est comme s'il séparait le territoire de la question de la compétence politique sur les Autochtones⁷.

La position de Jean-François Lisée

Le chef actuel du PQ, Jean-François Lisée, a expliqué ce qui pourrait devenir la position de son parti si elle était adoptée par ses membres. Selon

6 Jacques Parizeau, « Et si les négociations échouaient ? », *Le Devoir*, 4 septembre 1998.

7 Pierre Trudel, « D'une obligation à l'autre. L'indépendance du Québec et le droit des peuples autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 28, n° 3, 1999.

lui, les Autochtones « tiennent à leurs liens pancanadiens, panaméricains, voire circumpolaires ». Il pensait que les Autochtones organiseraient leurs propres référendums rejetant à « 95 % » l'indépendance du Québec :

Et voilà où se trouve, pour Ottawa, la clé de l'échec des négociations. Le Québec refuserait, bien entendu, de morceler son territoire et aurait de solides arguments juridiques à sa disposition. Mais il perdrait le seul débat qui compte, le débat politique [...] Le Québec se verrait donc dans l'obligation de faire une déclaration unilatérale d'indépendance, ce qui n'est pas son premier choix, et d'en appeler à l'opinion internationale sur la question où il serait le plus faible : celle des autochtones. Il serait faible face au Canada, dont les représentants monteraient sur les tribunes, entourés de chefs autochtones réclamant le respect de leurs droits. Et faible face à l'opinion intérieure québécoise, dont 73 % jugent « raisonnable » que les nations autochtones puissent rester au Canada avec leurs territoires en cas de souveraineté⁸.

Une « solution » contestable

C'est alors que Lisée a avancé une « formule » relevant de l'approche du découpage des deux questions, celle de la question de la souveraineté et celle de la question autochtone. Il a proposé le *statu quo*, c'est-à-dire que, dans un Québec souverain, les gouvernements canadien et québécois continueraient à partager les mêmes responsabilités envers les Autochtones du Québec. Se faisant pédagogue, Lisée a donné comme exemple le fait que les Québécois et les Québécoises n'accepteraient jamais de ne pas détenir un droit de *veto* dans le cas où le Canada déciderait de fusionner avec les États-Unis. Donc, cela serait la même chose pour les Autochtones quant à leur appartenance à un Québec souverain, écrivait-il. Pour rassurer ses membres, il a ajouté qu'« à la longue, il deviendrait plus simple pour les Autochtones de concentrer leurs rapports avec un seul gouvernement, celui du Québec. Mais rien ne presse. Il n'y aurait ni obligation ni calendrier ». Selon Lisée, l'avantage était dans le fait que l'on pourrait ainsi « dédramatiser », plutôt que de se situer dans la plénitude du droit des peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes. La formule visait à résoudre un problème plutôt qu'à encourager le droit des peuples autochtones.

Cette formule impliquait la nécessité de mettre en place une instance judiciaire conjointe avec le Canada, afin de régler les litiges quant aux droits ancestraux et de régler la question financière, si Ottawa continuait à payer des services publics aux Autochtones. Pour Lisée, afin de rassurer les membres du PQ, l'enjeu réel se situait sur 1 % du territoire du Québec, soit les réserves et les terres de catégorie 1 des Cris. Ottawa pourrait, selon Lisée, refuser de plaider devant une cour d'un Québec indépendant, et alors l'instance judiciaire conjointe pourrait trancher les litiges quant aux droits ancestraux dans et hors réserve. Sur les terres fédérales, dans un Québec souverain, le gouvernement fédéral pourrait continuer de

8 Jean-François Lisée, *Sortir de l'ambiguïté autochtone: une suggestion*, 23 novembre 2015, <<http://jflisee.org/sortir-de-lambiguite-autochtone-une-suggestion/>>.

détenir des propriétés et maintenir une administration publique. Celui même qui comprenait mal les choses en 1978, le juriste Jacques-Yvan Morin, allait dans le même sens, lorsqu'il a répondu à une question lors d'un colloque de l'Association du Barreau canadien en 1998 portant sur l'avis de la Cour suprême sur la sécession du Québec. Il a alors affirmé que les Autochtones pourraient bien être un champ de compétence, parmi d'autres, à partager entre les deux pays.

Le « plan B »

Depuis le malentendu de 1978, la politique du PQ est passée d'une forme d'ignorance et de négation du droit à l'autodétermination des peuples autochtones à une reconnaissance du droit de choisir entre le *statu quo* et l'appartenance exclusive à un Québec souverain. Des ténors souverainistes, tels Parizeau, Morin et Duceppe, ont laissé échapper des indices de l'existence de ce « plan B » derrière le discours officiel prévalant sur l'intégrité territoriale. Le PQ est resté discret sur le maintien de cette double compétence dans un Québec souverain, ne souhaitant pas favoriser le mouvement appuyant la partition du Québec. D'autres ténors du PQ, tel Louis Bernard, ne partageaient pas l'opinion selon laquelle, s'il n'y a pas d'accord à ce sujet, la compétence du fédéral et son rôle de fiduciaire de l'intérêt des Autochtones se maintiendraient, malgré une déclaration de souveraineté du Québec. Selon Bernard, Parizeau méconnaissait les règles de la « succession des États »⁹. Pour lui, le *statu quo* de la double compétence Québec-Canada au sein d'un Québec souverain n'était point nécessaire, même sur le plan de la stratégie politique, puisque la règle de la « succession des États » assure à un Québec souverain le « rapatriement » de cette compétence fédérale. Il reste donc beaucoup à faire pour établir une solution acceptable pour tous¹⁰.

9 *La Presse*, 28 septembre 2002.

10 Louis Bernard, « Jacques Parizeau et l'entente de principe avec les Innus. Une intervention malheureuse », *Le Devoir*, 7 avril 2010. Voir également Jacques Parizeau, « De la dynamite potentielle », *La Presse*, 28 août 2002, et Pierre Trudel, « Innus : Parizeau se contredit », *Le Devoir*, 7 septembre 2002.



Québec solidaire et les Autochtones

GENEVIÈVE BEAUDET¹

Québec solidaire (QS) se définit comme un parti indépendantiste, écologiste, altermondialiste, féministe et de gauche, et sa politique autochtone traverse tous ces champs idéologiques. Intéressant à souligner, la question autochtone fut abordée en même temps que celle de la souveraineté, dès le départ de la démarche de construction collective du programme, au 1^{er} congrès de 2009. Lors de ce congrès, l'enjeu sur la souveraineté fut beaucoup débattu. Les quelque 450 membres présents adoptèrent rapidement les axes d'action prioritaires mis sur la table par un groupe de travail coordonné par la Commission thématique Droits des nations autochtones et la Commission politique du parti. Ce fut un moment collectif intense, suivi d'une allocution de remerciement, en innu et en français, de Ghislain Picard, chef régional de l'Assemblée des Premières Nations pour le Québec et le Labrador (APNQL), qui fut chaudement applaudi.

Les axes prioritaires d'intervention

L'axe central de la politique autochtone de QS, c'est l'application « sans restriction » de la Déclaration des Nations unies sur les droits des personnes autochtones (DNUDPA), une proposition-cadre qui émane directement des Autochtones. La DNUDPA (qui ne fut adoptée par le gouvernement Harper qu'en 2010) ouvre un vaste chantier international de débats politiques et juridiques au niveau des droits des peuples autochtones. À partir de la DNUDPA, les instances de QS ont ensuite développé quatre priorités :

- Respect de l'autonomie politique
- Accès aux territoires et aux ressources.
- Amélioration des conditions de vie
- Soutien aux cultures autochtones, incluant l'histoire et les langues traditionnelles.

La promotion du droit à l'autodétermination politique des 11 peuples autochtones situés sur le territoire du Québec implique que QS reconnaisse que ceux-ci n'ont jamais renoncé à leur souveraineté, ni par traité ni

1 Ex-responsable de la Commission thématique Droits des nations autochtones de Québec solidaire et militante pour la cause autochtone.

autrement. Il se base sur un principe simple : le peuple québécois ne peut refuser ce qu'il revendique pour lui-même. Québec solidaire reconnaît aussi que des relations égalitaires avec les peuples autochtones nécessitent le remplacement de l'*a priori* de « l'intégrité territoriale » du Québec par celle de la nécessaire cohabitation sur un même territoire de peuples souverains pouvant disposer librement de leur avenir.

Vision écologiste

Pour QS, cette cohabitation est portée par une vision écologiste de l'occupation du territoire, définie comme une responsabilité à partager, et non une façon d'exploiter et de marchander des ressources jusqu'à leur épuisement. Le discours traditionnel autochtone soutient que la protection du territoire est une responsabilité envers les générations futures. Les deux sont compatibles.

Avec les femmes autochtones

Étant donné le niveau indécent des conditions de vie des Autochtones par rapport aux Québécois-es, il n'est pas surprenant qu'un parti de gauche défende l'amélioration des services sociaux et de santé des communautés. D'autre part, le passé de solidarité féministe de Manon Massé et de Françoise David avec Femmes autochtones du Québec (FAQ) impliquait forcément l'ajout d'une clause particulière pour les femmes autochtones, lesquelles font face à des problèmes spécifiques.

Culture et langue

Quant au soutien aux communautés pour diffuser, se réapproprier ou conserver leur langue, leur histoire et leur culture traditionnelles, il s'insère dans la mouvance des travaux de la Commission de vérité et réconciliation de la dernière décennie, qui devait dévoiler l'existence et les conséquences néfastes de l'épisode des pensionnats indiens, une stratégie génocidaire imposée par le gouvernement canadien pendant une centaine d'années et dont le but avoué était de « tuer l'indien dans l'enfant ». Pour tourner la page, les communautés autochtones ont massivement encouragé leurs membres à se reconnecter avec leur territoire, leurs traditions, leur langue et leur histoire.

Des actions et pas seulement des mots

Afin de concrétiser les orientations politiques de leur parti, les porte-paroles de QS ont répondu aux revendications autochtones de leur façon habituelle, en descendant dans la rue, en allant rencontrer des gens, et en utilisant leur présence à l'Assemblée nationale du Québec pour déposer des motions ou organiser des conférences de presse.

LE MONDE AUTOCHTONE ET QS

Quelques actions en soutien aux Autochtones (2013-2016) :

- Réforme du programme d'histoire au secondaire pour y inclure l'histoire des Premières Nations, des Métis et des Inuits, incluant l'épisode des pensionnats (pétition demandée par Viviane Michel de FAQ parrainée par Amir Khadir)
- Prise de parole lors du rassemblement à Oka/Khanesatake contre le pipeline d'Enbridge avec les communautés mohawks
- Vigile et marche pour les femmes autochtones disparues et assassinées
- Marche des Peuples pour la Terre-Mère (participation des trois députés)
- Organisation par QS d'un Forum parlementaire solidaire international au Forum social mondial et participation du chef de l'APNQL, Ghislain Picard

MOTIONS DE QS RELIÉES AUX ENJEUX AUTOCHTONES À L'ASSEMBLÉE NATIONALE

- 2011: Appel à un engagement véritable du gouvernement pour résoudre les problèmes sociaux des communautés autochtones, un an après les excuses officielles de Stephen Harper (Amir Khadir)
- 2014: Mise sur pied d'une commission d'enquête sur les femmes autochtones disparues et assassinées (Manon Massé)
- 2014 : Appui à la Déclaration de souveraineté des Atikamekw
- 2016: Acceptabilité sociale des projets miniers – communauté algonquine de Lac-Barrière et communauté de Malartic (Amir Khadir) et une conférence de presse avec Michel Thusky, représentant de Lac-Barrière
- 2017: Reconnaissance du racisme systémique envers les communautés racisées, y compris les Autochtones (Manon Massé)



Le monde autochtone n'est pas indifférent à Québec solidaire. Lors de la campagne électorale de 2014, la présidente de FAQ, Viviane Michel, donne publiquement son appui à QS. Durant cette campagne, un effort particulier est fait par les instances de QS pour rejoindre les communautés autochtones et pour mieux informer les candidats sur les réalités autochtones. Un document d'information bilingue sur les propositions de QS envers les Autochtones est envoyé dans toutes les communautés ainsi qu'à tous les membres, et une revue de presse hebdomadaire sur la politique autochtone est mise sur pied et diffusée par courriel à tous les candidats et candidates intéressés. Suite à cela, quelques candidats furent interrogés par des médias autochtones tels que SOCAM ou *The Cree Nation*, mais Amir Khadir dénonça publiquement le peu d'attention accordée aux enjeux autochtones par les autres partis politiques. En 2016, le chef de l'APNQL, Ghislain Picard, fait partie des personnalités publiques qui appuient QS, mais à titre personnel.

Une zone sensible et un travail à poursuivre

On remarque toutefois que le droit d'utiliser la langue de son choix – l'anglais pour le dire clairement – est plus timidement soutenu, même si c'est dans la DNUDPA, et même si c'est un enjeu important pour les communautés autochtones. En effet, le territoire culturel de la majorité des Autochtones dépasse les frontières du Québec, s'étalant dans plusieurs provinces ou États américains voisins, ce qui fait de l'anglais la langue d'usage.

D'autre part, les nouvelles générations autochtones mettent beaucoup d'efforts pour se réapproprier leur langue d'origine, ce qui fait du français une troisième langue pour eux. Étant donné l'importance du français pour les Québécois, il sera essentiel de développer une approche respectueuse pour apprivoiser cette réalité. En conclusion, malgré cette zone grise, nul doute que Québec solidaire a les positions politiques les plus avant-gardistes et les plus progressistes du Québec, voire du Canada envers les Autochtones, ce que les leaders autochtones eux-mêmes reconnaissent. Des relations politiques ont été créées, qui influencent toute la politique québécoise. Plusieurs leaders autochtones de la nouvelle génération appuient Québec solidaire, mais jusqu'à maintenant, aucun ou aucune ne s'est impliqué dans le parti. On peut espérer que cela se fera bientôt.

Histoire et théorie



En finir avec le bon sauvage

TAIAIAKE ALFRED¹

Traduit de l'anglais par Pierre Beaudet

L'imaginaire colonial

Lors de la conquête des territoires autochtones, le colonialisme s'est construit un imaginaire qui, peu à peu, s'est enchâssé dans la loi, la culture, les institutions, aussi bien parmi les Blancs que parmi les Autochtones. Cet imaginaire fonctionnait sur deux registres. Il y avait d'abord l'Autochtone violent, instable, incapable d'accéder à la modernité, qui devait être, en fin de compte, annihilé comme individualité. De l'autre côté, il y avait le « bon sauvage », un être mythique qui représentait un passé héroïque et idyllique, rappelant une sorte d'état « naturel » qui aurait été disloqué au fil des siècles par des civilisations corruptrices. Parfois, le « bon sauvage » était accompagné de la « belle princesse indienne » qui représentait elle aussi cette personne naturellement « bonne » et susceptible d'être « civilisée ». Avec le bon sauvage et la princesse indienne, le colonialisme atténuait le sentiment de culpabilité qui découlait des massacres, des expropriations et des expulsions. De plus, le bon sauvage était « innocent » et, en soi, il restait une « victime ». Il fallait par conséquent le sauver, ce qui était le mandat confié aux missionnaires. L'un comme l'autre, ces registres avaient pour objectif de détruire l'identité autochtone, de subordonner la société autochtone à celle des colons et en fin de compte, de l'anéantir.

Au départ, un génocide

Le colonialisme avait comme objectif la disparition des peuples, et non seulement leur asservissement. La première étape du dispositif reposait sur l'anéantissement physique des nations autochtones (par la guerre et les maladies). En parallèle, à travers une vaste dépossession, il fallait s'emparer de leurs terres, ce qui menaçait en soi la survie des Autochtones. Au-delà de la dépossession physique, le vol des terres brisait le lien intime entre les Autochtones et la terre. La terre est le fondement de l'identité autochtone : sans elle, il n'y a pas de vie.

Le système colonial avait bien compris que les nations autochtones disposaient d'un système politique sophistiqué, d'une vaste spiritualité et d'une riche culture. Les stratégies coloniales savaient que les Autochtones n'étaient pas des « barbares » tels que perçus dans la conscience populaire blanche. Pour les

1 Né à Kahnawá:ke, Taiaiake Alfred est membre de la nation mohawk. Il a occupé plusieurs fonctions au sein de multiples instances autochtones et il est maintenant professeur à l'Université de Victoria (C.-B.). Il est l'auteur de trois livres et d'innombrables articles sur l'impact du colonialisme et la construction de l'identité autochtone.

subjuguer, il fallait donc anéantir cette identité construite autour d'un rapport d'intimité avec leur environnement naturel.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, la stratégie d'anéantissement s'est déployée et elle a presque fonctionné. Les Autochtones ont survécu de peine et de misère, en se dispersant sur l'immensité du territoire. Ils se sont repliés sur leurs familles, leur culture et leur connexion à la terre, pour ne pas être totalement effacés du paysage mental et physique. Pour se défendre, les Autochtones se sont volontairement isolés. Ils se sont confinés dans de petites communautés.

Du côté colonial, la stratégie avancée par le nouvel État mis en place en 1867 misait toujours sur leur extinction, ce qui était le programme à la base de la Loi sur les Indiens. Pour atteindre cette fin, une panoplie d'outils était utilisée : confinement dans les territoires, maintien des Autochtones dans la misère, kidnappings « légalisés » des enfants pour détruire leur personnalité dans les pensionnats, etc.

Le retour des résistances

Après la Deuxième Guerre mondiale, un nouveau souffle de lutte est réapparu à travers de nouvelles formes et de nouvelles expressions. Sous l'influence de résistances comme celles des Afro-Américains aux États-Unis, un « pouvoir rouge » a pris forme. Il y a eu des hésitations, des reculs, des divisions, mais les Autochtones ont repris peu à peu le flambeau pour se redéfinir en fonction de leurs propres traditions, et non de celles du pouvoir colonial. L'expression la plus répandue à l'époque était la résistance, l'opposition, le blocage, le refus du racisme et de la dépossession. Des pratiques de réinsertion des traditions, des visions, de la culture et du langage ont été parallèlement mises en œuvre, notamment chez les Mohawks. Des efforts particuliers ont été déployés pour reprendre en mains l'éducation. Sur le plan des territoires, il y a eu aussi de nombreuses luttes, par exemple contre l'expropriation des territoires mohawks lors de l'érection de la canalisation du fleuve Saint-Laurent. Pour les Mohawks comme pour tous les Autochtones, la dépossession des terres signifie la mort ; la réappropriation signifie la vie. Cette lente accumulation a mené à la confrontation de 1990 à Kanesatake qui s'est étendue davantage à Kahnawá:ke. D'autres luttes ont éclaté en Colombie-Britannique et en Ontario.

Devant cette évolution, l'État fédéral a senti la nécessité de réagir. Une Commission royale d'enquête a été mise sur pied en 1991². Le côté positif, c'est que cela représentait un tournant au niveau de la reconnaissance du problème. C'était également une ouverture au dialogue et l'abandon de la stratégie génocidaire qui avait prévalu jusque-là. Des discussions et des recherches ont été entamées par des chercheur-e-s autochtones et non autochtones. On

2 Il s'agit de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones, connue également sous le nom de Commission Erasmus-Dussault, et dont le rapport aux centaines de recommandations fut déposé en 1996. (NdR)

envisageait l'idée de gouvernements autochtones. On parlait de respect mutuel, de la possibilité d'un système légal autochtone, de la reconnaissance de titres. C'était un progrès. Par contre, le fondement de la démarche demeurait d'intégrer les Autochtones dans le système politique fédéral.

Par la suite, malgré les recommandations de la Commission royale, il n'y a pas eu de déblocage majeur sur la jurisprudence, les titres, la nationalité autochtone et surtout, la propriété des terres. Vingt ans plus tard, c'est toujours l'impasse sur la réalisation de notre souveraineté. En réalité, des solutions étatiques comme la mise en place de gouvernements autochtones et la résolution des conflits sur les titres ne s'attaquent pas aux causes du problème. En courant après une parcelle de pouvoir et un peu d'argent, nous avons oublié que l'objectif doit être de se reconnecter avec la terre, tout en préservant nos cultures et nos modes de vie. Ces réalités sont les seules à pouvoir garantir la paix, la santé, la force et le bonheur. Nos efforts pour modifier les droits légaux et des modèles d'autogouvernement nous ont fait négliger les fondations de nos peuples.

Le piège de la réconciliation

Depuis, le débat s'est déplacé vers la réconciliation. Le scandale des pensionnats a débouché sur la Commission de vérité et réconciliation (CVR) en 2006. Pour le gouvernement canadien, comme l'a dit l'ex-premier ministre Stephen Harper, il s'agissait de « tourner la page ». Les crimes commis auraient été le fait de « mauvais » individus, et non d'un système. Les victimes devenaient également des individus, et secondairement, des membres des nations autochtones qui étaient par ailleurs des victimes, ce qui est une perpétuation de l'image du « bon sauvage ». La solution au problème est alors devenue thérapeutique. Avec la thérapie, le bon sauvage pouvait surmonter le traumatisme de la colonisation.

Si on veut être optimiste, on pourrait dire que la réconciliation pourrait être une bonne idée de départ, mais non une fin. Une véritable réconciliation devrait être basée sur la réappropriation de notre être, de nos luttes, de nos résistances, de notre identité collective et nationale. Elle ne pourrait prendre son sens qu'en remettant en question la dépossession, l'imposition des lois coloniales, les structures et les institutions européennes qui empêchent nos peuples de vivre leur vie.

On peut se demander alors pourquoi les Autochtones semblent satisfaits de ce processus de réconciliation. En réalité, cela reflète une certaine fatigue et un refus de perpétuer la conflictualité. Certains pourraient accepter cette réconciliation basée sur l'oubli et le pardon en échange de la diminution du racisme et de l'oppression. C'est insidieux, car nos peuples doivent laisser de côté leurs revendications nationales, notamment pour la terre, et oublier que l'injustice coloniale a eu des effets sur les individus et les collectivités.

À la recherche de la résurgence

Chercher une solution est un processus de longue haleine. Séparer notre existence du colonialisme est une entreprise complexe. Voici alors le moment de mettre sur la table un nouveau concept, la résurgence, qui nous envoie à l'idée de ressusciter, de resurgir. La résurgence, c'est trouver de nouveaux chemins, transcender nos résistances. C'est revenir à l'essentiel : la terre. L'autochtonie et l'authenticité ne peuvent exister sans un lien spirituel, physique à un espace déterminé. Les Autochtones n'ont pas d'autre terre que celle sur laquelle ils habitent. Ils ne peuvent retourner « chez eux », ce qui les distingue des personnes qui viennent d'ailleurs. Revenir à ce lien nous sort d'une colonisation qui nous a transformés.

Il faut agir différemment, redécouvrir notre langue. Dans le village d'Akwesasne, nous avons mis un programme de redécouverte de cette langue avec 16 jeunes. Ça dure quatre ans, ce n'est pas facile. Ce sont des mots à redécouvrir, mais aussi des concepts et des traditions qui nous permettent d'entendre nos Anciens. Cela nous permet de refaire le lien avec les rapports à la terre, de créer des relations saines avec l'environnement. La résurgence, c'est cela : reconstruire l'Autochtone sur sa terre, dans son langage, dans ses pratiques culturelles. Ceci nous permet de confronter le colonisateur, de créer le sens de nous-mêmes selon notre conception du monde, notre éthique, notre pensée et notre sagesse. Certes, passer de la résistance à la résurgence ne résout pas tout. De tout cela émergera éventuellement une coexistence pacifique entre Autochtones et non-Autochtones. Cela prendra un peu de temps.

Des transformations en profondeur, le dépassement du colonialisme et la restauration de la force et de la liberté autochtones ne seront possibles que par la résurgence d'une conscience autochtone canalisée en opposition au colonialisme. Les Autochtones doivent s'opposer à la conquête continue des terres et de nos peuples, sans tomber dans les désillusions futiles de l'argent et du pouvoir institutionnel. Les objectifs devraient être :

- la restauration de la présence autochtone sur la terre et la revitalisation des pratiques basées sur la terre;
- un retour vers les pratiques alimentaires traditionnelles des peuples autochtones;
- la transmission de la culture autochtone, des enseignements spirituels et de la connaissance de la terre entre les Anciens et les jeunes;
- le renforcement des activités familiales et la réémergence des institutions culturelles et sociales autochtones en tant qu'autorités gouvernantes chez les Premières Nations;
- des initiatives à court et à long terme pour renforcer les économies basées sur la terre en tant que principaux fondements économiques dans les communautés résidant dans les réserves et en tant qu'économie suppléante dans les communautés urbaines.

La bataille pour la langue

Seulement trois des 53 langues autochtones parlées au Canada ont des chances de survivre d'ici la fin du siècle. Pourtant, selon la militante mohawk Ellen Gabriel, « la langue est plus qu'un outil d'expression. Elle reste un lien vers notre cosmologie ancestrale, elle révèle une profonde compréhension de notre place dans le monde et auprès de la Terre-Mère et elle régénère avec chaque nouvelle génération la connexion entre tous les êtres vivants. La langue, la culture, le développement social et politique sont indivisibles pour la réalisation des droits de la personne et de l'autodétermination des peuples autochtones¹ ». C'est dans ce contexte qu'Ellen Gabriel s'est adressée à la première ministre Pauline Marois en 2013².

Madame la Première Ministre,

Notre préoccupation majeure concerne votre déclaration à la suite de votre élection en septembre 2012 lors de laquelle vous avez annoncé vouloir modifier la loi 101 de manière à renforcer l'usage de la langue française dans la province. Bien que nous comprenions la nécessité de protéger la langue française, il est nécessaire de rappeler au gouvernement du Québec que les peuples autochtones ont, eux aussi, le droit d'assurer l'éducation de leurs enfants et des jeunes dans leurs propres langues. Ce droit comprend également l'enseignement de notre histoire et de nos cultures, droit renforcé par la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, que le PQ³ a d'ailleurs appuyée en 2010. L'éducation, la langue et la culture font partie des articles de la Déclaration des Nations unies qui promeuvent et protègent les droits à l'autodétermination des peuples autochtones et qui constituent les normes minimales en matière de droits de la personne. L'appui manifesté par le PQ à la Déclaration des Nations unies est très apprécié; la prochaine étape est cependant sa mise en œuvre, ce qui exige que tous les acteurs étatiques, y compris les gouvernements provinciaux et territoriaux, participent à sa réalisation. La mise en œuvre de la Déclaration exige un dialogue et une volonté politique fondés sur la confiance et l'équité. La Déclaration des Nations unies s'inscrit dans le cadre d'une réconciliation fondée sur un partenariat égalitaire pour la paix et le progrès

1 Katsi'tsakwas Ellen Gabriel, « Revitaliser les langues et cultures autochtones », *Droits et libertés*, vol. 34, n° 2, automne 2015, <<http://liguedesdroits.ca/?p=3384>>.

2 <<https://sovereignvoices1.wordpress.com/letter-to-premier-pauline-marois-on-the-impact-on-indigenous-languages-of-bill-101/>>.

3 Parti québécois.

de la société. Il est important de souligner que les peuples autochtones ne sont pas des minorités dans la mesure où nous ne partageons pas la même histoire que celle des minorités. Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination, tel que le stipule l'article 13 de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones :

Les peuples autochtones ont le droit de revivifier, d'utiliser, de développer et de transmettre aux générations futures leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature, ainsi que de choisir et de conserver leurs propres noms pour les communautés, les lieux et les personnes.

Nous partageons une passion commune pour nos langues respectives. Il est donc temps de changer le *statu quo* du colonialisme qui attaque depuis des siècles l'identité des peuples autochtones et à la place, de travailler ensemble pour le bien commun et la liberté, pour notre survie, notre dignité et notre bien-être.

Katsi'tsakwas Ellen Gabriel

Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines

DALIE GIROUX¹

Au Canada, les termes *Indiens* et *premières nations*, tout comme *sauvages*, *autochtones* et *indigènes*, sont des désignations politiques à usage variable, dont les emplois se créent et se règlent au sein de la relation coloniale entre l'État et les peuples autochtones. Il est alors question d'assignation, d'appropriation, de contestation, de reconnaissance, de négociation, d'affirmation. Comme le lexique des rapports coloniaux est symptomatique de ces relations elles-mêmes, il faut relire son utilisation chez les peuples autochtones à partir de cette situation historique politiquement équivoque.

De l'usage du terme *nation* à la lumière de l'expérience coloniale

Dans le contexte canadien, c'est l'État qui détermine qui sont les acteurs politiques et quelle est leur capacité d'action. Les groupes autochtones, pour leur part, tentent d'influer sur ce processus. De ce point de vue, il est tendancieux de qualifier de « nationales » les luttes autochtones contemporaines.

Le terme *nation* et les autres mentionnés plus haut sont employés depuis plus de 300 ans. Dans le langage constitutionnel canadien, on parle de « Premières Nations » pour désigner les peuples autochtones (à l'exception des Métis et des Inuits). De nombreuses « bandes » (au sens défini dans la Loi sur les Indiens), regroupant les membres d'une communauté donnée et rattachée (dans la plupart des cas) à des réserves, portent également des noms qui font appel au terme *nation* plutôt que *bande*.

L'usage institutionnel de *nation* est l'objet d'une appropriation dans la conceptualisation autochtone des luttes politiques contemporaines et témoigne de ce qu'on pourrait appeler une certaine forme de « nationalisme » dans ces luttes. Les politiciens et les politiciennes autochtones, mais aussi les activistes, vont reprendre le terme *nation* en un sens global et politique : on dira « nos nations » dans des contextes d'interpellation directe du pouvoir.

La principale organisation autochtone canadienne s'appelle d'ailleurs l'*Assemblée des Premières Nations*. La revendication contemporaine d'une approche « *nation-to-nation* » entre le Canada et les Premières Nations est

1 Dalie Giroux est professeure à l'Université d'Ottawa depuis 2003, où elle enseigne l'histoire des idées et la théorie politique contemporaine. Elle a récemment publié *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques* (avec Dimitrios Karmis, Québec, PUL, 2013), et *Les arts performatifs et spectaculaires des Premières Nations de l'Est du Canada* (avec Jérôme Dubois, Paris, L'Harmattan, 2014).

principalement portée par cette Assemblée des Premières Nations. En 2015, Teresa Spence, alors chef du Conseil de bande de la réserve crie d'Attawapiskat, à l'occasion de sa grève de la faim sur l'île Victoria à Ottawa, réclamait une rencontre non pas avec le premier ministre de l'époque, Stephen Harper, mais avec le gouverneur général du Canada, en tant que représentant du monarque britannique. Pour elle, sa revendication s'adressait à la Couronne.

Bref retour en arrière

Ce principe du *nation-to-nation* trouve son origine dans la Proclamation royale de 1763 qui fixe les termes de la victoire anglaise sur la France quant à la mainmise sur les colonies de la Nord-Amérique, lesquels ont été repris dans le Traité de Niagara de 1764, tel que consigné par les nations autochtones elles-mêmes. La Proclamation établit unilatéralement que les « nations ou tribus indiennes » sont telles en tant qu'elles se trouvent sous la protection de la Couronne. Elle spécifie également que les terres sur lesquelles ces nations sont établies sont « réservées » à leur usage, à l'exclusion des colons établis dans les différentes colonies anglaises qui jouxtent ces terres réservées. Elle stipule d'autre part que la question des terres ne peut être l'objet de tractation qu'entre la Couronne et lesdites nations, à l'exclusion des autres parties qui occupent les colonies anglaises. On le verra, tout le nœud colonial de l'usage de nation pour désigner les peuples autochtones se joue dans ce document.

Le terme nation apparaît régulièrement par la suite dans le cadre des différentes négociations ayant mené à la signature des traités numérotés entre 1870 et 1931 dans le Nord-Ouest. C'est au moment où l'on institutionnalise les regroupements autochtones sur le territoire, en les dépossédant, que l'usage de nation commence à devenir plus fréquent. Cette période des relations coloniales au Canada répond à l'esprit de la Proclamation royale, en ceci que les nations autochtones sont reconnues comme des sujets politiques ayant titre à la terre dans la mesure où elles se placent sous la protection britannique (maintenant canadienne) et dans la mesure où la cession des terres ne doit se faire qu'en direction du gouvernement impérial.

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, l'usage de nation pour désigner les groupes autochtones à titre d'acteurs politiques va continuer de s'imposer, notamment dans la foulée des revendications politiques des groupes autochtones organisés à l'échelle nationale. L'institutionnalisation des relations entre les peuples autochtones et l'État qui marque l'étape de consolidation du fédéralisme canadien à laquelle aboutit le rapatriement constitutionnel de 1982, est décisive à cet égard.

La généralisation de nation pour parler des peuples autochtones qui s'en est suivie dans l'espace public canadien correspond *grosso modo* à l'amorce de ce qu'on a appelé, dans le rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (1996), une ère de la « reconnaissance » – où les sujets autochtones

tendent à devenir, au Canada, des sujets politiques collectifs légitimes, et non seulement les objets malheureux d'une politique d'assimilation.

Les impacts de la reconnaissance

C'est donc à la faveur des revendications et démarches continues des peuples autochtones eux-mêmes, tant dans le cadre de la signature des traités numérotés que dans celui de l'inscription des droits aborigènes dans la Loi constitutionnelle de 1982, mais aussi par des luttes plus ponctuelles et souterraines (notamment la Crise d'Oka de 1990²) que le terme nation s'est imposé dans l'espace politique et social, pour reléguer à l'arrière-plan la désignation juridique *Indien*.

De parler de « nations » à propos des Indiens et des bandes soumis à la Loi sur les Indiens constitue une reconnaissance sans équivoque de la part de l'État canadien du fait que les peuples autochtones sont des sujets politiques dans toute leur dignité, et fournit un véhicule politique à ces groupes pour réaliser certaines revendications. C'est un terrain mitoyen de négociation entre colonisateur et colonisés.

Il reste que, dans les faits, « *our First Nations* », « nos peuples autochtones », réfère dans le discours étatique canadien à des regroupements délimités de personnes collectivement colonisées, que le droit canadien appelle toujours « Indiens », qui sont inscrits dans des « bandes », qui ont ou revendiquent le « statut d'Indien », ces « bandes » ayant ou n'ayant pas signé de « traités ». « Nos nations autochtones » sont des groupes définis par le droit canadien, qui inclut la Loi sur les Indiens de 1876, les traités numérotés, la Loi constitutionnelle de 1982 et son article 35 qui encadre la reconnaissance des droits ancestraux, les traités modernes, et la jurisprudence canadienne. Ce droit canadien est lui-même érigé sur le droit colonial britannique, dont le fondement est la doctrine européenne de la conquête. Hors de cette définition, pour l'État canadien, il n'y a pas de « nations » autochtones qui seraient des sujets politiques autodéterminés, et le principe du *nation-to-nation* est implacablement restreint aux termes de ce droit colonial.

Dépossessions

Fondée dans l'Europe du XVIII^e siècle, la souveraineté étatique moderne, sur laquelle s'articule inmanquablement le concept de nation, est la structure juridique de référence qui a légitimé et mis en œuvre par la force la dépossession territoriale des corps collectifs terriens. Cela s'est fait en Europe dans le contexte de la réforme agraire et de l'industrialisation. Et puis dans le Nouveau Monde dans celui de la colonisation.

À cet égard, le langage du nationalisme (nations, reconnaissance, souveraineté), établi dans les limites de la structure légale et économique impériale, a généré un

2 Plusieurs estiment que cette crise est à l'origine de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones de 1991.

certain nombre de culs-de-sac politiques, y compris dans le cadre des ententes contemporaines avec les peuples autochtones. Cette situation relève d'un usage tronqué du nationalisme, ainsi que d'une inter-mécompréhension qui est toujours dommageable aux groupes autochtones.

Un exemple de ce détournement est la Convention de la Baie James et du Nord québécois de 1975 entre le Québec et les Cris, les Inuits et (en 1978) les Naskapis de la Baie-James. Cette convention accordait des droits territoriaux aux personnes autochtones reconnues par le Gouvernement du Canada comme bénéficiaires du traité, en échange de quoi ces personnes, liées à des bandes originellement reconnues en vertu de la Loi sur les Indiens, ont abdiqué leurs droits ancestraux sur le territoire. Dans ce traité que le Québec a signé avec les peuples de la baie James au nom du fédéral et dans le langage juridique de la Couronne canadienne, on reconnaît les signataires autochtones du traité comme un sujet politique collectif, la « nation crie », tout en les spoliant de leur titre inhérent au territoire. Autrement dit, les Cris sont reconnus comme une nation effective, liée à une administration gouvernementale et à un territoire, en tant qu'ils se soumettent à la Couronne canadienne, qui seule peut reconnaître à une nation l'existence territoriale et juridique. Somme toute, il s'agit d'un gouvernement régional ethnique sans souveraineté.

De manière opposée mais tout aussi problématique, la création en 1999 du Nunavut comme entité territoriale avec une juridiction propre ne reconnaît aucun fondement national à cette autonomie politique dévolue par le gouvernement fédéral. Le gouvernement territorial du Nunavut est inuit pour autant que la population qui habite le territoire est majoritairement inuite. Le groupe national inuit est reconnu juridiquement et politiquement par le gouvernement, mais il n'a aucun droit inhérent sur aucun territoire.

Mentionnons enfin les mesures visant à limiter l'exogamie chez les Mohawks de Kahnawake. En réaction au carcan de la Loi sur les Indiens qui confisque aux communautés le pouvoir de déterminer le *membership* de la bande et à la racialisation qu'implique le statut d'Indien, la communauté a mis en place ses propres règles d'appartenance en un geste unilatéral de souveraineté. La règle dite du *marry out, get out*, adoptée par le Conseil de bande de Kahnawake en 1981, implique l'expulsion des familles dans laquelle un ou une membre mohawk se marie avec une ou un non-Mohawk. La mesure vise, selon le Conseil de bande, à contrer la disparition des Mohawks, qui voient dans l'exogamie un processus d'assimilation. Dans les contraintes étroites de la colonisation, et dans une communauté qui a perdu sa base territoriale, l'identification collective en vient à se faire sur une base biologique, et donc nationale au sens le plus primaire. Le geste politique d'exclusion devient le paradigme de l'acte de souveraineté.

Dans les cas qui précèdent, la définition nationale des luttes autochtones dans le cadre colonial canadien mène ou bien à la dépossession territoriale effective selon la modalité de l'autonomie gouvernementale dévolue sur une base ethnique ou non, ou bien à une marginalisation réactionnaire des nations concernées. Cette définition ne semble pas même mener à une configuration

du rapport politique colonial qui puisse correspondre d'aucune façon aux revendications autochtones relatives à leur autonomie et au territoire.

En somme, la traduction des enjeux politiques dans les termes du nationalisme a bien eu lieu dans le cadre de l'évolution du rapport colonial au Canada (on l'a encore vu récemment dans la déclaration de souveraineté de la nation atikamekw en 2014) mais elle a ses limites. Même si le recours à ce cadre notionnel a pu servir l'avancée politique des peuples autochtones sur le plan de la reconnaissance politique et juridique, son actualisation montre qu'il s'agit de concepts européens s'inscrivant dans une logique de souveraineté étatique moderne – laquelle est une logique de dépossession.

Quelle nation ?

Dans les dernières décennies, on a constaté une visibilité nouvelle de termes issus des langues, de la pensée et de l'histoire autochtones, à la fois dans les désignations politiques collectives (en particulier le remplacement des désignations européennes des groupes autochtones par des autodésignations), dans la toponymie utilisée lors de revendications territoriales et dans la gestion des traités et des unités politiques locales, mais aussi dans le choix des termes et des concepts dans le discours politique et juridique.

Ces stratégies reposent à la fois sur la continuité de pratiques précolombiennes existantes et sur un renouvellement de pratiques disqualifiées. On observe ainsi la valorisation des héritages culturels autochtones dans tous les domaines, y compris les domaines politiques. On constate également une appropriation du discours savant sur les peuples autochtones par les peuples autochtones eux-mêmes ainsi qu'une autotransformation politique conséquente – ce qu'il convient d'appeler une praxis. Des éléments politiques, économiques, sociaux et culturels appartenant à la tradition sont activés et expérimentés un peu partout dans les communautés autochtones et irriguent les luttes contemporaines.

Ces nouvelles connaissances indiquent que les groupes autochtones ont toujours été complexes et composites. Les différents clans, segments sociaux, genres, autant de relations significatives aux éléments identifiables dans l'organisation autochtone précolombienne, s'inscrivent dans une grammaire relationnelle établie dans de vastes ensembles écosystémiques, économiques, géographiques et culturels. Ces ensembles ont présenté des caractères de flexibilité et de mouvement, qui sont de l'ordre de la civilisation plutôt que de la nation. Ils s'articulent autour d'institutions politiques variées, d'instances décisionnelles, de pratiques spirituelles, mais aussi de trajectoires collectives, d'usages des lieux, de rôles collectifs complémentaires et d'alliances politiques, c'est-à-dire un ensemble extrêmement divers de pratiques du vivre-ensemble.

C'est de tout cela que témoigne le caractère multiculturel des peuples autochtones. Les premiers Européens arrivés en Amérique du Nord furent accueillis, soignés, et rapidement considérés comme des partenaires dans tous les types d'échanges, y compris le mariage. C'est ce que signifiait également

la pratique bien documentée de l'adoption, en particulier chez les peuples iroquois du Saint-Laurent et des Grands Lacs. Le métissage intense avec les Canadiens et les Écossais dans la Terre de Rupert, de même que les pratiques d'intermariage dans les premières décennies de la traite des fourrures étaient d'autres modes de composition des collectifs politiques autochtones sur le continent. Les traditions d'institutions du troisième genre, de l'Arctique jusqu'au Nouveau-Mexique, sont l'indice d'une variété et d'une flexibilité identificatoires dans les traditions précolombiennes. Les règles de partage des ressources dans ces territoires étaient très diversifiées, selon la taille des groupes et le type d'économie. Elles ne correspondaient pas à des logiques d'exclusivité et ne voulaient pas dire que chaque nation devait « posséder » son bassin de ressources, à l'exclusion des autres. Les arts de la cohabitation territoriale faisaient partie intégrante de ces traditions, selon lesquelles les besoins concurrents des groupes étaient négociés à la pièce, et où les routes commerciales étaient l'objet de conflits parfois violents.

Tous ces éléments indiquent que l'idée voulant qu'une division en « nations » des peuples autochtones soit informée par un principe ethnique prévalent, est au mieux très approximative et peu fondée au plan historique et au plan des pratiques. Au bout du compte, il est impossible d'affirmer qu'il y avait, dans les traditions précolombiennes, des nations au sens européen du terme.

Quel territoire ?

La référence première des pratiques politiques traditionalistes est toujours le territoire. L'identification indigène au territoire correspond à un mode de vie très concret, à une manière de faire usage du territoire en coopération avec le groupe, à une faune et une flore, à un réseau de rivières et de lacs, à un système de connaissances et un ensemble de pratiques. L'identification collective indigène allait au mode de vie, qui permettait à tous et toutes les membres du groupe de vivre librement dans un territoire donné. Cette qualité du territoire compris comme usage se mesure mal en kilomètres carrés ou en tonnes de minerai, et ne relève absolument pas d'un art de l'arpentage !

Qui plus est, l'extension de ces territoires ne correspondait qu'accidentellement aux frontières et juridictions définissant la territorialité des États coloniaux contemporains : plusieurs territoires traversaient la frontière canado-américaine et les territoires traditionnels ne correspondaient à peu près jamais au tracé des réserves dans lesquelles étaient confinés les peuples autochtones contemporains, qu'ils soient soumis à des traités ou non.

En somme, cette identification indigène au territoire, traduite dans le lexique colonial de la nation et de la souveraineté, impliquait une incompréhension dont la conséquence a été de déstabiliser l'horizon politique des luttes contemporaines.

De la dépossession comme horizon commun

Le recours à l'identification nationale, en définitive, constitue une position de réaction au fait accompli de la dépossession, en approfondissant la réalisation de la structure de souveraineté et de l'horizon d'accumulation. En réalité, les différentes « Premières Nations » n'ont pas réussi à atteindre des objectifs significatifs de décolonisation territoriale et d'indépendance politique par l'emprunt dialectique de cette structure. Entre-temps, l'État canadien a réussi depuis le XIX^e siècle à consolider et à stabiliser sa souveraineté territoriale en accordant le statut de nation aux collectifs autochtones et en accordant, dans le cadre de sa prérogative souveraine, certains degrés d'autonomie gouvernementale.

Dans le cadre canadien, cet exercice d'auto-expropriation prend le nom de *traité*, de *convention*, de *dévolution des pouvoirs*, de *troisième palier de gouvernement*, et découle à strictement parler du pouvoir colonial. L'accession à l'autonomie gouvernementale (la reconnaissance de la nation autochtone comme pouvoir subsidiaire) implique le renoncement aux droits inhérents (qui, eux, n'existent qu'en tant qu'ils sont reconnus par la Loi constitutionnelle). La revendication nationale de la décolonisation ne peut aboutir qu'à une dépossession autogérée et exercée dans les limites de l'appareil juridique britannique-canadien. C'est exactement ce qu'est devenu le Québec.

Il s'agit donc d'une émancipation tronquée (et non partielle ou graduelle) en ce sens que ce qui est permis comme expression politique collective dans le cadre de la nation souveraine en voie de décolonisation doit se limiter à l'expression d'une identité, d'une culture, d'un ensemble de préférences au sein d'une structure immuable. L'auto-expropriation nationale dans l'horizon de la privatisation et de l'accumulation se fera dans une langue plutôt qu'une autre, mettra en place telle ou telle structure de redistribution, telle ou telle mesure favorable au développement durable. On accordera des subventions pour la diffusion de la culture, on nous fera « une télé qui nous ressemble », nos couleurs seront représentées dans les événements officiels et les manifestations culturelles.

Quant à l'usage du territoire, à sa fonction, aux manières d'habiter, de partager, quant aux manières de coopérer pour répondre aux besoins de tous et de toutes, à celles de se représenter, quant aux formes de vie, cela ne peut jamais, du point de vue autochtone, relever de la nation telle que conçue par l'impérialisme européen, pour lequel la structure de souveraineté est une structure de dépossession des formes de vie.

Si l'on revient aux revendications autochtones fondamentales, il n'y a pas de doute qu'elles concernent le territoire. Mais il est aussi clair que cette revendication brouille et déborde la revendication d'une nation dans le but d'exercer la souveraineté sur le territoire. Ces deux logiques ne peuvent être rabattues l'une sur l'autre. Il y a là quelque chose qui dépasse l'actualisation de la grammaire nationale en contexte postimpérial et colonial. D'ailleurs, les

revendications territoriales autochtones réfèrent toujours à des usages, c'est-à-dire à une capacité d'« être en territoire », d'user, de vivre du territoire, de savoir comment faire, d'exercer un mode de vie, de mettre en œuvre une propriété collective de la terre, d'activer un horizon où la terre éduque et nourrit, rassemble, et constitue l'horizon du vivre-ensemble. Il ne s'agit jamais de déposséder la collectivité des moyens de production pour les privatiser à des fins d'accumulation.

Par ailleurs, les revendications autochtones portant sur des régimes compensatoires (fonds, budgets de fonctionnement, compétences, redevances, emplois) sont des revendications qui visent à compenser la destruction de cette autonomie. Il s'agit de compenser les effets de ce que Marx a appelé le « processus d'accumulation primitive ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qui constitue selon moi la revendication la plus poignante et la plus radicale mise en avant dans les luttes autochtones des dernières décennies, à savoir le droit de dire non au développement.

Québec, Baie-James et Premières Nations Ou la décolonisation assujettie

JEAN MORISSET¹

De 1973 à 1975, vingt-quatre mois de négociations allaient se solder par la promulgation d'un règlement juridique traduit de l'anglais sous le titre de Convention de la Baie-James et du Nord québécois (*James Bay and Northern Quebec Agreement*).

Dès qu'on se saisit de ce document, non pas sur le seul plan d'un texte de loi visant à définir et à promulguer les droits et prérogatives des Premières Nations mais comme miroir réfléchissant l'esprit des « Blancs » et l'expression de leur vision à la fois d'eux-mêmes et de l'univers autochtone, il en ressort une tout autre dimension. La Convention devient alors l'un des textes les plus révélateurs qui permettent d'appréhender les fondements et la nature de ce pays.

Les cosignataires sont au nombre de sept : tout d'abord l'État fédératif; puis le Québec par l'entremise de trois sociétés parapubliques sous l'égide d'Hydro-Québec; enfin, les Nations autochtones, les Cris et les Inuits auxquels s'ajouteront par la suite les Naskapis.

Tout en reconduisant l'esprit, la facture et les clauses des traités imposés de 1871 à 1921 à la suite de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867, la Convention est conçue comme une toile de fond et constitue le modèle juridique à appliquer à tous les règlements en cours de négociation ou à venir dans le reste du territoire de l'Amérique du Nord britannique, du Labrador jusqu'au Yukon.

Le « modèle »

Dans la stricte lignée du corpus législatif et de la vision d'Ottawa, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois – ci-après appelée *La Convention* – dite également « Entente de la Baie James » ou « Premier Traité moderne entre la Reine du Canada et les Peuples Premiers »² – fut établie au

1 Professeur non émérite, département de géographie, Université du Québec à Montréal.

2 L'usage des appellations *First Peoples* (Peuples Premiers) et *First Nations* (Premières Nations) était à l'époque prohibé dans les textes juridiques, tout comme était banni d'office le recours au mot « territoire » réservé à l'État. C'est « *Land Agreement* » ou « *Land Claims Agreement* » qui prévaut jusqu'à aujourd'hui et non pas « *Territorial Claims* » ou « *Territorial Agreement* ». Le territoire comme propriété exclusive de la Couronne n'est jamais mis en jeu. Ce sont les terres et leur usage qui sont en négociation et non pas l'idée de territoire comme tel. Le territoire, sous les traces et les mocassins des Premières Nations, demeure la propriété exclusive de la Couronne.

début des années 1970 comme précédent à tout autre *Land Claims Agreement* susceptible de survenir. Ainsi, la conception sociale et la nature morale de *La Convention* qui président à la définition de l'Être autochtone sont le fait exclusif du gouvernement d'Ottawa – auquel l'Angleterre a dévolu le rôle et la fonction de curateur tutélaire des Autochtones, pupilles de l'État sous l'égide de la Couronne et de la Loi sur les Sauvages (sic) de 1876. Dans l'esprit britannique, séparatiste et producteur de réserves, ne peuvent exister que la réserve et le hors-réserve, sans franges géographiques intermédiaires. Qu'on y supplée par *Half-Breed* ou toute autre désignation, le terme métis n'existe pas en anglais et l'idée de réserve s'applique sans distinction aux enclos destinés aux plantes, aux animaux et aux êtres dits sauvages ou ensauvagés.

La Convention procède donc d'un tel modèle et s'inscrit dans la série des onze Traités dits numérotés qui furent imposés aux Autochtones de 1870 à 1921, à la suite de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867) et de l'expansion territoriale dévolue par Londres au « *Dominion of Canada* ». Ce sont des traités imposés, puisque rédigés à l'avance et déjà imprimés lorsque les fonctionnaires négociateurs s'amènent sur le terrain pour « négocier » non pas un traité, mais son application et l'attribution des terres.

L'alternative proposée est simple : « Ou vous cédez vos terres avec traité, ou vous cédez vos terres sans traité, fait savoir le commissaire Conroy, mais quoi qu'il en soit, vous les cédez à votre Reine charitable qui connaît mieux que vous vos besoins ». Alors, pourquoi le processus des Traités cesse-t-il en 1921 ? Là encore, la réponse est toute simple. Pour Londres et Ottawa, la question autochtone allait se résoudre d'elle-même [*shall solve itself out*] par l'assimilation inéluctable au monde des Blancs et la disparition progressive des intéressés³ sur l'ensemble des territoires ayant échappé aux traités. Il apparaît dès lors inutile qu'Ottawa poursuive sa marche géographique en s'obligeant à verser des fonds et à négocier des terres qu'il jugeait siennes par Dessein divin prioritaire et Couronne royale péremptoire, sans que nulle opposition ne se manifeste.

Cependant, voilà que survient un demi-siècle plus tard le Projet de la Baie-James au nord d'une *Province of Quebec* où l'occupation par le Dominion s'était, selon toutes apparences, déroulée sans entraves pourvu qu'on n'en fasse pas l'histoire. Au même moment, se dessinait le plus important projet de construction d'un pipeline de la Nord-Amérique, celui du fleuve Dèh Tch0 (La Grande rivière devenue le Mackenzie des Blancs) au nord du Nord-Ouest. Ce projet d'oléoduc a « soudain » rencontré une forte opposition chez les Premières

3 Voir Jean Morisset, *Canada : indianité et luttes d'espace*, Montréal, Département de géographie, UQAM, Études et recherches, n° 83-01, 1983.

Nations et les Métis, d'ascendance francophone en bonne partie⁴. Ces derniers exigeaient l'établissement de leur propre gouvernement, tout comme il y avait un Parti québécois en passe de prendre le pouvoir, là-bas, du côté de la grande rivière des origines. Pour Ottawa et le Secrétariat d'État s'imposaient derechef la double prise en main et la gestion conjointe aussi bien des Dénés que des Québécois, afin de liquider les uns par les autres – et les autres par les uns – en suscitant animosité et acrimonie réciproques, tactique qui a fort bien réussi et dont résultera des années plus tard la crise d'Oka.

Le projet d'un gouvernement dènè unifié et autonome, le Dènendeh, tombera avec le temps sous les manœuvres de la politique fédérale qui produit, en sous-main, des conventions séparées pour chaque ensemble communautaire du Nord-Ouest. Tout comme le projet d'un Québec souverain battra de l'aile jusqu'à aujourd'hui faute d'avoir, au grand plaisir de ses opposants, fait la paix avec ses propres ancêtres autochtones ou créoles et ménagé ses alliances en conséquence, aussi bien avec sa propre identité qu'avec son passé sauvage-créole.

Ainsi, différents règlements sont paraphés, dont le *Tlicho Agreement* qui rassemble les Dènès Plats-Côtés en 2003, quatre ans après la division des Territoires du Nord-Ouest et l'établissement du Nunavut (1999). Ces règlements et divisions rendront à jamais caduc le rêve d'un Québec qui se serait associé aux nations nordiques, rêve que ses élites politiques et culturelles ont toujours refusé d'envisager. Cette situation est plutôt tragique, puisque tout le Nord-Québec – la baie James, la baie d'Hudson, le détroit d'Hudson, la baie d'Ungava – est enclavé à l'intérieur du Nunavut. Le Nord-Québec représente plus de la moitié du Québec, car ce sont les frontières des Hautes-Marées – et donc, du Nunavut et d'Ottawa, maître des eaux – qui encerclent le Nord-Québec et privent le Québec d'un accès aux eaux des rivages qui semblaient lui avoir été attribués.

Dans un tel contexte, il est difficile de ne pas revenir à l'esprit de *La Convention* afin de discerner la nature du pays qui en constitue la matrice. À cet effet, le Québec – ou plutôt la « *Province of Quebec* » – n'existe guère sur le plan de l'imaginaire juridique, ni sur le plan d'une alternative géographique territoriale. Il n'y a pas dans *La Convention* une seule phrase en cri, en inuktitut et en français qui pourrait, par sa présence, exprimer une pensée qui soit l'incarnation reconnue d'une autre vision du monde, vision procédant d'une amitié qui épouse ses paysages et s'accorde à ses éléments géographiques. En excluant aussi bien sur un plan identitaire que juridique toute autre expression que la sienne, la position coloniale et religieuse britannique qui fonde *La Convention*

4 Sur toute cette question et son impact, voir Jean Morisset, *Les chiens s'entre-dévorent... Indiens, Blancs et Métis dans le Grand Nord canadien*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009 [1977], et aussi « Les Dénés du Mackenzie et la légitimité politique du Canada : 1. Le Mackenzie – An I de la nation dènée; 2. Débat constitutionnel et permanence autochtone; 3. Conclusion – Le mythe canadien en pleine commotion », dans *Le Devoir*, 16 et 17 octobre 1978.

assujettit *a priori* toute instance politique autre, si bien que le Québec se trouve en l'occurrence mercenaire et entremetteur d'une telle pensée vis-à-vis de lui-même et, forcément, des Premières Nations.

Qu'on soit à la Baie-James, en Australie ou en Afrique du Sud, les modalités qui s'appliquent à la trame foncière territoriale, de même que le mode d'établissement des terres sous réserve, répondent à la même conception et la même structuration de l'espace. Tout comme les parcs nationaux, les réserves indiennes constituent des propriétés fédérales, enclavées dans les provinces sous la « provision » de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique⁵.

Comment les faits comptent davantage que les mots

La Convention instaure et recouvre deux territoires séparés par une ligne droite – le 55^e parallèle nord – qui traverse et scinde le Québec de part en part depuis la mer d'Hudson jusqu'au Labrador, pour constituer deux ensembles territoriaux, le Nunavik des Inuits et le Eeyou Astchee des Cris – l'une et l'autre appellation signifiant « notre terre »⁶. Il y a eu, chez les Cris, double lotissement contigu de villages et de réserves – et partant, expropriation des terres sous réserve pour les « passer » du Québec à Ottawa, comme dans le cas d'un parc national. Par contre, comme les Inuits n'ont pas adhéré à la mise en réserves, seuls des villages ou municipalités ont été établis au Nunavik.

Un mot s'impose ici sur les tractations territoriales. En regard de l'attitude millénaire des chasseurs d'horizons et d'une attitude contemplative fille du cosmique, héritière des rivages, des cours d'eau, ressortissant des bassins versants et des accidents géographiques de toutes sortes, l'établissement de la ligne du 55^e est d'une arrogance absolue et procède d'un racisme géographique latent immanent. Avant *La Convention*, la ligne droite comme limite territoriale n'existait pas à une telle échelle dans le Nord-Québec et on y trouvait très peu d'igloos carrés. L'architecture et les maisons préfabriquées allaient heurter de front la conscience spatiale, le rêve et la jonglerie des Autochtones dans leurs fondements quotidiens. Cela constitue, et de loin, l'un des impacts majeurs de la « montée du Sud au Nord ». Je me souviens de la parodie d'un chasseur qui, entrant et sortant de la maison préfabriquée que le gouvernement (sic) lui avait octroyée, gravissait les quelques marches, ouvrait la porte, entraînait et tournait la tête pour dire en souriant « je ne suis plus un Esquimau », puis, en ressortait et posait le pied sur le sol, « je suis Esquimau à nouveau ».

5 Les parcs nationaux et les réserves indiennes sont demeurés sous l'autorité du ministère des Affaires indiennes et du Nord jusqu'en 1979. Voir le rapport de la Commission d'étude sur l'intégrité du territoire québécois, *Le Domaine indien*, Québec, Éditeur officiel, 1971.

6 La désignation crie *Eeyou Astchee* n'avait pas cours chez les Blancs à l'époque de *La Convention*.

Ainsi, serti d'une coupure architecturale rectiligne qui scarifie le corps géographique et s'ajoute à une tache originelle héritée des missionnaires, le système référentiel autochtone s'est-il vu affecté d'une blessure virtuellement sans guérison.

Qu'en est-il dans *La Convention*, en contrepartie à la ligne droite?

De facto, la présence du Québec, à la fois comme société et comme personne morale, se limite à l'action d'Hydro-Québec, et ne concerne que les modalités techniques liées au projet de la Baie-James. Ainsi, une municipalité territoriale de la taille d'un État, la municipalité de la Baie-James, est-elle créée sur les terres exclues du domaine autochtone, et son maire réside d'abord à Montréal, dans l'édifice du siège social d'Hydro-Québec. Difficile alors de prétendre que *La Convention* porte quelque marque holistique associée à une vision spirituelle et spatiale québécoise ou francophone, à l'origine d'une certaine architecture de l'espace le long de la vallée du Saint-Laurent ou du Mississippi, et surtout d'y revoir le geste des coureurs de bois qui tournèrent le dos aux cléricatures pour se métisser aux rivières, à la forêt, aux tipis et à leurs occupants!

L'état des lieux force à reconnaître ce constat. Toute pensée québécoise relative à l'espace et tout échange géographique libre avec le monde autochtone qui puisse échapper à la prescription de l'Empire apparaissent comme interdits. Si des francophones montent à la Baie-James et affirment poursuivre sa mise en valeur, c'est en tant que représentants de l'Empire, sur le double plan spatial et juridique, qu'ils découpent le territoire et instaurent leur rapport aux Cris et aux Inuits.

S'il existe donc une forme de pensée qui soit proprement québécoise, elle n'a pas été invitée et ne s'est de toute façon pas invitée à façonner la pensée Baie-James. Elle est restée à l'écart. Dans la mesure où, en quadrillant l'espace, les humains quadrillent également leur esprit, façonnent leur pensée et expriment leur rapport au monde, l'entente de la Baie-James constitue une structure d'assujettissement et d'assimilation – de mise en carré de l'espace – des plus subtiles et néantisantes, exactement comme l'a été la conquête de l'Ouest.

Traité abrasif... Traité extincteur

Cependant, pourquoi y a-t-il eu, au cours de la décennie 1970, obligation légale de produire un traité au Nord-Québec? La question se pose toujours. Que faut-il d'abord préciser? Comme le dernier traité (le Traité n° 11) remonte à 1921, la Convention de la Baie-James s'avère forcément le traité n° 12 ou, dans le jargon statutaire, « le premier règlement contemporain d'une revendication globale » (le « global » désigne dans la politique d'Ottawa, les aires géographiques qui n'ont jamais fait l'objet d'un traité).

Pour le Québec, *La Convention* signifie beaucoup plus que cela. Ce fut la première fois que le Québec, en tant qu'instance étatique francophone, s'est

retrouvé directement appelé à jouer un rôle juridique officiel en tant qu'instance administrative dans le cadre du règlement de quelque revendication que ce soit. Je dis bien comme « instance administrative », car en tant qu'individus, les Canadiens ou Canayens et les Métis ont participé au processus de tractations, d'interprétation et de signature de tous les traités en Amérique britannique ainsi que dans le centre et l'ouest des États-Unis. À peu près aucun traité ni aucune mise en réserve n'a été produit en Nord-Amérique sans qu'un francophone – considéré ou pas comme Métis – n'ait servi d'interprète ou qu'on n'ait agi par son truchement. C'est là une histoire qui reste à faire et qui renvoie à un destin lourd de signification, jamais assumé comme tel, soit celui de devoir servir de mercenaire à la conquête après avoir été soi-même conquis.

Pour les Autochtones, *La Convention* est un traité abrogeant, sinon abrasant et éteignant à jamais, au nom de la Couronne d'Ottawa et de la « Couronne » du Québec, tout titre territorial qu'ils pouvaient détenir sur leur espace millénaire. Dans les communiqués officiels, la partie fédérale présente la Convention comme l'heureux « résultat d'un effort authentique de tous les signataires afin d'en arriver à une entente qui concilie les besoins de chacun⁷ ». Pour la partie québécoise, la « Convention constitue un événement historique, auquel on ne connaît aucun précédent comparable en Amérique du Nord, tant pour les populations autochtones que pour le peuple québécois tout entier⁸ ». Qu'en est-il au juste?

Sévère jugement de la Commission des droits de la personne

Sept ans après les premiers octrois consentis par le gouvernement fédéral aux associations autochtones afin d'« éclaircir la situation » et de « faire valoir leurs droits », la Commission des droits de la personne du Québec remet en cause la légitimité de *La Convention*. On peut se demander ce qui a pu se passer dans les coulisses. De fait, cela tient presque du miracle qu'une telle commission ait pu réfléchir librement à la question, rédiger un rapport et le rendre public. Il y a eu tellement d'obstacles au simple fait de vouloir apporter une réflexion indépendante sur la question du « Traité de la Baie James » que l'idée même d'un rapport indépendant apparaissait au départ quasi impossible.

Depuis la Conquête de 1759, le traité de Paris qui l'entérine quatre ans plus tard (1763) et la Proclamation royale de Londres qui, la même année, divise de nouveau le territoire jusqu'au golfe du Mexique, c'est la première fois que des citoyens de l'Empire – en l'occurrence, les Québécois, héritiers des Canadiens – assujettis à tous ces textes juridiques sans jamais avoir participé ou contribué à leur contenu – se donnent la volonté et le courage de s'asseoir autour d'une

7 Ministère des Affaires indiennes et du Nord, Communiqué (1-7768), 31 octobre 1977, 1-A.

8 John Ciaccia, *Philosophie de la Convention, dans Convention de la Baie James et du Nord québécois*, Québec, L'Éditeur officiel du Québec, 1976, p. XI-XXIII.

table afin d'analyser le discours juridique imposé par l'Empire, d'en dresser le bilan et de dire non à un tel acte juridique de conquête.

Nous refusons d'accepter votre discours. Ce que vous venez d'accomplir et de faire approuver par vos chambres législatives respectives constitue un abus de pouvoir. Vous avez failli à l'esprit et aux principes sur lesquels prétendent se fonder vos propres gouvernements et vous avez avalisé un tel processus. De plus, vous le présentez comme un événement historique unique. Nous refusons ce mensonge⁹.

Simulacre de démocratie

La Commission note, en outre, que la Convention n'a été ratifiée que par 40 % des populations autochtones, et s'appuie sur des associations autochtones qui, loin d'être issues de leur communauté, ont été créées de toutes pièces par le gouvernement pour les besoins de la négociation. Elle signale également que l'« Entente » abroge de façon unilatérale le droit des tiers non signataires – les Naskapis entre autres, mais aussi les Montagnais et d'autres ressortissants de peuples chasseurs qui utilisent le territoire concerné et n'ont pas été représentés lors des négociations. Pour la Commission des droits de la personne du Québec, une telle convention paraît un simulacre de démocratie.

Lors d'un référendum tenu à la fin de 1975 chez les Cris et au début de 1976 chez les Inuits, le vote s'est soldé par un absentéisme de 76 % chez les Cris et de 33,5 % chez les Inuits (les votants se sont prononcés respectivement à 99,8 % et à 95,8 % en faveur). Tout comme ce fut le cas lors des traités du siècle dernier, ce référendum a reçu l'aval ecclésiastique, d'autant plus que les diverses Églises anglo-canadiennes – *British American*, de fait – sont venues authentifier par leur présence le simulacre référendaire. Si cela s'était passé dans le tiers-monde, on aurait crié à la corruption, à la manipulation et à la collusion de pouvoirs tous confondus pour faire entrer un peuple de force dans des carcans juridiques autoritaires; et alors, dans quel monde se retrouvait-on, sinon un mélange de tous les mondes!

Par ailleurs, et la chose apparaît si élémentaire qu'on oublie d'en faire mention, il eut peut-être fallu que l'esprit et la lettre de l'« Entente » soient d'abord intégralement traduits en langues autochtones, avant de pouvoir parler d'une ratification démocratique par référendum. Tout cela s'est cependant déroulé dans une langue qui n'était ni celle des Autochtones ni celle des Québécois. De plus, forcés d'utiliser une langue, un langage et une manière de penser la terre selon un *argumentum baculinum*¹⁰ d'un tel poids qu'il n'y a pas à se surprendre si les Cris avouent par la suite qu'on leur avait clairement fait savoir que... « Ou vous signez

9 Commission des droits de la personne, *L'extinction des droits des tiers dans la Convention de la Baie James : annexe à la déclaration de la Commission des droits de la personne du Québec, sur le problème des droits territoriaux des autochtones au Québec*, 1977.

10 L'argument du bâton. (NdR)

la clause d'extinction, ou alors il n'y aura pas de convention et ce n'est pas à nous qu'incombera le fardeau de l'échec¹¹». Cette formulation ressemble étrangement à celle des commissaires négociateurs dans les Prairies quand ils s'adressaient aux *braves sujets sauvages de Sa Majesté*, formule citée plus haut.

Par contre, pour expliquer que seulement deux Autochtones sur cinq ont appuyé *La Convention* lors du référendum, les communiqués du ministère des Affaires indiennes et du Nord ont affirmé que des consultations exhaustives avaient eu lieu chaque semaine avec les Cris durant les négociations : « Bon nombre n'ont pas vu le besoin de ratifier ce qu'ils [sic] avaient déjà convenu ». En réalité, dans les communautés de Povungnituk, Saglouk et Ivoujivik (qui représentent alors 33 % de la population inuite), 15 % seulement des membres qui avaient le droit de vote s'en sont prévalus¹². Ces trois dernières communautés, dites « dissidentes », n'ont jamais reconnu la Convention et ont alors formé leur propre association – Inuit Tungavingat Nunamini (« le peuple qui se tient debout sur ses terres ») – afin de contester la légitimité de la représentation officielle¹³, l'Association inuite du Québec Arctique (NQIA pour *Northern Quebec inuit Association*) qui a transigé avec les gouvernements au nom de toutes et tous les Inuits.

Matraquage « démocratique »...

Durant le processus de négociations, les populations autochtones ont été soumises à un véritable matraquage politico-judiciaire, qui s'est déroulé en trois moments :

- les études préliminaires (1971-1973) ;
- la période de l'entente de principe (1973-1975) ;
- les deux années nécessaires à la ratification légale (1975-1977)¹⁴.

11 Au cours des années 1980, les diverses conférences constitutionnelles sur les droits ont porté sur l'intitulé préliminaire de tous les traités, à savoir « l'extinction du titre autochtone ». Après l'expérience de la Convention de la Baie-James, les associations autochtones ont demandé la révocation de la « clause d'extinction », le concept d'extinction du titre équivalant *de facto* à la poursuite de l'extinction même de peuple autochtone!

12 Ministère des Affaires indiennes et du Nord, Communiqué (1-7768), 31 octobre 1977, p. 5.

13 Sur ce point, voir le témoignage éloquent de Taamusi Qumaq, *Je veux que les Inuits soient libres à nouveau. Autobiographie (1914-1993)*, Montréal, Imaginaire Nord et Presses de l'Université du Québec, 2012 (traduit de l'inuktitut) et la recension de Jean Morisset dans *Études Inuit Studies*, vol. 38, n° 1, 2012.

14 Voir l'étude de Norbert Rouland, *Les Inuits du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie-James*, Québec, Association Inuksiutiit Katimajit et Centre d'études nordiques, Université Laval, 1978. Voir aussi Jean-Jacques Simard, « Terre et pouvoir au Nouveau-Québec », *Études Inuit Studies*, vol. 3, n° 7, 1979; « La fausse contradiction entre le bulldozer et le mocassin », *Le Devoir*, 6 avril 1972 et « Par-delà la Baie-James, l'égalité politique des Indiens », *Le Devoir*, 8 janvier 1973.

Tout au long de cette guérilla judiciaire, le gouvernement Bourassa s'est servi de la stratégie du « fait accompli » et du louvoisement, à rendre jaloux le régime totalitaire le plus musclé.

- Dans un premier temps, les Autochtones s'adressent au gouvernement du Québec et lui offrent leur concours pour qu'on puisse aboutir à un juste règlement de leurs revendications, pourvu qu'on s'abstienne de commencer des travaux qui pourraient leur porter préjudice.
- Le gouvernement Bourassa, surpris qu'une instance aussi dérisoire et négligeable que celle des Cris puisse formuler de telles velléités, refuse *illico* de se plier à pareille demande et ordonne le début des travaux. Cependant, une injonction interlocutoire prononcée en faveur des Indiens entraîne l'arrêt des travaux. La suspension de ce jugement permettra leur reprise immédiate.
- Bourassa décide ensuite, suivant les avis répétés du Secrétariat d'État à Ottawa, de régler le conflit par voie de négociations plutôt que par le recours aux tribunaux, ce qui avait été son intention première. Il invite donc les Autochtones à s'engager *de bonne foi* dans le processus de négociation, ce que les Autochtones avaient de toute façon demandé *de bonne foi* au départ, avant d'essayer un refus brutal.

Force de frappe d'un exercice colonial

Finalement, le 15 novembre 1974, la ronde politico-juridique débouche sur une « entente de principe » signée une année, jour pour jour, après l'injonction interlocutoire. Cette entente sera suivie d'une Convention finale un an plus tard, soit un an et cinq jours avant l'arrivée au pouvoir du Parti québécois (le 16 novembre 1976). Intervient alors une panoplie d'avocats, conseillers juridiques, géographes, anthropologues, biologistes, auxquels s'ajoutent les choristes des sociétés d'ingénierie mises au service des trois sociétés d'État directement impliquées (Hydro-Québec, Société d'énergie de la Baie-James, Société de développement de la Baie-James), sans oublier les chercheurs et fonctionnaires prêtés par les ministères concernés à Ottawa. Le face-à-face imposé par cette véritable armada à une partie autochtone qui ne parlait aucunement au départ la langue des négociations confine à un débarquement militaire une minorité non armée.

Faut-il le répéter? *La Convention* est un appareil opératoire dont la codification, le corset conceptuel et la langue de rédaction ont été exclusivement l'anglais et n'ont jamais connu de traduction au cours des négociations. Autour des tables de négociation, des visages étaient en sueur devant la froideur des assertions juridiques. Dans un tel contexte, circuler à travers la Convention de la Baie-James, c'est déambuler à travers les dédales d'une force de frappe implacable. On était, à l'époque même de la Baie-James, à des années-lumière de l'appui aux luttes de libération qui se poursuivaient ailleurs sur la planète. Pourtant, l'opposition à la Convention chez les communautés dissidentes demeure un grand cri de libération à verser aux annales de la dignité en Nord-Québec.

À l'exception des textes de Jean-Jacques Simard, ne cherchons pas la moindre idée de solidarité, la moindre allusion à un pays commun en formation au-delà de l'Amérique du Nord britannique. À partir du texte de *La Convention* ou de celui des traités antérieurs dont elle s'inspire, il n'est pas possible d'arriver à la moindre intuition quant à la vie, la condition, la résistance, la mythologie ou la vision autochtone ! Ces textes se situent dans un univers juridique qui s'abstient de la moindre fréquentation avec la pensée autochtone, pas plus qu'ils ne sauraient exprimer ne serait-ce que les rudiments d'une pensée qui pourrait se dire québécoise ou canadienne d'origine ! Il s'agit essentiellement d'imposer une loi blanche, coloniale et impériale pré-Kipling transposée dans la toundra et la taïga pour le bonheur de tous. Qu'un texte qui ratifie l'avenir des relations entre trois peuples (cri, inuit et québécois), sans compter l'État canadien procureur, n'ait été rédigé ni en cri, ni en inuktitut ni en français, relève de l'exercice colonial et du blanchissage impérial le plus absolu. Les peuples visés ont été amenés à fonder les principes et préceptes de leurs relations futures sur un appareil juridique et intellectuel n'appartenant ni aux uns ni aux autres. Vivre dans un territoire occupé est une chose, subir une guerre larvée d'occupation mentale non déclarée en est une autre... toute résistance devenant illégitime entre le suicide, le flou et le néant.

Pour ne pas conclure

Le premier texte de loi proclamé par le gouvernement du Québec pour définir ses rapports avec les Autochtones ne vient ni des Autochtones ni de lui-même, mais d'un système étatique qui prescrit au Québec son identité juridique et définit les rapports qu'il doit entretenir aussi bien avec lui-même qu'avec les Premières Nations.

Si *La Convention* constitue par sa facture le décret géographique qu'un État s'autorise à dicter à un peuple millénaire pour lui signifier comment il doit se penser, se définir et structurer son espace, cette remarque vaut tout autant pour le Québec. Le Québec est ici assujéti au droit britannique et consent *de jure* ou *de facto* à un tel assujettissement tout en croyant échapper en pensée à l'idée d'une « *Province of Quebec* ».

C'est pourquoi la Convention de la Baie-James apparaît après coup comme l'exercice colonial, néocolonial et postcolonial le plus accompli. Deux instances vaincues sont forcées de s'entendre pour satisfaire aux complaisances morales d'un gestionnaire qui a imposé tous les « attendus que... » qui régissent le quotidien de leur vie et la permanence de leur âme.

C'est là le nœud gordien de toute la question. C'est en tant que peuple conquis que le Québec est amené à conquérir une tierce partie selon les principes et les entraves de son conquérant. Je dis tierce partie, mais en réalité, le côté métis désavoué et créole prébritannique du Québec en fait à la fois le sujet et l'objet, l'assujéti et l'assujettissant de tout le processus en cours. En découlent l'imbroglio politique et l'aporie spirituelle du Québec. Mise à part une certaine

élite politique et culturelle, tous savent et sentent très bien que le Québec n'est pas un pays blanc à temps complet et que le Québécois n'est pas un blanc à part entière, quelle que soit la couleur de sa peau et de son accent. Tenter de se blanchir sur le dos des Indiens par complaisance juridique à l'endroit de l'Empire, tel est le fondement de *La Convention*.

De toute évidence, il n'est pas interdit à qui que ce soit d'aller au-delà des restrictions de la loi et des prescriptions juridiques ni de serrer la main de son voisin. La « Paix des Braves » a constitué un effort inédit en ce sens¹⁵. C'est là où nous en sommes maintenant. Comment faire en sorte qu'une telle « Paix » puisse s'amplifier et se propager partout sur un territoire mal connu et méconnu, depuis une mémoire trouée et une construction identitaire qui reste entièrement à refaire? C'est l'idée même de Québec et du Québec en cours depuis un demi-siècle qu'il s'impose de renouveler entièrement¹⁶.

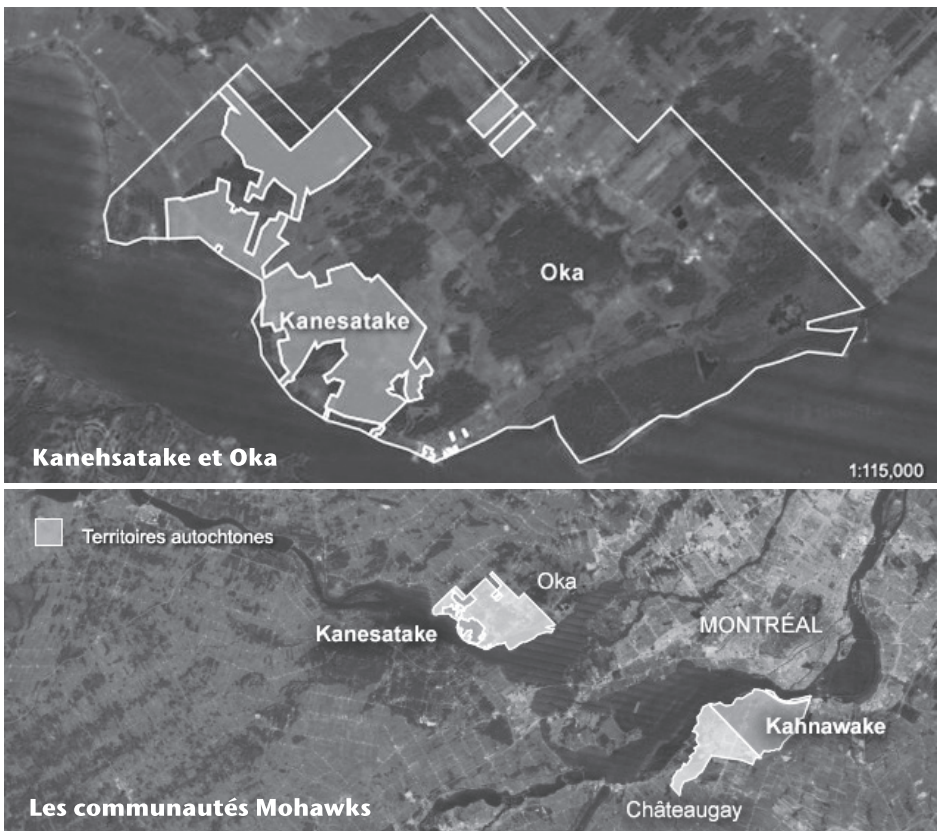
15 Voir à ce sujet l'entretien de Véronique Robert avec Jean Morisset, « Le Brasse-Canayen », *L'Actualité*, juillet 2004.

16 Depuis 2002, la « Paix des Braves » signée par le gouvernement du Québec et les Cris prévoit un versement aux communautés crie de 3,5 milliards de dollars sur 50 ans par Hydro-Québec, auxquels Ottawa a ajouté plus tard 1,5 milliard. Par conséquent, le niveau de vie des Cris du Québec est supérieur à celui des Cris de l'Ontario, des Inuits du Grand Nord ou des Algonquins de l'Abitibi. Cependant, les conditions des Cris restent très difficiles (logements insuffisants, manque d'emploi, services de santé déficients, etc.). En 2014, les Cris et le gouvernement de Jean Charest ont convenu de cogérer la moitié sud du territoire de la Convention. Par leur croissance démographique, les Cris seront bientôt majoritaires dans les organismes de cogestion (la commission scolaire, par exemple). *De facto* mais *non de jure*, la Loi sur les Indiens ne s'applique plus aux Cris du Québec.(NdE)

Sur la barricade à Oka/Kanehsatake

CLIFTON NICHOLAS ET PIERRE TRUDEL¹

Membre de la nation mohawk de Kanehsatake, Clifton Nicholas est réalisateur de films documentaires, dont No Fracking Way (2013) et The Iron Snake (2014). Il est également militant avec le Réseau environnemental autochtone. Lors de la confrontation de l'été 1990, Clifton était un jeune militant de sa communauté. Pour faire échec à un projet de développement sur des terres revendiquées par les Mohawks et pour s'opposer à la violence policière, il a donc été sur les barricades et vécu de l'intérieur cette longue crise de 78 jours. L'entrevue avec Clifton Nicholas a été réalisée par Pierre Trudel à Kanehsatake en avril dernier. Le texte qui suit résulte d'un dialogue ; des parties de l'entrevue ont été regroupées, d'autres ont été résumées ou ne se retrouvent pas dans le texte.



1 Anthropologue et chargé de cours à l'Université du Québec à Montréal.

La crise des 78 jours

En 1970, le gouvernement fédéral met en place un processus de négociation afin de régler hors cour plusieurs centaines de revendications territoriales à la suite de la réduction illégale de « terres réservées aux Indiens ». Ottawa admet, entre autres, l'existence d'une injustice historique à Oka/Kanehsatake, puisque la communauté n'a jamais bénéficié d'une réserve officielle comme les autres. Malgré cela, le gouvernement refuse une demande de « revendication particulière » avancée par le Conseil de bande de Kanehsatake. Par la suite, le gouvernement projette d'acheter des terres en vue d'agrandir l'assise territoriale morcelée. Promoteurs privés et municipalité d'Oka réagissent en planifiant sur ces mêmes terres un développement domiciliaire et l'agrandissement d'un golf.

En juillet 1990, des membres de la Société des Guerriers viennent appuyer le mouvement d'opposition qui a érigé une barricade dans un parc municipal d'Oka. Le matin du 11 juillet, la Sûreté du Québec tente d'intervenir. Pour nuire à cette intervention policière qui rencontre une impressionnante résistance, des Guerriers de Kahnawake occupent le pont Mercier situé de l'autre côté du fleuve St-Laurent. Débordée par ces événements, la Sûreté du Québec ordonne à son unité spéciale lourdement armée d'enlever les barricades à Oka/Kanehsatake, ce qui provoque un échange de coups de feu et déclenche la crise². Un policier est tué³.

S'ouvre alors une crise qui va durer plusieurs semaines. À Kahnawake, le Conseil mohawk appuie l'opposition armée des Guerriers, ce qui n'est pas le cas à Kanehsatake. Au cours du mois d'août, l'armée remplace la Sûreté du Québec. Après 56 jours, les Forces armées canadiennes et les Guerriers s'entendent sur la réouverture du pont Mercier à Kahnawake. À Kanehsatake, après 78 jours, les derniers Guerriers brûlent leurs armes et sortent du Centre de désintoxication de Kanehsatake où ils avaient été repoussés. Ils sont alors arrêtés et transportés dans un camp militaire.

Quelques années plus tard, un jury ne retient pas les accusations portées contre les Mohawks. Par ailleurs, le projet de développement ne s'est pas réalisé. Parallèlement, le gouvernement fédéral achète des propriétés et des terres en vue d'agrandir l'assise territoriale mohawk⁴. Depuis, des négociations territoriales se poursuivent.

Pierre Trudel

2 Pierre Trudel, « La crise d'Oka de 1990 : retour sur les événements du 11 juillet », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 1-2, 2009.

3 Un policier, le caporal Marcel Lemay, est tué dans l'échange de coups de feu. L'enquête du coroner a conclu que la balle de calibre militaire qui a tué l'agent provenait d'une arme utilisée par des occupants autochtones de la barricade. L'avocat représentant les intérêts des Mohawks n'a pas demandé de contre-expertise balistique.

4 Ottawa a reconnu un manquement à sa responsabilité fiduciaire parce qu'il n'a pas empêché les Sulpiciens de vendre certaines terres de l'ancienne seigneurie.

P. T. — Comment a commencé ton implication dans cette bataille qui a bousculé tout le monde en 1990 ?

C. N. — Je me suis impliqué dans l'opposition au développement domiciliaire et à l'agrandissement du terrain de golf au moins un an avant la crise de 1990. Quand la barricade a été installée devant la pinède en avril, j'ai senti que je devais être là. À l'époque, j'étais très impliqué avec ceux qu'on appelle les traditionalistes de la *Maison longue*. Me souvenir de cette crise m'est un peu difficile. Pour être franc, j'avais une certaine peur, sinon une peur certaine malgré la témérité de mes 18 ans. Lorsque nous avons gagné la bataille le 11 juillet, nous avions le sentiment d'être invincibles. Nous étions euphoriques. Il régnait cependant parmi nous une énorme tension compte tenu de la mort d'un policier. Qu'allait-il arriver ensuite ? Quand la réaction des forces policières allait-elle nous tomber dessus ?

P. T. — Il y avait des différences d'opinions sur la barricade...

C. N. — Au début, nous étions ensemble dans ce mouvement d'opposition. Je ne connais pas la raison exacte de la division. Je n'étais pas avec Samson Gabriel, un ancien à l'époque, représentait la Confédération iroquoise, mais je le respectais, lui et sa famille. Politiquement, moi et d'autres n'étions pas en accord avec ces traditionalistes. Au moment de l'intervention policière, je sais que des gestes ont été posés qui ont menacé notre sécurité. Il existe des enregistrements audio qui montrent que certains traditionalistes étaient en contact avec la Sûreté du Québec (SQ) pour renseigner la police sur l'identité des Guerriers présents chez nous. Ils ont collaboré avec la police contre leur propre peuple et de la pire façon. Ils voulaient qu'on se fasse tuer. C'est ce que je ressens toujours, que je porte toujours en moi, comme beaucoup d'autres dans notre communauté. Je rencontre à l'occasion l'un d'entre eux qui a choisi de demeurer ici. Je le salue sans grand enthousiasme.

P. T. — Comment s'est prise la décision de s'opposer à l'intervention policière avec des armes ?

C. N. — Nous avons eu d'importantes discussions sur la barricade à savoir qui allait être l'agresseur. Et nous avons décidé que nous ne le serions pas. Nous avons aussi décidé que personne d'entre nous n'allait être battu ou que personne n'allait se faire tirer dessus. Si c'était le cas, nous savions que nous allions nous battre et faire usage de nos armes. Notre stratégie consistait à commencer par nous défendre verbalement, ensuite physiquement et, si nécessaire, nous le ferions avec nos armes. Notre position consistait à commencer par donner des « avertissements », ce que n'a pas fait la police. Plusieurs d'entre nous ont tiré dans les airs, donnant en quelque sorte des

coups de semonce. La Sûreté du Québec n'avait pas cette attitude. Ils ont tiré sur nous à plusieurs reprises. J'ai entendu les bandes audio de l'échange de coups de feu. Je peux reconnaître le son de nos armes et des leurs. C'est clair pour moi, ils ont tiré sur nous et ont été très agressifs. Ils voulaient se battre.

P. T. — Avant le 11 juillet, y a-t-il eu une discussion parmi vous à la barricade sur la réaction éventuelle de la police devant des coups de semonce afin de les faire reculer ? Certains auraient affirmé que la formation des policiers faisait en sorte qu'ils allaient tirer sur des gens dans ces circonstances...

C. N. — Je ne peux dire s'il y a eu au préalable cette discussion parmi nous. Je n'ai pas assisté à toutes les discussions. Ce que je sais cependant, c'est que même en mars et avril, bien avant ce matin du 11 juillet, nous avons discuté de l'usage des armes. Quant à moi, il n'était pas question que je me laisse menacer ou battre. Je préférais mourir les armes aux poings. À 18 ans, je n'allais pas faire le chien battu, sans me défendre. Clairement, nous n'étions pas des pacifiques résignés à recevoir des coups sur la tête. Depuis mon enfance, j'ai vu comment nous avons perdu des terres. Alors là, il n'était pas question de laisser détruire la pinède. J'étais avec un groupe qui avait décidé, si nécessaire, de faire usage des armes. Je tiens à faire remarquer que cette position était légale. Nous n'avons enfreint aucune loi. Je n'ai pas fait partie du groupe des derniers résistants qui ont subi un procès et que la Cour n'a pas rendus coupables de l'accusation « d'usage d'armes à feu dans un dessein dangereux ».

P. T. — Ta mère est intervenue pour te convaincre de te retirer...

C. N. — Elle est intervenue vers la fin du siège lorsque les Forces armées ont décidé d'avancer. C'est à ce moment-là que ma mère – comme tout bon parent d'un jeune de 18 ans – a jugé bon de me sortir de là. Au début, elle s'était résignée au fait que je pouvais être tué. Elle craignait beaucoup que je me fasse grièvement blesser et que je sois handicapé pour la vie. Je me souviens que j'étais épuisé après avoir fait une ronde de 48 heures. Je me suis écroulé sur mon lit, mais à mon réveil, mon AK-47 avait disparu et mes affiches, mes bottes et vêtements de guerrier avaient été brûlés dans la cour arrière. Tout était disparu ! Ma mère avait « nettoyé » ma chambre ! Cela a été une grosse discussion ! Pour elle, c'était clair, il fallait m'empêcher de continuer. Elle voyait, elle sentait, que la situation pouvait à tout moment déraiper terriblement, surtout quand le gouvernement provincial est arrivé avec un ultimatum. Sur le coup, je l'ai très mal pris. J'avais le sentiment qu'elle s'attaquait à ma virilité, à ma masculinité ! En fin de compte, elle voulait seulement me protéger. Cela faisait plus d'un mois et demi que la crise durait. Le gouvernement et l'armée étaient décidés à avancer et à mettre un terme à la crise. De plus, parmi nous, il y avait des problèmes de discipline. Il y a eu

quelques incidents violents contre des gens qui avaient volé ou qui avaient causé des dommages à des habitations. Ces conflits entre nous ont donné un prétexte à l'armée d'intervenir et de nous pousser dans un quadrilatère circonscrit, soit le Centre de désintoxication de Kanehsatake. La violence a créé une grande tension dans la communauté et dans notre famille.

P. T. — Comment cela s'est-il passé par la suite ?

C. N. — J'ai essayé de retourner vers les Guerriers qui se sont retrouvés dans le Centre de désintoxication. Mais on ne pouvait pas passer, tout était encerclé par des soldats. Ils arrêtaient tout le monde et fouillaient les voitures pendant que leur véhicule d'assaut pointait une mitrailleuse de calibre 50 ! Ils voulaient encercler les Guerriers, y compris des femmes et des enfants. De son côté, la Sûreté du Québec avançait, là où se trouvaient l'édifice du Conseil de bande et celui de la Banque alimentaire. La Sûreté du Québec y avait parké un autobus. Les gens me disaient de faire attention, qu'ils allaient arrêter tous les jeunes hommes. Finalement, je me suis caché et je n'ai pas été arrêté. Les policiers demandaient aux femmes et aux hommes de se présenter sur la route pour être identifiés et ils obligeaient les hommes à entrer dans l'autobus. Des années plus tard, — je ne dis pas que les situations étaient identiques — en regardant les images de ce qui se passait en Bosnie-Herzégovine, je repensais à ces autobus ! C'était la même chose ! La même chose !

P. T. — La situation est restée très traumatisante...

C. N. — Je n'ai pas fait partie du groupe des derniers résistants. Je suis resté chez moi, sans sortir ou presque. Ma mère et son conjoint ont été plusieurs fois interceptés. Son conjoint a été violenté. Près de ma maison, nous voyions constamment des autobus remplis de policiers. Nous ne savions jamais s'il s'agissait d'un changement de garde ou d'une attaque. Une fois, nous nous sommes retrouvés face à face avec des policiers de la SQ, qui tentaient de s'infiltrer ou qui s'étaient simplement perdus, peut-être ! Ma mère les a chassés en leur disant qu'ils étaient du mauvais côté de la barricade. Ils ont rapidement évacué les lieux ! Je comprends qu'on pouvait avoir peur dans ce genre de situation, plusieurs se sont réfugiés hors de la communauté, mais moi, je suis resté tout en me faisant harceler régulièrement par l'armée. Pendant toute cette crise, je pense n'être sorti qu'une seule fois de Kanehsatake. Pendant tout l'été, il y a eu fréquemment de telles situations extrêmement stressantes et dangereuses. Mon sommeil a été perturbé pendant de nombreuses années ; et pour tout dire, encore aujourd'hui je dors mal ! Raconter ces événements 26 ans après la crise me libère en quelque sorte, car je n'en ai jamais parlé. C'est important que j'en parle, et de façon honnête.

P. T. — Quand avez-vous appris que le pont Honoré-Mercier allait être bloqué par des Guerriers de Kahnawake ?

C. N. — Nous savions que le pont allait être pris avant le 11 juillet. Nous le savions à partir du moment où il y a eu ce conflit avec la municipalité d'Oka et la Sûreté du Québec, car nous avions demandé de l'aide de l'extérieur. Lorsque nous avons appris qu'ils avaient pris le pont, cela nous a donné confiance. Nous nous sentions plus forts. Et si quelque chose nous arrivait, ils allaient agir ! Le véritable leadership pendant cet été fut incontestablement la Maison longue, et non les Conseils de bande. Eux, écoutaient les ordres de leurs « patrons » à Ottawa.

P. T. — Rétroactivement, tu vois les choses comment ?

C. N. — Je comprends que tous ne nous appuyaient pas. Nous avons pris des risques. Des gens avaient peur, la situation était difficile. Nous étions divisés. Il faut ajouter que nous étions dans une situation de guerre civile à cause des événements d'Akwesasne qui s'étaient produits quelques mois avant la crise et où il eut deux morts dans des échanges de coups de feu entre les opposants et les tenants de casinos. Cette mini « guerre civile » entre Mohawks a eu des répercussions jusqu'ici et suscitait des débats à Kanehsatake et à Kahnawake. On se demandait comment éviter que des groupes criminalisés ne prennent le contrôle de nos réserves, tout en évitant de collaborer avec la police. Notre position était que nous devions prendre nos affaires en mains et ne pas dépendre des autorités extérieures.

P. T. — Qui voulait collaborer avec la police ?

C. N. — Je pense que George Martin, le chef du Conseil de bande de Kanehsatake était un instrument d'Ottawa. Il était aussi de mèche avec le maire d'Oka. Pour ces raisons, il a été ostracisé par la communauté jusqu'à son décès, à la suite d'un cancer. Je me souviens de cette photo où on voit le chef Martin entre le maire de la paroisse d'Oka et des conseillers. Il avait l'air de l'Indien de service... Quelle tristesse de voir des gens collaborer ainsi.

P. T. — As-tu eu d'autres déceptions ?

C. N. — Je me rappelle avoir été dans une tranchée l'arme aux poings, sans avoir été vraiment bien informé de ce qui se passait. On ne nous demandait pas notre opinion. Je me suis retrouvé dans le rôle d'un soldat qui exécute les ordres et ce n'est pas ce qui unissait au départ. Je comprends qu'il fallait de la discipline dans un tel conflit, mais je pense aussi que nous aurions dû être mieux informés, y compris de ce qui se négociait. Des négociations, on était totalement écartés. À la table de négociation, on a perdu de vue la question

du développement du golf. Certains mettaient l'emphase sur la souveraineté. Ce avec quoi je n'étais pas nécessairement d'accord. Je comprends aussi que les nôtres voulaient tirer profit de cette visibilité quotidienne et faire la promotion de la souveraineté. Il s'agissait de donner un sens politique à nos actions. Certains avaient en tête la question des affaires comme le développement de casinos, ce avec quoi je ne suis pas d'accord. Aujourd'hui, à la place du projet domiciliaire, on retrouve plutôt des commerces de tabac, ce avec quoi je n'étais pas en accord, et ce avec quoi je ne suis toujours pas en accord.

P. T. — Malgré tout, tu as beaucoup appris...

C. N. — Cette lutte a été une immense école. J'avais auparavant acquis une bonne base, notamment par les cours à l'école Survival School de Kahnawake et en lisant l'ouvrage *Seven Generations*⁵ de David Blanchard. Par la suite, j'ai poursuivi mon éducation à la Maison longue de Kahnawake où j'ai eu l'honneur de connaître brièvement Louis Hall. J'ai eu comme une révélation en l'écoutant. Il nous montrait comment nous étions un peuple, comment nous avions des lois, une histoire, ce que j'ignorais totalement. Cela m'a marqué pour la vie. Écouter Louis Hall, c'était comme écouter Malcom X ou Mohamed Ali. Nous comprenions que nous étions une nation, des Guerriers capables de retourner aux sources. Il était très inspirant et convaincant.

P. T. — Et aujourd'hui où on va?

C. N. — Aujourd'hui, je ne suis plus impliqué dans la Maison longue. Je ne sais pas si les anciennes divisions entre traditionalistes existent toujours, il faudrait leur demander. Les conflits survenus en 2004 dans la communauté m'ont découragé⁶. Pour tout dire, depuis ces événements durant lesquels on a incendié la maison du chef James Gabriel, je suis très désillusionné. Il ne s'agissait pas d'une autre crise, car tous ces événements sont reliés. Tout en m'opposant à l'intervention de policiers extérieurs de notre communauté (ce que demandait le chef), je n'étais pas d'accord avec les gens qui ont incendié sa maison. Il s'agissait

5 David Blanchard, *Seven Generations : a History of the Kanienkehaka*, Kahnawake, Kahnawake Survival School, 1980.

6 En 2004, le chef de Kanehsatake, James Gabriel, sans informer l'ensemble de son Conseil, a organisé avec l'aide du gouvernement fédéral une intervention policière en faisant appel à des policiers autochtones d'autres communautés. Une partie de la population de Kanehsatake s'y opposa, empêchant pendant plusieurs heures les policiers de sortir du poste de police. Des manifestants ont alors incendié la maison du chef Gabriel. Des policiers de Kahnawake ont fini par rétablir l'ordre. Le ministre de la Justice du Québec a déclaré que l'intervention policière demandée par Gabriel était illégale. Le motif de l'intervention était de lutter contre la production et le commerce de marijuana. Ces tensions persistent autour de diverses activités plus ou moins légales.

d'un conflit politique et ce geste n'était pas juste. J'étais donc très désillusionné après ces événements. Il régnait un climat de surveillance policière. Nous avons même trouvé des caméras cachées dans des arbres. À bien y penser, nous n'étions pas paranos! Cela a engendré encore plus de divisions et des tensions parmi nous. Cela s'est aussi produit dans d'autres réserves canadiennes et américaines après de grandes batailles. Pour régler nos problèmes, il est inadmissible de collaborer avec la police, c'est un principe dont je ne me départirai jamais! Aujourd'hui, nous sommes méfiants les uns envers les autres. Il est difficile de converser entre nous, même dans des discussions privées. Cela ressemble à la situation de *Wounded Knee* lors de la crise de l'*American Indian Mouvement* et l'armée des États-Unis en 1973.

P. T. — Comment maintenir et protéger la communauté?

C. N. — On ne le sait plus trop. La SQ est omniprésente, on a un peu l'impression de vivre sous une occupation. Parfois, je me sens seul dans mes pensées comme si j'étais sur une île. Entre-temps, je milite pour des causes, comme la question des pipelines⁷. Mon grand projet est également de pouvoir réaliser un prochain film qui s'appellera *In the Long Shadows of the Pines –25 Years after the Oka Crisis*. Les jeunes ne savent pas ce qui s'est passé. J'ai le goût de raconter comment j'ai vécu cela.

P. T. — Est-ce qu'il est encore question de revendications territoriales ?

C. N. — Récemment, en toute « légalité », un promoteur tentait de construire des maisons sur nos terres. En 1990, l'enjeu territorial était notre cimetière, la pinède et l'agrandissement du golf. Nous avons été très insultés de voir sur une des versions du plan d'agrandissement notre petit cimetière remplacé par un stationnement. De plus, nous savions que hors de ce cimetière, il y avait des sépultures. Lorsque j'étais jeune, lors de décès, j'ai creusé dans ce cimetière pour faire place à des cercueils. Nous trouvions alors souvent d'autres cercueils, et parfois, sous ces cercueils, des sépultures traditionnelles. Notre petit cimetière existe depuis très longtemps et il manque de place. Lorsque nous avons creusé nos tranchées, pendant la crise de 1990, pour nous défendre contre les Forces armées, nous avons trouvé des corps enterrés dans un linceul. Ces terres sont à nous et nous allons les garder.

7 Le tracé du projet du pipeline Énergie-Est de TransCanada passe sur des terres qui font l'objet de négociation entre le Conseil mohawk de Kanehsatake et le ministère des Affaires autochtones. Le chef de bande Serge Simon est un fervent opposant comme une grande partie de la population de la région.

Le colonialisme canadien, d'hier à aujourd'hui

CORVIN RUSSELL¹

En 1492, la monarchie espagnole mandate Christophe Colomb pour qu'il prenne possession des Amériques². Dans les années qui suivent, d'autres Européens débarquent en Amérique en provenance de France, des Pays-Bas, de l'Angleterre et même de la Russie. Dès lors, le colonialisme s'installe, selon des registres distincts dans le temps, selon les puissances coloniales et les relations avec les peuples autochtones.

Pillages, prédatons, massacres

Les colons vont sans gêne ni retenue là où les ressources minérales et les terres cultivables sont en abondance comme en Amérique du Sud et dans les Caraïbes. C'est un mouvement porté par le capitalisme ascendant en Europe où les ressources sont en forte demande. Pour les populations autochtones, c'est une catastrophe, à la fois à cause des tueries et du choc pathologique. Le dispositif colonial n'a ni moralité ni encadrement juridique. Lors du traité de Tordesillas en 1494, l'Espagne et le Portugal, avec l'assentiment du pape, se divisent le « Nouveau Monde chrétien ». Les peuples et tout le territoire deviennent la propriété des puissances coloniales. Alors que certaines voix s'opposent au massacre (entre autres celle de l'évêque du Chiapas, Bartolomé de Las Casas), la perspective de l'esclavage s'impose. Les pratiques non chrétiennes des peuples autochtones sont considérées comme des « crimes contre la nature », selon le théologien colonialiste Juan Ginés de Sepúlveda. On déclare que les peuples autochtones sont destinés à servir les besoins des Européens³. En quelques décennies se produit un des grands génocides de l'histoire du monde.

L'« autre » voie coloniale

Dans les territoires du nord de la côte est, et des rives du Saint-Laurent jusqu'aux Grands Lacs, les conditions sont différentes. Les Français, les Anglais et les Hollandais sont forcés de conclure des alliances avec les nations

1 Corvin Russell travaille en éducation populaire avec le Catalyst Center à Toronto et milite avec l'organisation autochtone *Defenders of the Land*.

2 Bien avant Colomb, des Vikings s'étaient établis dans ce qu'ils avaient appelé le « Vineland », qui s'étendait de Terre-Neuve jusqu'aux rives du Saint-Laurent. Les baleiniers basques connaissaient également la région depuis plusieurs centaines d'années. Peu de traces ont été laissées de ces incursions européennes précolombiennes.

3 Cette doctrine de la supériorité européenne sera plus tard confirmée, par exemple en Australie dans les années 1820 et aux États-Unis en 1823.

autochtones pour avoir accès aux vastes ressources des forêts et des cours d'eau. Aussi le colonialisme dans ces régions ne prend-il pas la forme de massacres de grande envergure comme en Amérique du Sud⁴. Des traités sont conclus, ce qui permet aux Autochtones de commercer avec les Européens et de renforcer leurs capacités militaires. C'est ainsi que dans le cadre de relations de nation à nation, la Hollande négocie avec la Confédération Haudenosaunee (1613) un traité basé sur les principes de coexistence, de cohabitation et de non-interférence⁵. Avec les colonies britanniques et françaises, la Confédération Wabanaki en Acadie – regroupant Mi'kmaq, Wolastoqiyik (Maliseet) et Peskotomuhkat (Passamaquoddy) – s'impose. Fait à noter, ces traités, dont les conséquences légales ont une importance aujourd'hui, n'incluent pas de disposition sur les titres des terres ou sur les activités commerciales des peuples autochtones.

Cette situation, qui a duré pendant deux siècles, n'a pas que des effets bénéfiques. Le rapport avec les pouvoirs coloniaux a dans une certaine mesure disloqué les communautés autochtones, en les rendant dépendantes de la traite des fourrures et en intensifiant également les conflits entre les diverses nations.

Le grand virage à la fin du XVIII^e siècle

À la fin du dix-huitième siècle, tout bascule à nouveau. L'Empire britannique se retrouve le maître de toute la partie nord des Amériques. Il semble beaucoup moins nécessaire qu'avant de négocier avec les peuples. On passe d'une politique d'alliances à une politique d'affrontements, mais les nations autochtones ont encore la possibilité de mettre des bâtons dans les roues de l'empire colonial. Dans l'est des Grands Lacs autour du lac Michigan, le grand chef Pontiac met à mal l'armée coloniale. L'Empire est forcé de négocier en prétendant limiter la voracité des colons. La même chose survient avec diverses nations – la Confédération Haudenosaunee, ainsi que plusieurs communautés Anishinaabeg, Menominee et Wyandot (le traité dit de Niagara). Les traités permettent en réalité la poursuite de l'entreprise coloniale, tout en évitant certains points de friction. En 1776, après l'indépendance des États-Unis, les Britanniques sont temporairement fragilisés. Ils sont encore une fois obligés de concéder des droits pour avoir l'appui de la Confédération de Tecumseh lors de l'invasion américaine de 1812. Cependant, après cette période de tension, le Canada et les États-Unis s'entendent pour stabiliser leurs frontières et accélérer la colonisation de « leur » territoire.

4 Il y eut des exceptions : en 1675-1778, au tout début de la colonie anglaise, l'armée britannique a sauvagement réprimé la résistance du peuple Wampanoag dans ce qui est maintenant le Massachusetts.

5 Traité dit de Guswenta, ou du Wampum aux deux rangées.

L'extermination, l'esclavage, mais surtout l'isolement et l'assimilation

Pour accélérer la colonisation des vastes territoires, il faut régler une fois pour toutes le « problème » autochtone. En 1841, Herman Merivale, sous-secrétaire d'État britannique pour la colonie canadienne, identifie quatre « solutions » : l'extermination, l'esclavage, l'isolement et l'assimilation. Finalement, l'Empire britannique opte pour les deux dernières. Pour isoler et assimiler les peuples autochtones, il faut séparer le statut d'Indien de la citoyenneté. Les Autochtones doivent choisir l'un ou l'autre. On espère qu'ils choisiront l'assimilation. Pour ceux qui ne choisissent pas cette option, l'Empire a une solution : les « réserves », ces territoires étroitement contrôlés où les autorités coloniales restreignent les mouvements et les activités économiques. En 1842, à la suite des recommandations du gouverneur Bagot, les premières écoles résidentielles ou pensionnats pour Autochtones sont établies parallèlement. Dans ces écoles, le but est clair : « détruire l'Indien dans l'enfant ».

De la Confédération à la Loi sur les Indiens

En 1867, les peuples autochtones sont devenus une minorité sur leurs propres terres. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique (AANB), promulgué en 1867, accorde la juridiction des terres réservées aux Indiens et les Indiens eux-mêmes au gouvernement fédéral. En 1869, le gouvernement impose la structure des « conseils de bande » qui sont encore aujourd'hui mandatés par l'administration fédérale. Parallèlement, plusieurs autres changements sont institutionnalisés.

- Les terres autochtones sont divisées en lots (elles étaient communales). Les terres sont louées à des Autochtones qui obtiennent un « ticket » qui devient un certificat de propriété. Ce système mène à la privatisation.
- Les femmes autochtones perdent leur statut si elles trouvent époux en dehors de leur communauté ou si elles en sont expulsées.
- Ottawa met en place une administration envahissante où en fin de compte, les bureaucrates et gestionnaires disposent de vastes pouvoirs sur les réserves.

Le travail est achevé par l'écrasement des Métis du Manitoba et l'exécution judiciaire de Louis Riel en 1885. En même temps, le gouvernement modifie la Loi sur les Indiens pour empêcher des réunions de plus de trois personnes dans les réserves (en dehors des églises), dans le désir de détruire les cérémonies traditionnelles. Dans l'ouest de l'Ontario, on oblige les Autochtones à être munis d'une passe pour quitter la réserve. La consommation d'alcool est passible de peines d'emprisonnement. L'organisation politique et l'embauche d'avocats pour défendre les droits sont prohibées. En même temps et en tant que composante de la stratégie d'assimilation, les conditions de vie sur les réserves sont maintenues à un niveau misérable. À la fin du siècle, l'ouverture des territoires de l'Ouest devient la priorité du gouvernement canadien : les peuples autochtones doivent céder leurs terres pour laisser passer les chemins de fer.

Nouvelles stratégies assimilationnistes

En 1920, le superintendant des affaires autochtones, Duncan Campbell Scott, affirme devant un comité parlementaire que l'objectif demeure l'absorption des Autochtones dans la société canadienne. La question indienne, affirme-t-il, est appelée à disparaître.

Après la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement fléchit un peu dans le contexte des revendications démocratiques qui explosent un peu partout dans le monde. C'est aussi le moment où l'Assemblée générale des Nations unies adopte la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Pour suivre le courant, le gouvernement canadien abolit certaines restrictions de la Loi sur les Indiens. Quelques années plus tard, les activités politiques reprennent parmi les peuples autochtones. Elles sont inspirées en partie par le mouvement des droits civiques aux États-Unis. Lors de son intronisation en 1968, Pierre Elliott Trudeau annonce des changements. Un Livre blanc (1971), présenté par le ministre des Affaires indiennes, Jean Chrétien, propose d'éliminer le statut distinct des Autochtones, soi-disant pour leur donner les mêmes droits que les Canadiens. Par la bande, on réintroduit la perspective assimilationniste. Des leaders autochtones tels Harold Cardinal et George Manuel produisent un « Livre rouge⁶ », dénonçant cette intention.

La nouvelle politique promulguée par P. E. Trudeau est un programme à peine déguisé d'extermination par le biais de l'assimilation. Selon le gouvernement fédéral, l'Indien peut survivre s'il devient un bon Blanc au teint basané. À l'époque où les États-Unis massacraient les Indiens, on disait, « le seul bon Indien est un Indien mort ». Aujourd'hui, avec la doctrine Chrétien, on pourrait dire « le seul bon Indien est un non-Indien⁷ ». Pour sa part, Trudeau reste inflexible : c'est le mythe colonial : l'Indien est en voie de disparition. C'est un mouvement irréversible.

Nouvelles résistances des Autochtones

Après deux ans de lutte, le *Livre blanc sur la politique indienne du gouvernement du Canada* (1969) est mis en échec. Une nouvelle génération de militants et de militantes autochtones prend le devant de la scène. Dans les Territoires du Nord-Ouest, la nation dénée se soulève contre le projet de pipeline sur la rivière Mackenzie. Avec l'aide de groupes autochtones, cette bataille est gagnée. En 1973, la Cour suprême dans l'affaire *Caldwell contre le procureur de la Colombie-Britannique* conclut que les titres autochtones restent légalement parlant valides et ancrés dans l'histoire de l'occupation, de la possession et de l'usage

6 Harold Cardinal, *The Unjust Society*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1969.

7 *Ibid.*

des territoires traditionnels⁸. Le gouvernement tente par la suite de rouvrir des négociations sur la cessation des terres (comme cela est le cas avec les Cris de la Baie James en 1975⁹), mais bien peu d'Autochtones renoncent à leurs droits. En 1982, Trudeau manœuvre pour rapatrier la Constitution. Les Premières Nations se mobilisent et font pression sur Londres, qui oblige Trudeau à réintroduire l'article 35 de l'AANB, réaffirmant les droits des traités existants. Des tentatives subséquentes de négociations constitutionnelles autour de l'Accord du lac Meech et de l'Accord de Charlottetown, qui voulaient ignorer les droits autochtones, échouent. Selon les Autochtones, les titres des terres et la juridiction doivent être maintenus tels quels.

Tuer le bison

Dans les années 1980, un mémo confidentiel préparé pour le cabinet fédéral est reçu par des journalistes. Ce mémo appelé « Tuer le bison », par référence à l'ancienne technique de chasse des Autochtones, où les bisons étaient guidés vers des falaises abruptes pour tomber vers la mort¹⁰. Comme les bisons, les Indiens sont menés comme des troupeaux vers l'anéantissement. Les objectifs du gouvernement fédéral sont les suivants :

- limiter, et éventuellement mettre fin, aux obligations du gouvernement fédéral ;
- réduire les dépenses fédérales consacrées aux Premières Nations, sous-financer leurs programmes et interdire tout déficit dans l'administration des budgets qui leur sont consacrés ;
- déplacer les responsabilités vers les provinces et les bandes « plus avancées » ;
- négocier la mise en place de gouvernements municipaux autochtones, de sorte que les peuples soient soumis aux lois provinciales ou territoriales.

C'est cette politique qui prévaut encore aujourd'hui. Tous les aspects de la vie des Premières Nations sont réglementés et bureaucratisés. Dans près du tiers des réserves, les comités de gestion supervisés par des firmes comptables gèrent les maigres budgets des réserves et se trouvent *de facto* à gouverner par-dessus la tête des conseils de bande, et également sans égard à la structure traditionnelle. On contrôle les Premières Nations par un ensemble de pratiques bureaucratiques, comptables, opaques. Le gouvernement fédéral se réserve le droit d'intervenir à tout bout de champ, pour punir (souvent) ou pour récompenser (rarement).

8 Les juges de la Cour suprême étaient divisés, la moitié étant de l'avis que les titres étaient encore valables. L'autre moitié était contre, mais un des juges contre a été disqualifié, ce qui fait que le jugement a été en faveur des Autochtones. Pour le jugement : <[www.lop.parl.gc.ca/content/lop/ResearchPublications/bp459-e.htm#\(2\)txt](http://www.lop.parl.gc.ca/content/lop/ResearchPublications/bp459-e.htm#(2)txt)>.

9 Voir le texte de Jean Morissette dans ce numéro des NCS.

10 <<http://gsdl.ubcic.bc.ca/collect/ubcicbu1/import/1.05-06.06.01/jpg/1.05-06.06.01.jp>>.

L'arme de la misère

Dans la lignée des politiques antérieures, il faut maintenir la misère de sorte que la population désespérée choisisse l'assimilation. Pendant que le Canada se situe au troisième rang sur l'indice du développement humain, les Autochtones sont au 68^e rang, ce qui se compare à plusieurs pays du Sud¹¹. Selon le rapporteur spécial des Nations unies, James Anaya, 31 % des adultes souffrent de malnutrition¹². Après des décennies de travail de sape par les gouvernements et les Églises, plusieurs langues autochtones sont en voie d'extinction. On continue d'arracher les enfants autochtones à leurs familles. Les adolescents et les adolescentes doivent s'exiler pour poursuivre leurs études. Un pourcentage important d'Autochtones n'a pas accès à l'eau potable et est sans logement adéquat.

La terre, toujours le grand enjeu

Les revendications pour la terre n'avancent pas. Le gouvernement ne parle plus de l'extinction des titres, mais en réalité, la même politique prévaut. Les nouveaux traités éliminent les droits collectifs et les subordonnent aux provinces. On demande aux Autochtones d'accepter que leurs traités ne soient plus valides, ce qui est libellé dans les ententes comme des « accords modifiant les droits ». On exige donc que les nouveaux traités mettent fin aux droits et traités qui sont sous-jacents dans l'article 35 de la Constitution. En fin de compte, les réserves deviennent des municipalités ethniques.

11 Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, *Mission du Rapporteur spécial des Nations unies au Canada. Un autre cas flagrant d'injustice envers les Premières Nations*, communiqué de presse, 5 mars 2013, <www.cssspnql.com/en/news-media/single/2013/03/05/mission-of-the-un-special-rapporteur-to-canada-another-another-blating-case-of-injustice-to-first-nations>.

12 Marie Vastel, « C'est la crise au Canada, dit le rapporteur spécial de l'ONU », *Le Devoir*, 16 octobre 2013.

L'enjeu de l'article 35

Lors du rapatriement de la Constitution par le gouvernement Trudeau en 1982, après avoir menacé de faire dérailler le processus, les Autochtones ont obtenu que les droits des peuples autochtones soient explicitement reconnus dans l'article 35 de la loi, notamment les « droits ancestraux ou issus de traités¹³ ». Puisque la formulation est restée vague, on a convenu de clarifier cette clause à travers des conférences des premiers ministres, mais cela n'a jamais été fait. La question est revenue plus tard lors des tentatives d'amendement de la Constitution concernant les Autochtones, lors des processus du Lac Meech et de Charlottetown, mais encore là, sans succès. Aujourd'hui, l'interprétation de l'article 35 est l'objet de litiges aux plans politique et juridique. Les Autochtones maintiennent que la Constitution de 1982 en continuité avec l'Acte de l'Amérique du Nord britannique – article 91(24) – garantit leurs droits, en conséquence, estiment-ils, les services qui leur sont attribués sont une obligation pour le gouvernement. Les divers gouvernements cependant prétendent que l'article en question est une « boîte vide » et que les peuples autochtones n'ont que les droits qui leur sont accordés par le gouvernement ou les tribunaux et que les services ne sont que des actes de « courtoisie » et non des obligations. Diverses décisions adoptées par les tribunaux parlent des titres autochtones, mais on refuse d'affirmer explicitement que l'article 35 implique la juridiction autochtone sur les terres dont ils détiennent le titre.

Entretemps, les avocats et les négociateurs, payés par le gouvernement fédéral, engagent les communautés dans des négociations douteuses où on échange des titres et des droits pour des incitatifs financiers, dont une bonne partie est empochée par les mêmes négociateurs et avocats. La situation reste bloquée. Un seul accord trilatéral impliquant Ottawa, Québec et les Algonquins de Lac-Barrière a été agréé (sans préjudice sur les titres), mais depuis, le gouvernement fait tout pour le miner. Ottawa refuse de négocier de bonne foi avec des communautés qui ne veulent pas abandonner leurs titres.

13 James O'Reilly, « La Loi constitutionnelle de 1982. Droits des autochtones », *Les Cahiers de droit*, vol. 25, n° 1, 1984.

Des confrontations à répétition

Les mouvements de lutte et les révoltes ne cessent de surgir depuis la crise d'Oka, la lutte contre la Loi sur la gouvernance des Premières Nations (2002), la résistance des Algonquins de Kitchenuhmaykoosib Inninuwug et Ardoch (2008), sans compter l'impressionnant mouvement *Idle No More* en 2012. Cela dit, les commissions d'enquête empilent des rapports. La Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones a produit un rapport monumental, qui recommande la reconnaissance des titres autochtones ainsi que la mise en place de gouvernements autochtones autonomes. Cependant, rien n'a été réalisé. Pour sa part, la Commission sur la vérité et réconciliation a fait plus récemment des recommandations assez audacieuses. Avec l'arrivée du nouveau gouvernement libéral, on a espéré, pour un temps, que la situation allait changer ; aujourd'hui, c'est le désenchantement. Fait à noter, les responsables des questions autochtones qui agissaient sous Harper sont encore au gouvernement. C'est notamment le cas de Michael Wernick, l'ancien ministre adjoint aux Affaires autochtones qui est maintenant le bureaucrate en chef du gouvernement à titre de clerk du Conseil privé.

La lutte continue pour l'identité et la dignité

L'État canadien rêve encore, 500 ans plus tard, de solder le « problème indien » par l'assimilation. Les peuples autochtones luttent pour leur part afin de maintenir leur identité, leur société et leur dignité. Ils vont continuer à combattre tant que le Canada ne respectera pas réellement la coexistence et la cohabitation, de beaux concepts qui ne prendraient leur sens que, si et seulement si, on reconnaissait aux Premières Nations le droit à l'autodétermination et le respect de leurs droits acquis.

Second regard sur l'histoire des Autochtones

PIERRE TRUDEL¹

La Commission royale sur les peuples autochtones mise en place après la crise d'Oka dans les années 1990 a tenté de réécrire l'histoire pour changer les rapports entre les peuples autochtones et le Canada. Ce nouveau récit était bien intentionné, dans une optique en rupture avec le colonialisme. Endossé par des commissaires à majorité autochtone, le rapport prétendait s'inspirer du passé, notamment de l'époque des traités d'alliance et de paix. Des leaders politiques autochtones contemporains soutiennent aussi qu'on devrait retourner à l'esprit qui avait inspiré les relations entre les Autochtones et les nouveaux venus européens, notamment à l'époque de la Grande Paix de Montréal (1701). En effet, une quarantaine de nations s'étaient entendues avec le gouverneur de Montréal, Louis-Hector de Callière, sur un projet d'alliance. L'administration française devenait le lieu de la médiation en cas de conflit entre les nations signataires le long de la vallée du Saint-Laurent (l'influence de la France dans les vastes territoires dépassant la vallée étant très limitée).

Après la Conquête

La Proclamation royale de 1763 imposée par le régime britannique a maintenu, selon le récit historique de la Commission, ce rapport de « coopération et d'interaction », étape qui précède la période de « déracinement et d'assimilation ». Le nouveau régime colonial s'ingère cependant davantage dans les affaires internes des Premières Nations, tout en instaurant un processus de cession de terres. L'État colonial à partir du XIX^e siècle s'est approprié, au moyen de traités dits « numérotés », de vastes étendues des territoires reconnus comme « terres indiennes » par la Proclamation royale. Selon l'historien Denys Delâge, malgré les relations de nation à nation dans cette étape de « coopération et d'interaction », l'intégration au système économique mondial de l'époque allait créer un immense choc culturel². La France et l'Angleterre instaurèrent un « échange inégal », anticipant en quelque sorte les politiques impérialistes et colonialistes qui ont caractérisé les « rapports Nord-Sud » dans les décennies et les siècles subséquents. Les Autochtones se sont retrouvés coincés dans un processus implacable qui a appauvri leurs territoires de piègeage et suscité

1 Anthropologue et chargé de cours à l'UQAM. Une version antérieure de ce texte a été publiée dans la revue *Droits et Libertés*, vol. 34, n° 2, 2015, « Du colonialisme à la décolonisation ».

2 Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991.

des guerres intra-Autochtones. De cette manière, les pouvoirs coloniaux et les grands marchands qui leur étaient associés ont pu s'emparer de fourrures qu'ils échangeaient contre des marchandises européennes. L'Empire britannique, en s'enrichissant, a accentué le contrôle militaire sur les territoires. Toujours selon Delâge, diverses sociétés autochtones ont évolué de manière différenciée. La plupart ont été exploitées et déstabilisées. D'autres se sont insérées dans le développement à l'européenne, aggravant des inégalités sociales en leur sein. Le processus a été davantage marqué au sud du Québec, pendant qu'au nord, les Autochtones maintenaient un mode de subsistance qui leur permettait de garder une distance avec ce capitalisme.

Subjugation

Après avoir subjugué les populations franco-canadiennes en 1838 et forcé l'union du Bas-Canada et du Haut-Canada, institutionnalisant cette domination, le régime colonial s'est entendu avec l'élite anglo-canadienne pour constituer le « dominion » du Canada en 1867. Quelques années plus tard, en 1876, le Parlement adoptait une loi confiant au gouvernement canadien l'autorité exclusive de légiférer sur « les Indiens et les terres réservées pour les Indiens ». Au fil des décennies, cette Loi sur les Indiens a transformé les Premières Nations en « bandes » indiennes, reléguant le système de rapports établi auparavant entre Autochtones et Européens. Les Autochtones sont devenus des « Indiens inscrits » qui, au sens de la loi, ne sont pas des personnes juridiques. Ils ne pouvaient pas emprunter à la banque, ni voter aux élections provinciales et fédérales. Les bandes et les individus se retrouvaient sous la tutelle du ministre et de son représentant, l'« agent des affaires indiennes ». Autrement dit, pendant que les descendants et les descendantes des Européens exploitaient les ressources, les Premières Nations étaient confinées dans des réserves ne leur appartenant pas, dans le cadre d'une administration centralisée à Ottawa.

Le « développement séparé »

La nouvelle politique était justifiée alors par le souci du gouvernement fédéral de « protéger » les Autochtones contre la vente d'alcool, de leur réserver une parcelle de terre et d'assurer l'exemption de taxes et d'impôts. Ottawa affirmait que les Autochtones de cette manière pourraient passer à travers une transition vers ce que l'on concevait à l'époque comme la « civilisation ». Des modalités de la loi donnaient aux « sauvages » le droit de « s'émanciper » en acquérant la pleine

3 La mise en place du système d'apartheid en Afrique du Sud après 1948 établissait que le but du système était d'assurer un « développement séparé » entre les populations africaines et européennes.

citoyenneté, en échange de leur abandon du statut d'Indien inscrit⁴. Pendant plus de cent ans, des femmes ont perdu leur statut lors de mariages avec des non-inscrits. La portée de la loi se limitait aux réserves et ne s'appliquait pas aux Métis, aux Inuits et aux non-inscrits, qui comptent de nos jours pour environ la moitié des Autochtones au Canada. Le suffrage universel a été imposé, souvent contre l'avis de la majorité de la population tenant à la tradition du consensus. Pour faire face à la résistance, le gouvernement a modifié la loi pour bloquer et contrôler des pratiques religieuses et certaines activités politiques. En fin de compte, la loi fédérale a supplanté le système traditionnel.

Hégémonie et coercition

L'anthropologue José Mailhot⁵ a montré comment un conseil de bande avec ses membres élus est devenu au fil des ans un outil à l'intérieur d'un système de contrôle et de patronage, le suffrage universel donnant aux familles plus nombreuses pouvoirs et avantages. La Commission royale concluait dans le même sens quant à l'impact du système d'élections imposé par la Loi sur les Indiens. Ce système de distribution de faveurs est aujourd'hui la caractéristique fondamentale de plusieurs conseils de bande. Chez les Premières Nations qui s'étaient dotées avant la venue des Européens de systèmes politiques plus élaborés (comme les Iroquois), des traditionalistes se sont opposés à la Loi sur les Indiens et ont réussi à préserver certaines institutions s'inspirant du système politique qui prévalait avant la Loi sur les Indiens. Entre-temps, l'État canadien n'a pas protégé les terres fédérales réservées à l'usage des Autochtones. Selon la Commission, environ 60 % de ces terres ne sont plus aujourd'hui des terres de réserves. Depuis les années 1970, le bureau de revendications particulières a traité de ces litiges touchant la presque totalité des 630 bandes au Canada. En matière d'éducation, les dispositions de la Loi sur les Indiens ont donné des pouvoirs à l'État fédéral pour s'adonner à ce que la juge en chef de la Cour suprême a qualifié de « génocide culturel », d'où l'infâme politique des pensionnats⁶.

Des réformes timides et contestées

Des conseils de bande ont demandé le retrait des agents des Affaires indiennes – qui détenaient des pouvoirs démesurés –, ce qui mena graduellement à l'abolition de ce poste. Les conseils de bande ont acquis avec le temps de plus larges responsabilités. Depuis 1951, une disposition de la loi autorise l'élection d'un conseil selon « la coutume ». Selon la loi, les pouvoirs de ce conseil concernent plusieurs domaines comme la santé, la circulation des véhicules, les

4 Cette disposition a été retirée dans les années 1980.

5 José Mailhot, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatschit*, Édition spéciale de *Recherches amérindiennes au Québec*, 1999.

6 Voir le texte de Brieg Capitaine, « De quoi la Commission de vérité et réconciliation du Canada est-elle le nom ? », dans ce numéro des NCS.

animaux domestiques, l'entretien des routes, les règlements de construction, l'arpentage, la réglementation sur les jeux et les sports, l'imposition de taxes, les permis et licences aux entreprises, la nomination de fonctionnaires, mais le ministre garde ultimement tous les pouvoirs. Les opinions parmi les Autochtones diffèrent quant au caractère colonial de la loi. Plusieurs affirment que sans cette loi, ils auraient été assimilés. Certains la considèrent comme un avantage dont il faut tirer profit puisqu'il est possible d'adapter le mode de gouvernance à la culture et aux traditions. Cependant, la plupart des leaders la dénoncent, tout en spécifiant qu'il faut une transition avant de déterminer par quoi elle sera remplacée. Lors de la présentation du projet de loi C-7 en 2002 visant à modifier la Loi sur les Indiens, le gouvernement canadien a admis qu'il détenait trop d'autorité politique aux dépens des conseils de bande, et que ceux-ci avaient plus de comptes à rendre au ministère plutôt qu'à leur propre population. Ce projet de loi a cependant été retiré à cause de l'opposition de l'Assemblée des Premières Nations, qui s'opposait à son caractère unilatéral. En 2011, le gouvernement Harper a voulu retirer les dispositions de la loi en matière d'éducation, mais finalement, ce projet qui avait été endossé par le chef des Premières Nations a suscité beaucoup d'opposition et força la démission du chef de l'APN. Dans les années 1960, l'État fédéral tenta vainement, vu l'opposition des Autochtones, d'abolir la loi et les réserves en souhaitant « libérer » les « Indiens inscrits » d'un système injuste et discriminatoire. Depuis les années 1980, il propose des ententes d'autonomie politique. Une centaine de bandes ont opté pour ne plus relever de la Loi sur les Indiens, ou de ne plus relever de certaines dispositions de la loi, plus particulièrement celles concernant la gestion des terres et la fiscalité.

Trudeau et les droits « inhérents »

Comme l'avait recommandé la Commission royale en 1996, le gouvernement de Justin Trudeau a formé un comité de ministres, dont le rôle est de revoir le rapport entre les Autochtones et l'État canadien et, plus particulièrement, d'examiner les lois canadiennes en fonction des normes et critères déterminés par la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Cet examen des lois devrait en toute logique mener à des propositions visant à remplacer la Loi sur les Indiens. Ottawa reconnaît aujourd'hui timidement le droit inhérent des Autochtones à l'autonomie gouvernementale. Cette reconnaissance confirme, selon les Premières Nations, le fait qu'elles sont des peuples et qu'elles l'ont toujours été. Qu'est-ce que le qualificatif « inhérent » peut bien vouloir dire dans la réalité ? En quoi ce droit inhérent à l'autonomie gouvernementale se distingue-t-il de l'ancienne politique fédérale en matière d'autonomie gouvernementale des années 1970-1980 ? Si l'État fédéral a le pouvoir de conférer l'autonomie politique aux Premières Nations, il faut comprendre que les Autochtones détiennent moins de pouvoir dans les négociations déterminant leur statut politique. L'État peut toujours invoquer l'absence d'entente pour ne pas procéder. Il maintiendra alors le *statu quo*.

Malgré tous les beaux discours, c'est souvent ce que recherchent les États jaloux de leurs pouvoirs.

Une lutte de pouvoirs qui continue

Si, au contraire, les peuples autochtones possèdent un droit inhérent à l'autonomie gouvernementale, ils peuvent procéder sans l'accord des gouvernements et occuper des champs de compétence qu'ils considèrent comme les leurs, par exemple l'éducation, les services sociaux, la police, etc. Dans les faits, sans entente, surtout financière, cela leur est difficile à réaliser. La notion de droit inhérent se distingue de celle de délégation de pouvoir. Dans le cas d'une délégation de pouvoir, l'État se réserve le droit de rapatrier la compétence conférée. Il pourrait, par exemple, casser la décision prise par un palier inférieur de gouvernement. Le projet d'instauration au Canada d'un troisième ordre de gouvernement que prévoyait l'Accord de Charlottetown de 1992, aurait concédé aux Autochtones un type de gouvernement s'apparentant davantage aux institutions provinciales qu'aux institutions municipales. Les Autochtones auraient été souverains, comme les provinces, dans certains domaines. Mais on le sait, cet accord a été rejeté dans le cadre d'un referendum tenu à l'échelle nationale. L'impasse persiste donc.

Comment s'en sortir ?

La Commission royale avait élaboré divers processus menant à respecter le droit à l'autodétermination des peuples autochtones, à l'échelle des communautés, des nations et du Canada. Elle recommandait également la réunification des bandes en nations pour rendre réalisables les revendications sur le droit à l'autodétermination. Il fallait, selon la Commission, instaurer un troisième ordre de gouvernement, institutionnalisé sous la forme d'une troisième chambre à la Chambre des communes, composée de représentantes et de représentants élus des nations autochtones. De plus, elle recommandait de réaliser une politique nationale de « traités », en passant une loi sur les traités accélérant un processus qui s'est, d'une certaine façon, réalisé dans le Nord du Québec. Inévitablement, le comité de ministres importants d'un gouvernement libéral se retrouvera devant la nécessité de proposer l'abolition de la Loi sur les Indiens, près de cinquante ans après l'avoir fait une première fois, mais cette fois-ci, le gouvernement de Justin Trudeau pourra s'inspirer des travaux de la Commission royale de 1995. Est-ce que Trudeau peut aller dans ce sens ? Et comment réagiront les Premières Nations ?

Résistances



***Idle No More* : un mouvement non-mouvement**

Entrevue avec Melissa Mollen Dupuis

PIERRE BEAUDET¹

Melissa Mollen Dupuis est Innue, originaire d'Ekuanitshit sur la Côte-Nord. Depuis maintenant plus de 10 ans, elle est impliquée dans de multiples initiatives communautaires et culturelles, dont le fameux Wapikoni Mobile, au point où son nom et son visage sont maintenant connus par des tas de gens. Avec Idle No More où Melissa est impliquée, c'est un tournant pour les résistances et les revendications autochtones. Comment cela s'est-il mis en place? Quels ont été les résultats? Quelles sont les perspectives?

P.B. – Comment expliquer ce coup de tonnerre dans le ciel « paisible » canadien?

M.M.D. – Il faut d'abord dire que ce mouvement n'est pas tombé du ciel. Tout au long des années 1970, les Autochtones, et notamment les femmes, ont confronté la colonisation dans tous ses aspects, notamment par rapport au traitement inégal et patriarcal qui leur est imposé. Même si *Idle No More* a été beaucoup plus médiatisé, il a hérité de ces luttes. D'autres initiatives ont eu beaucoup d'impact, comme celle des *Defenders of the Land*, qui s'étaient démarqués en organisant des manifestations contre le Sommet du G-8 à Toronto en 2010. L'apparition d'*Idle No More* a pour autant fait résonner la voix des Autochtones qui a été mise de côté pendant des décennies.

P.B. – Comment le mouvement a-t-il réussi à secouer l'opinion publique?

M.M.D. – Il y a eu une sorte d'alignement des astres, car dans un sens, le gouvernement Harper est devenu un ennemi trop évident. La convergence entre les Autochtones et d'autres secteurs de la population s'est faite presque naturellement; pensons par exemple aux écologistes. Il faut donner également le crédit aux moyens utilisés : des actions de masse, de résistance civile, non violentes, un peu dans la tradition du mouvement pour les droits civiques aux États-Unis. Je signalerais enfin l'importance des médias sociaux qui nous ont permis de mobiliser et d'informer largement comme jamais auparavant.

1 Professeur au département de sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais et membre du comité de rédaction des *Nouveaux Cahiers du socialisme*.

L'irruption

En 2012, face à la chape de plomb du gouvernement de Stephen Harper, on sent parmi les Autochtones un mélange d'impuissance et de colère. Le but de Harper est d'en finir avec la « question autochtone » et donc de mettre fin aux droits et aux « privilèges » qu'on leur a accordés. Un mégaprojet de loi (C-45) entend supprimer la protection des voies navigables et des terres situées en territoire autochtone dans le but de faciliter le transport du pétrole des sables bitumineux. Quatre femmes autochtones de la Saskatchewan, Nina Wilson, Sheelah McLean, Sylvia McAdam et Jessica Gordon organisent un *teach-in* pour dire que cela ne passera pas. « Passifs, nous ne le serons plus », d'où l'étiquette *Idle No More*. Ces femmes expliquent que la souveraineté autochtone est en jeu, car en fin de compte, cette question n'est pas seulement celle des Autochtones, puisque les sables bitumineux menacent la santé publique et la vie de milliers d'espèces vivantes. À la fin de l'année, des Autochtones manifestent en Ontario, en Saskatchewan, en Colombie-Britannique et ailleurs. Elles et ils emploient des moyens originaux qui frappent l'imagination dans les lieux publics. Au même moment, la chef Theresa Spence de la nation Attawapiskat (Ontario) amorce une grève de la faim réclamant une rencontre avec le premier ministre. Au Québec, la communauté algonquine de Lac-Barrière bloque la route 117. La voie de chemin de fer entre Montréal et Toronto est bloquée pour quelques heures, de même que des ponts entre le Canada et les États-Unis. Fait à noter, des manifestations de solidarité ont lieu aux États-Unis, en Europe et en Nouvelle-Zélande. Les médias et le gouvernement fédéral se déchaînent contre ces actions qu'ils qualifient d'illégales et dangereuses, pendant que des personnalités comme les anciens premiers ministres Paul Martin et Joe Clark se disent en accord avec les revendications. Au début de 2013, une manifestation de plusieurs milliers de personnes a lieu devant le Parlement fédéral.



P.B. – Comment les structures institutionnelles des Autochtones ont-elles réagi?

M.M.D. – Au début, on a senti les réticences des chefs de l'Assemblée des Premières Nations (APN). On se faisait dire qu'on était arrogants parce que le titre, *Idle No More*, suggérait que les Autochtones avaient été passifs, ce que nous ne voulions pas dire. Des personnes d'influence dans l'APN sont cependant rapidement intervenues en faveur de la résistance, notamment Ghislain Picard. Les frictions ont par la suite diminué, surtout lorsqu'il est devenu clair qu'*Idle No More* n'avait pas la prétention de contester l'autorité de l'APN ou d'être un mouvement concurrent.

P.B. – Qu’est-ce qui a motivé cette orientation ?

M.M.D. – *Idle No More* est né pour donner la parole aux sans voix, pour libérer la parole citoyenne qui était jusqu’alors enfermée dans un entonnoir. En réalité, nous avons refusé d’être un « mouvement » au sens traditionnel du terme. Nous n’avons pas de structure. Nous n’avons aucun employé, car tout le travail se fait par des bénévoles. Il n’y a même pas d’effectifs établis, même si des milliers de personnes sont inscrites sur notre page Facebook². Le fait d’avoir des co-porte-parole a créé quelques vagues (certains étant contre), mais nous sommes resté-e-s très loin d’une structure traditionnelle où les décisions sont prises par en haut.

P.B. – Quels sont les avantages de ce mode de fonctionnement ?

M.M.D. – Nous ne nous opposons pas aux structures établies qui ont des fonctions diverses, qui existent et qui résistent. Nous agissons au niveau des idées. Nous naviguons à travers les eaux, comme un canot d’écorce, ce qui est inspiré par l’histoire autochtone, où les communautés agissaient sous la gouverne de structures communautaires très ouvertes, peu institutionnalisées. *Idle No More* est une expression, un lieu de prise de parole, qui ne dépend d’aucune subvention, d’aucune vedette, qui n’attend personne pour prendre la parole³.

P.B. – Quels ont été en fin de compte les impacts d’*Idle No More* ?

M.M.D. – L’initiative a contribué de manière substantielle à éveiller et à radicaliser les esprits, à briser le silence oppressif mis en place par le pouvoir colonial. Ce système avait, jusqu’à un certain point, pénétré nos consciences pour nous rendre impuissants et désespérés. En créant des messages répercutant nos espoirs et nos luttes, nous avons encouragé des tas de communautés à prendre place dans l’espace public. Il ne se passe pratiquement pas une semaine sans que la « question autochtone » ne rebondisse d’une manière ou d’une autre, dans l’opposition aux pipelines en passant par le scandale de la violence contre les femmes. Des actions se multiplient partout, comme celle de la communauté Saukgeeng au Manitoba, qui a réussi à bloquer un gros projet hydroélectrique au départ accepté par le Conseil de bande. Ce nouvel élan, comme on le constate depuis la bataille des Lakotas aux États-Unis, traverse les frontières.

2 <<https://www.facebook.com/IdleNoMoreQuebec>>.

3 On peut retrouver le Manifeste de *Idle No More* à : <www.csia-nitassinan.org/spip.php?article420>.

P.B. – Harper n’est plus là et on a un gouvernement qui se prétend du côté des Autochtones. Qu’est-ce que cela a comme impact?

M.M.D. – On ne peut nier que la Commission de vérité et réconciliation a été considérée comme une victoire parmi les Autochtones. Je reviens à cette réalité qui était notre invisibilité et notre silence. C’est ce qui a été rompu avec cette Commission, ce qui pourrait se poursuivre avec la Commission d’enquête sur la violence contre les femmes que Harper avait refusée en dépit de la disparition et de l’assassinat de centaines de femmes. Maintenant que le gouvernement du Québec s’est impliqué avec sa propre commission dans le sillon du scandale de Val-d’Or, on est convaincus qu’on peut aller plus loin, mais tout cela ne constitue qu’une partie de l’histoire. Le gouvernement Trudeau est encore déterminé à construire les pipelines qui menacent nos territoires. À côté de la carotte, il reste le gros bâton qui veut perpétuer les pratiques coloniales. Nous ne laisserons pas passer cela, y compris lors des commémorations du 150^e anniversaire de la Constitution, qui a consolidé notre exclusion et notre dépossession comme peuples.

P.B. – Où s’en va *Idle No More* maintenant?

M.M.D. – J’étais encore une jeune adolescente quand les Mohawks ont rouvert le chemin de la résistance en 1990. Ils ont planté les semences. On appelle parfois les jeunes militantes et militants d’aujourd’hui la « génération d’Oka », et donc aujourd’hui, on reprend le flambeau et on continue de semer. Les actions spectaculaires du début comme les blocages des routes continuent, mais en même temps, nous disposons maintenant d’une panoplie de moyens et, de plus en plus, nous sommes écoutés! On s’est dans une large mesure décloisonnés, notamment avec les étudiantes et les étudiants du mouvement des Carrés rouges et les jeunes d’*Occupy* qui nous ont beaucoup appris. Nous pouvons travailler étroitement avec la Fédération des femmes du Québec et des tas d’autres mouvements communautaires et syndicaux qui œuvrent sur le logement, la santé et d’autres causes qui nous concernent de manière souvent déterminante. On a mis en place des centres d’initiatives dans plusieurs centres urbains, notamment à Montréal, Québec, Val-d’Or, Joliette, La Tuque, Saguenay⁴, qui répondent aux besoins grandissants des Autochtones qui ont décidé de vivre en dehors des réserves et qui luttent pour développer et mettre de l’avant leur identité autochtone. En luttant avec les non-Autochtones, on prend de la force. On estime que le sentiment général de beaucoup de gens évolue vers une opposition au système colonial qui brime nos droits. Il y a comme l’émergence d’un consensus. Jusqu’où cela va-t-il aller? Il est trop tôt pour le dire.

4 Le Regroupement des centres d’amitié autochtones du Québec (RCAAQ) donne accès à l’ensemble de ces initiatives : <www.rcaaq.info/fr>.



***Neechi Commons* de Winnipeg un lieu inspirant**

GENEVIÈVE BEAUDET

Le Manitoba et la Saskatchewan comptent le plus grand nombre d'Autochtones au pays, ils y forment 15 % de la population. À Winnipeg seulement, on en trouve 68 380, dont la moitié a moins de 25 ans¹.

Une coopérative agro-culturelle autochtone

Fondée en 1990, l'entreprise communautaire *Neechi² Commons* est une coopérative de travailleuses et de travailleurs dont la mission est de faire la promotion des bonnes habitudes de vie auprès de la population autochtone en offrant de la nourriture saine et à bas prix de même que de la nourriture traditionnelle de qualité. L'objectif est aussi de faire la promotion de l'art et de la pensée autochtones, et de créer des emplois. Le centre occupe un immeuble rénové de 50 000 pieds carrés équipé d'un système de chauffage géothermique. Au rez-de-chaussée, on trouve un supermarché avec des produits frais à prix abordable, des produits de boulangerie cuisinés sur place, des spécialités et un service de traiteur. On peut y acheter entre autres une grande variété de poissons de lac, frais ou fumés, ainsi que plusieurs sortes de pain banique. Pendant la saison estivale, il y a aussi un marché fermier extérieur.

Un centre culturel

À l'étage, il y a une cafétéria avec un menu d'inspiration autochtone et une librairie-galerie d'art autochtone nommée, avec humour, *Neechi Niche*. On y trouve une belle collection de livres écrits par des auteur-e-s autochtones, des CD et des œuvres d'artisans et artistes locaux. La coopérative emploie une cinquantaine de personnes, en majorité des jeunes. Plusieurs événements artistiques y sont présentés et, même si la majorité des clients et des clientes est autochtone, *Neechi Commons* a maintenant fait sa place au sein de toute la population de Winnipeg. Si vous allez à Winnipeg, c'est un lieu à visiter et qui pourrait peut-être inspirer d'autres projets similaires, qui sait ?

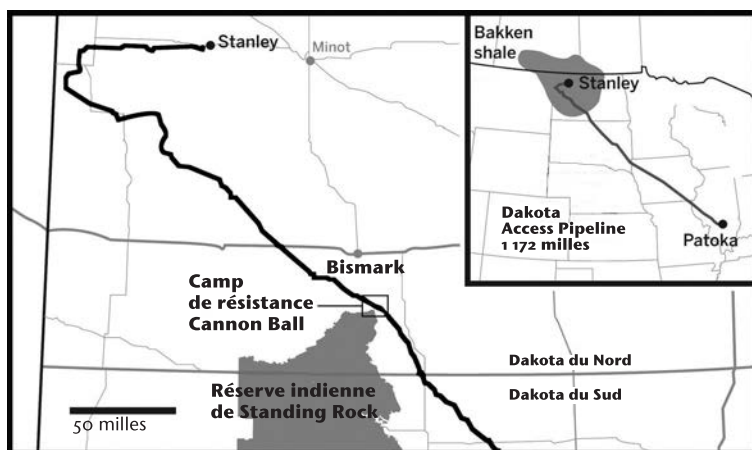
Pour en savoir plus : <<https://neechi.ca/>>.

1 Statistique Canada, *Profil de la population autochtone de 2006 pour Winnipeg*, 2015, <www.statcan.gc.ca/pub/89-638-x/2010003/article/11082-fra.htm>.

2 Le mot *neechi* signifie « ami, sœur ou frère » en cri et en ojibwé.

La lutte de Standing Rock

La réserve indienne de Standing Rock, située dans le Dakota du Nord (États-Unis), est peuplée par environ 9 000 personnes faisant partie de la grande nation sioux, notamment les communautés Hunkpapa Lakota, Sihasapa Lakota et Yanktonai Dakota. Dans les années 1860-1890, les Sioux ont été agressés par l'armée américaine et cela a duré jusqu'au massacre de Wounded Knee, le 29 décembre 1890, où 300 hommes, femmes et enfants ont été assassinés¹. Par la suite, ces populations ont été confinées à des réserves où prévalaient la misère, l'enlèvement des enfants (envoyés dans des écoles résidentielles, comme au Canada), un génocide culturel, sous diverses formes, notamment l'interdiction des pratiques spirituelles autochtones.



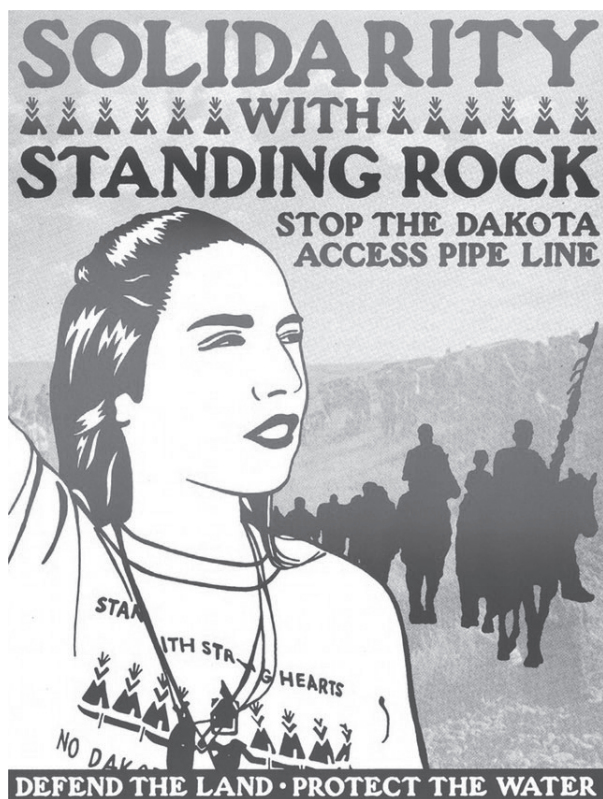
La situation de Standing Rock et des Sioux en général est revenue ces dernières années dans l'actualité du fait des projets de construction de pipelines dont le Dakota Access qui doit passer sous le lac Oahe et la rivière Missouri, les deux plus importantes réserves d'eau potable de la région. Le projet compte apporter 500 000 barils de pétrole par jour, du Dakota du Nord jusqu'en Illinois. Une mobilisation locale animée par le Conseil de bande² et l'association militante *No Dakota Access Pipeline*³ a commencé au printemps 2016. Les

1 Cette histoire est bien racontée par Dee Brown, *Enterre mon cœur à Wounded Knee*, Paris, Albin Michel, 2009.

2 Le site du Conseil de bande : <<http://standingrock.org>>.

3 Le site de l'association *No Dakota Access Pipeline* : <<http://www.nodapipeline.com>>.

Sioux ont parallèlement demandé une injonction demandant une évaluation environnementale avant que le projet géré par le Corps des ingénieurs de l'armée américaine puisse procéder. Durant l'été, plus de 7 000 Autochtones sioux et non sioux, des États-Unis et du Canada, sont venus se joindre au camp érigé devant le projet. En tentant de bloquer l'avancement des bulldozers, plusieurs dizaines de manifestantes et de manifestants pacifiques ont été gazés, brutalisés, attaqués par des chiens et arrêtés. En décembre, le camp a connu le ressort de milliers de vétérans autochtones de l'armée. L'opinion publique américaine a été saisie. Une pétition demandant l'arrêt de la construction a été signée par plus de neuf millions d'Américaines et Américains. La cause est devenue internationalement célèbre à la suite de l'intervention du chef Dave Archambault II devant le Conseil des droits de l'Homme des Nations unies à Genève. En décembre – victoire temporaire – les travaux ont été interrompus près du lac Oahe. En février cependant, après l'intronisation de Donald Trump, l'armée a attaqué et démantelé le camp. Depuis ce temps, les travaux ont repris et le pipeline est terminé, mais la résistance continue.



I - La leçon de Standing Rock

JULIAN BRAVE NOISECAT⁴

À la suite de la décision du président Donald Trump, le Corps des ingénieurs de l'armée américaine a repris ses travaux au nord de la réserve sioux de Standing Rock. C'est le retour des politiques racistes, patriarcales et capitalistes les plus crues, mais aussi un rebond du colonialisme. Dans l'imagination populaire américaine, la fin du colonialisme est survenue lorsque les treize colonies ont déclaré leur indépendance vis-à-vis de la Grande-Bretagne en 1776. Mais on oublie que pendant plus de 100 ans après cette indépendance, la guerre de conquête s'est aggravée contre les peuples autochtones.

Une histoire de pipelines

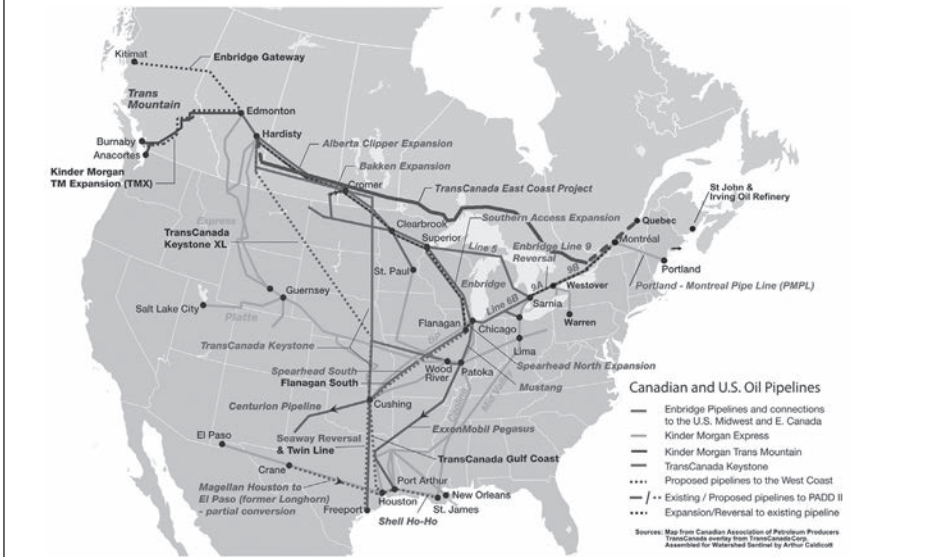
Depuis quelques années, les deux Dakotas (du Nord et du Sud) sont dans la course pour la production de gaz, ce qui a mené au gigantesque projet Dakota Access, dont la valeur totale est de près de quatre milliards de dollars (plus que la totalité du budget du Bureau des affaires indiennes du gouvernement fédéral). Sur la réserve de Standing Rock, les infrastructures (maisons, écoles, hôpitaux, routes) sont en décrépidude. Le projet du milliardaire Kelcy Warren n'apportera que quelques misérables emplois à Standing Rock.

Résistances

Quand on parle du colonialisme maintenant (ce qui est rare), c'est pour penser qu'il est irréversible. Les Blancs sont installés, ils forment la majorité, ils ne partiront jamais. Ils sont venus détruire nos communautés, nos territoires, nos familles, nos corps, nos langues, nos cultures, nos connaissances et notre amour, mais nous sommes encore là. Nous défendons quelque chose qui est indéniablement juste : l'eau qui soutient la vie et les terres qui ont donné naissance à des gens. L'obstination à ne point renoncer à lutter pour ce qui est juste, à ne pas abandonner, c'est notre tradition. Tant que nous serons là, le colonialisme va échouer. En réalité, le mouvement autochtone a presque vaincu le pipeline Dakota Access. Après des mois de pression, l'administration Obama a stoppé le projet, mais Trump a renversé cette victoire partielle.

⁴ Journaliste et chercheur, NoiseCat est membre de la nation Tsq'escen en Colombie-Britannique. Le texte a été abrégé et traduit à partir de deux textes de l'auteur publiés par le magazine *Jacobin*, « A history and future of resistance – indigenous struggle against dispossession and the Dakota Access », le 15 octobre 2016, et « Standing Rock and the struggle ahead », le 14 février 2017.

Les projets de pipelines en cours aux États-Unis et au Canada



Menaces contre les opposants au projet

Depuis l'intronisation de Trump, l'encerclement des opposants au projet s'est beaucoup durci. Soixante-seize personnes qui cherchaient à établir un autre campement près de celui qui avait été détruit ont été arrêtées. Trois des principaux organisateurs sont recherchés par le FBI pour « terrorisme ». Les conseillers de Trump sont en train de préparer un plan visant à privatiser les réserves indiennes qui représentent 2 % de la masse continentale des États-Unis, mais qui forment jusqu'à un cinquième des réserves de pétrole, de gaz naturel et de charbon du pays. Le plan renverserait plus d'un siècle de politique fédérale en transformant en propriété privée des terres souveraines autochtones, réglementées et détenues en fiducie par le gouvernement fédéral. Il accélérerait également beaucoup la mise en place de plates-formes et de pipelines.

Se battre sur deux fronts

La lutte de Standing Rock a donné un élan à plusieurs mouvements de résistance. C'est le cas de la communauté Unist'ot'en au nord de la Colombie-Britannique, qui refuse que son territoire soit transformé en un « corridor de l'énergie ». Au Minnesota, l'entreprise Enbridge a été forcée de suspendre un projet de pipeline. Dans chacun de ces cas, les nations autochtones sont le protagoniste principal de la lutte. Revenant sur Standing Rock, la clé de la victoire a été l'unité des diverses tribus et nations qui sont venues de partout sur le continent. Dans la prochaine période, il faudra s'opposer aux pipelines, et en même temps, faire face à une attaque frontale contre les droits et la souveraineté des Autochtones. Standing Rock a prouvé que le mouvement autochtone peut s'opposer à l'industrie extractive et gagner.

II - Les prochaines étapes

Entrevue avec Kandi Mossett⁵

SARAH JAFFE⁶

Traduit de l'anglais par Charles Tchounkeu

En mars dernier, à Washington, des Autochtones de plusieurs tribus et leurs partisans ont manifesté contre la construction du pipeline Dakota Access. Quel est le bilan de cette action ? Où s'en va le mouvement autochtone américain ? Voilà le thème de cette entrevue de Kandi Mossett réalisée par Sarah Jaffe.

S. J. – D'où est venue l'idée de la marche sur Washington en mars 2017 ? Comment cela s'est-il passé ?

K. M. – En février, les manifestantes et les manifestants qui avaient établi un campement à Standing Rock ont été brutalement expulsés. Il fallait dire quelque chose sur cela. Nous avons donc organisé un événement de quatre jours à Washington. Nous espérions 500 personnes pour la manifestation ; finalement, nous étions 5 000. Pendant toute la période, nous avons multiplié des visites de lobby, des conférences et des spectacles.

S. J. – Maintenant que le campement de Standing Rock a été démantelé, quelle est la prochaine étape ?

K. M. – Il faut rappeler que la résistance contre le pipeline Dakota Access a été une conséquence de celle que nous avons faite à l'encontre de Keystone XL. Ce n'est pas venu spontanément et aujourd'hui, ça continue. Des Sioux ont mis sur pied un autre camp (Dakota du Sud) près de la rivière Cheyenne. La lutte est engagée au Two Rivers Camp (Texas) pour lutter contre le pipeline Trans-Pecos qui appartient également à Energy Transfer Partners. Un appel est lancé pour participer au combat contre Sabal Pipeline (Floride). Pour les mois qui s'en viennent, il faut s'attendre à un campement près de Pont-Bayou en Louisiane où un pipeline est prévu jusqu'à Port Arthur (Texas).

5 Kandi Mossett est membre de la nation Mandan, Hidatsa et Arikara, et milite avec l'Indigenous Environmental Network (www.ienearth.org/).

6 Sarah Jaffe est auteure et journaliste indépendante qui écrit pour *Jacobin*, *The Nation*, *Dissent* et d'autres publications.

S. J. – Qu'est-ce qui peut faire penser que des victoires sont possibles ?

K. M. – Nous organisons des visites dans le Dakota du Nord. Les gens sont estomaqués de constater les dégâts toxiques qui viennent des schistes bitumineux de la formation de Bakken. De l'autre côté, la conjoncture économique nous est favorable, puisque les prix du gaz et du pétrole sont bas. Le niveau d'investissements va rester mitigé au moins jusqu'à la fin de 2017.

S. J. – Revenons un peu sur Standing Rock. Finalement, l'État a eu raison de la résistance...

K. M. – En effet, l'État a habilement manœuvré pour provoquer des divisions entre la tribu sioux de Standing Rock et les populations du campement. Ainsi, il a fait bloquer le pont sur la route 1806 qui mène au casino, d'où la perte de revenus. À Bismarck (capitale de l'État), les tensions se sont accrues entre autochtones et blancs. Le racisme a été exacerbé. Enfin, il faut souligner que la police a infiltré des agents provocateurs dans le campement. Les médias ont affirmé que les occupants ont pollué la rivière !

S. J. – Comment s'est faite l'évacuation du camp ?

K. M. – Nous avons levé le camp sous la contrainte, sous la menace d'armes. La police était équipée de fusils d'assaut, de mitrailleuses et de chars, tout cela devant des « protecteurs d'eau » non armés. Ils étaient convaincus qu'ils allaient trouver des armes, mais le shérif du comté de Morton, Kyle Kirchmeier, a plus tard déclaré que la police n'avait rien trouvé à part des boules de neige avec lesquelles on essayait de ridiculiser les forces dites de l'ordre !

S. J. – Comment les gens peuvent-ils s'informer des campements à venir ?

K. M. – Beaucoup d'informations se trouvent sur le site www.defunddapl.org/. Entre autres, on peut savoir qui appuie ces projets de pipelines, notamment les banques qui les financent. On peut aussi s'inspirer des actions en cours pour contrer l'extractivisme, par exemple par des jardins communautaires et des événements d'éducation locale sur la façon de vivre de manière durable. Si cela signifie ne pas avoir de fraises en décembre selon son lieu de résidence, alors qu'il en soit ainsi. La souveraineté alimentaire et les systèmes de transport sont interdépendants.

S. J. – À Standing Rock, il y avait beaucoup de jeunes. Comment expliquez-vous cela ?

K. M. – Au campement, on a donné la parole aux jeunes. Ils sont sortis de leur torpeur dans un climat hostile où le taux de suicide est très élevé. Des jeunes se sont inscrits dans l'Indigenous Environment Network pour courir de minimarathons. Par la suite, certains ont couru jusqu'à Washington pour la marche! En rencontrant d'autres jeunes et d'autres Autochtones, ils ont commencé à comprendre que leur misère ne venait pas de l'indifférence de leurs parents. Ils se sont adressés de manière correcte aux travailleurs de la construction qui étaient là pour construire les pipelines. Ils disaient : « Nous vous pardonnons, vous les travailleurs de la construction. Voici de l'eau. L'eau est la vie. Nous savons que vous ne voulez pas être ici. Nous savons que vous faites juste votre travail ».



**NO PIPELINES
ON INDIGENOUS LAND**

La lutte des femmes autochtones pour les droits reproductifs

JULIE VAUTOUR¹

Au Canada, les femmes autochtones vivent une réalité très différente de celles des autres femmes : elles connaissent un taux disproportionnellement élevé d'infections transmissibles sexuellement (ITS), de grossesses à risques, d'accouchements prématurés, de mortalité maternelle, de grossesses dites précoces et de violence sexuelle. Ce texte fait le constat des principaux enjeux entourant leur santé et leurs droits reproductifs, et explore diverses stratégies de résistance mises en place par des féministes autochtones.

Les défis

La population autochtone, qui est âgée de 27 ans en moyenne, croît six fois plus rapidement que le reste de la population canadienne. Ce taux soulève de nombreuses questions à propos de la santé reproductive. Ces naissances ont-elles été désirées et planifiées ? Les jeunes femmes et jeunes hommes autochtones, sont-ils suffisamment informés et outillés en matière de santé sexuelle, qui est une partie non négligeable du casse-tête de la justice reproductive autochtone. Les situations divergent selon les milieux.

Avant 2016, l'éducation dispensée sur les réserves était de compétence fédérale². Celle-ci s'adressait aux jeunes vivant sur les réserves en fonction des *Lignes directrices canadiennes pour l'éducation en matière de santé sexuelle*. En apparence, ce programme offrait de bonnes pistes en matière d'éducation sexuelle en prenant le soin d'inclure les notions de bispiritualité (*two spirited people*), les agressions sexuelles, la contraception, les infections transmissibles sexuellement (ITS) et bien plus. Cependant, de toute évidence, cela n'a pas fonctionné, puisque les communautés autochtones sont celles qui souffrent du plus haut taux d'agressions sexuelles, de grossesses dites précoces et d'ITS au Canada. Comment expliquer cela ?

Selon Jasmine Redfern, une éducatrice inuite pour *YouthCO AIDS Society*, le principal problème de ces programmes est qu'ils sont diffusés trop tardivement³. Car les jeunes autochtones ont des relations sexuelles beaucoup plus tôt que la population non autochtone. Par ailleurs, dans les communautés autochtones,

1 Étudiante à la maîtrise à l'Institut des études féministes et de genre de l'Université d'Ottawa.

2 Elle est maintenant sous la compétence des institutions des Premières Nations.

3 Jessica Yee (dir.), « Sex ed and youth. Colonization, sexuality and communities of colour », *Our schools, our selves*, The Canadian Centre for Policy Alternatives, vol. 18, n° 2 (#94), 2009.

la sexualité est un sujet tabou. Souvent, les jeunes ne se sentent pas à l'aise d'en discuter; elles et ils préfèrent garder le silence plutôt que de chercher à obtenir des conseils et des enseignements⁴. Il est probable que l'éducation offerte aux jeunes soit biaisée par le tabou de la sexualité qui touche aussi les éducateurs et les éducatrices.

Des services inadéquats

Si l'éducation sexuelle peut aider les jeunes autochtones, le problème dépasse la question de l'information. Il y a d'une part un manque flagrant d'accès à la contraception dans les régions éloignées où vit une grande proportion des peuples autochtones⁵. L'avortement reste aussi difficile d'accès pour les femmes qui vivent dans les réserves et les milieux éloignés. D'autre part, même si l'avortement est légal au Canada, l'accès varie d'une province et d'une région à l'autre. Les femmes autochtones, qui sont parmi les plus pauvres au Canada, se heurtent à des problèmes financiers, surtout lorsqu'il faut obtenir les soins nécessaires à l'extérieur de leur région.

Donner naissance devient un drame

Parallèlement, il est impossible pour la grande majorité des femmes vivant dans les réserves autochtones d'accoucher dans leur communauté. Pourtant, traditionnellement les femmes autochtones y accouchaient avec l'aide de sages-femmes. D'ailleurs, la coutume veut que la communauté fasse la promesse d'aider la nouvelle mère et le bébé dans ce processus. Cependant, dans les années 1970, les soins obstétriques ont été centralisés dans le but de diminuer la mortalité maternelle⁶. Ces changements ont eu un impact non négligeable sur la santé physique et sociale des femmes et de leurs enfants. En prévision de l'accouchement, les femmes autochtones vivant dans les réserves ou en milieu rural doivent se rendre dans le centre urbain le plus près dès qu'elles atteignent 36 semaines de grossesse. L'accouchement devient alors un évènement très stressant pour la mère et sa famille. Par ailleurs, lorsque l'accouchement est transféré hors de la communauté, cela entraîne d'autres problèmes. Ainsi, le coût économique et social est colossal pour les familles, puisqu'il faut offrir un soutien financier aux femmes pendant qu'elles vivent à l'extérieur de leur communauté et assurer la garde de leurs autres enfants⁷. En réalité, les accouchements à faible

4 Jo-Anni Jonas et Bernard Roy, « Les grossesses chez les adolescentes autochtones du Canada : un portrait critique de la littérature », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 17-27.

5 Linda Archibald, *Teenage Pregnancy in Inuit Communities : Issues and Perspectives*, Ottawa, Pauktuutit Inuit Women's Association, 2004.

6 Society of Obstetricians and Gynaecologists of Canada, « Returning birth to aboriginal, rural and remote communities », *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada*, vol. 32, n° 12, 2010, p. 1186-1188.

7 *Ibid.*

risque devraient pouvoir se faire dans les communautés, même si la plupart des femmes autochtones sont conscientes des risques associés au fait de donner naissance dans leur communauté. Néanmoins, pour plusieurs d'entre elles, l'avantage que représente le soutien de leur famille et de leur communauté pendant la grossesse et l'accouchement est très important.

Environnement et droits reproductifs

Il peut sembler difficile de faire le lien entre l'environnement et les droits reproductifs. Pourtant, l'exemple de *The Lost Boys of Aamjiwnaang*⁸ illustre cette relation. La réserve d'Aamjiwnaang se trouve près de Sarnia en Ontario et compte près de 650 habitants. Cette région est l'une des plus polluées au Canada en raison de la présence de nombreuses usines pétrochimiques, ce qui affecte directement la santé des habitants, puisqu'ils dépendent des ressources naturelles que sont la chasse et la pêche. Et cette pollution touche encore plus directement les femmes. Des polluants contaminent les femmes enceintes et interfèrent avec les hormones qui déterminent le sexe du bébé⁹. Du coup, depuis 15 ans, il y a eu une diminution du taux de naissance de garçons par rapport aux filles. Aujourd'hui, environ deux filles naissent pour chaque garçon dans la communauté; ce déséquilibre met en danger l'avenir de la petite communauté d'Aamjiwnaang. Voici qui montre bien de quelle façon la lutte pour la justice reproductive est un enjeu différent pour les féministes autochtones et les féministes non autochtones.

Stratégies de résistance

Le féminisme anticolonial (décolonial ou postcolonial) des femmes autochtones diverge du féminisme libéral (lisez : blanc), puisqu'il se concentre sur l'articulation du racisme et du patriarcat d'État plutôt que sur le sexisme comme principale source d'oppression¹⁰. De plus, contrairement au féminisme libéral, qui désire encourager les femmes à devenir fortes et indépendantes, le féminisme autochtone croit que les femmes devraient compter sur leur famille et leur communauté afin d'assurer leur survie¹¹.

Dans leur quête de justice reproductive, les femmes autochtones se regroupent afin de créer des mouvements, des organisations et des réseaux féministes et non féministes. Elles ne restent pas impuissantes devant les injustices qu'elles vivent en matière de santé sexuelle et reproductive. Par exemple, Erin Marie Konsmo,

8 <www.menshealth.com/health/industrial-pollution-health-hazards>.

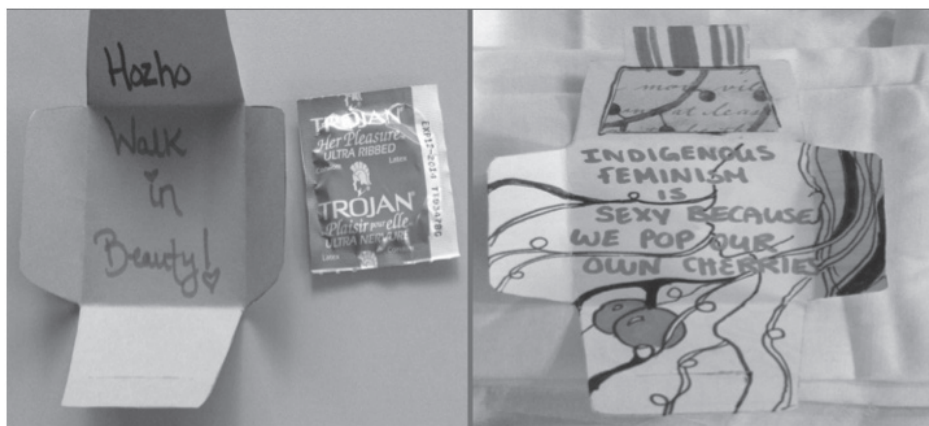
9 Sarah Marie Wiebe et Erin Marie Konsmo, « Indigenous body as contaminated site ? Examining struggles for reproductive justice in Aamjiwnaang », dans Stéphanie Paterson, Francesca Scala et Marlene K. Sokolon (dir.), *Fertile Ground. Exploring Reproduction in Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 325-358.

10 Julie Perreault, « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015, p. 33-52.

11 Wiebe et Konsmo. *op. cit.*

auteure, artiste et activiste autochtone très importante, est la fondatrice d'un réseau prodigieux nommé *The Native Youth Sexual Health Network* (NYSHN). Ce réseau à but non lucratif vise entre autres à promouvoir l'éducation sexuelle adaptée à la réalité culturelle, à renforcer le savoir traditionnel, à prévenir la violence, à faire la promotion de relations saines, à informer les jeunes de leurs choix en cas de grossesse, à lutter pour la justice et contre la violence environnementale, à sensibiliser, à prévenir les ITS et le VIH/SIDA et à encourager l'estime de soi en matière de sexualité. La mission du réseau est vaste, néanmoins elle reflète la diversité des besoins.

Parmi diverses stratégies d'action, NYSHN utilise l'art pour sensibiliser les jeunes autochtones et transmettre ses messages. Le réseau fait de l'art avec des condoms et fabrique des étuis à condoms avec des messages féministes autochtones afin de lutter contre la honte et le stigma reliés aux condoms et d'approfondir les conversations autour de l'éducation sexuelle et de la sensibilisation.



Source: site Web *The Youth Native Sexual Health Network*

Par ailleurs, le réseau accueille les initiatives personnelles des jeunes. À l'âge de 17 ans, Alexa Lesperance, une jeune Anishinaabe, a créé un carnaval pour promouvoir l'éducation sexuelle dans sa communauté. Son but était de rendre l'éducation sexuelle *sexy* afin d'attirer le plus de jeunes possible. Le *Sexy Health Carnival* s'est servi de jeux (et de prix) afin de rendre l'apprentissage amusant¹². L'initiative a été une réussite, car le carnaval s'est rendu dans plus de 30 communautés autochtones à ce jour et a attiré entre 80 et 1200 personnes à chacune de ses visites.

12 Angela Sterritt, « How this indigenous youth is making sex education sexy », *The Globe And Mail*, 10 mars 2016.

Les doulas

Puisque les accouchements sont souvent impossibles dans les réserves et dans les régions éloignées et que les femmes autochtones doivent se déplacer seules dans les grandes villes pour accoucher, les groupes de doulas¹³ autochtones ont pris le relai. Ils permettent d'offrir à ces mères confinées loin de leur communauté avant, pendant et après l'accouchement, non seulement un support moral et spirituel, mais aussi des cérémonies traditionnelles qui sont très importantes pour la culture autochtone. Les doulas autochtones se différencient des doulas régulières. Elles reçoivent une formation sur les cérémonies traditionnelles en lien avec la maternité et la naissance, et apprennent à mieux accompagner les mères victimes de violence sexuelle¹⁴. Évidemment, l'initiative des doulas autochtones en milieu urbain n'est pas une solution pour retourner les accouchements à faibles risques dans les communautés, mais elle comble les lacunes en attendant que leurs revendications soient entendues¹⁵.

Idle No More

Idle No More (INM), créé par des femmes autochtones et constitué majoritairement de femmes, montre à quel point les femmes des Premières Nations ne restent pas impuissantes. Selon Widia Larivière, porte-parole d'INM au Québec, « ce sont des femmes qui réaffirment et qui veulent reprendre leur place dans le débat, dans les espaces décisifs, dans les communautés en tant que guerrières protectrices du territoire. Elles veulent reprendre le pouvoir qu'elles ont perdu après que le patriarcat ait été imposé dans les sociétés autochtones et s'y soit implanté¹⁶ ». Des mouvements comme INM jouent un rôle crucial pour la justice reproductive même si cet enjeu n'est pas au cœur des revendications du mouvement. Comme on le sait, pour les femmes autochtones, la violence sur les terres est une violence commise sur le corps des femmes autochtones.

13 Une *doula*, ou accompagnante, offre un soutien non médical aux parents pendant la grossesse, l'accouchement et le post-partum, <www.centrepleinelune.com/index.php/blog/item/qu-est-ce-qu-une-doula>. (NdR)

14 Tamara Fritzsche, *The Impact of Sexual Abuse on Pregnancy. Sexual Abuse Curriculum for Aboriginal Doula Training*, 2012, <<http://www.fnha.ca/Documents/Sexual-Abuse-Curriculum-For-Aboriginal-Doula-Training.pdf>>.

15 Samantha Samson, *Indigenous Doulas to give spiritual, traditional support throughout province*, CBC News Manitoba, 14 mars 2016, <www.cbc.ca/news/canada/manitoba/indigenous-doulas-to-give-spiritual-traditional-support-throughout-province-1.3487966>.

16 Karine Gentelet, « *Idle No More* : identité autochtone actuelle, solidarité et justice sociale. Entrevue avec Melissa Mollen Dupuis et Widia Larivière », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 27, n° 1, 2014, p. 7-21.

Autochtones et environnementalistes : unis contre les sables bitumineux

MARIE-JOSÉE BÉLIVEAU¹

*À la mémoire de Jacob Wawatie et de Jean Léger,
disparus tous deux en octobre 2016.
Chacun à leur façon, ils étaient des médiateurs
qui ont ouvert des chemins entre les cultures,
pour une plus grande justice écologique.*

L'heure des brasiers

L'automne 2016 marque l'éveil à la situation du peuple Sioux du Dakota du Nord à Standing Rock. Les tribus Lakota et Dakota de cette nation s'organisent contre le projet Dakota Access Pipeline (DALP) de l'entreprise du même nom. Depuis plusieurs mois déjà, ils dénoncent ce pipeline qui traverserait le lac Oahe, menaçant leurs sources d'eau potable, ainsi que nombre de leurs lieux sacrés. Ce pipeline de 1825 km prévoit transporter plus d'un demi-million de barils de pétrole brut vers l'Illinois en traversant quatre États. Malgré une loi fédérale, il n'y a jamais eu de consultation significative des Premières Nations. Après quelques semaines, le campement érigé sur les rives du lac Oahe abrite plusieurs centaines de personnes venues de différentes communautés autochtones d'Amérique du Nord, mais aussi de nombreux militants et militantes environnementaux.

Cette grande mobilisation, encore toute neuve, a marqué les esprits à la fois par le courage des « Protecteurs de l'eau » lors des affrontements aux forces de l'ordre, mais aussi par sa durée et son importance. Ce qui n'était pas la première et certainement pas la dernière action où convergent les peuples autochtones et les militants environnementaux, est devenu un emblème, un des maillons d'une grande mobilisation qu'on observe en Amérique du Nord (et même ailleurs dans le monde), là où des peuples autochtones ont entrepris de lutter face à des projets de développement dévastateurs qui affectent leurs territoires, leurs modes de vie ainsi que leur santé et leur sécurité, et là où des alliances se tissent chaque jour avec le milieu environnemental.

Dans ce texte, nous tentons de cerner des éléments ayant préfiguré cette alliance, puis, en nous basant sur l'exemple de la lutte contre l'expansion et l'exploitation des sables bitumineux au Canada, nous dégageons les rapprochements produits ces dernières années entre luttes autochtones et luttes environnementales dans le discours, les stratégies et les moyens de mobilisation.

1 Ethnogéographe et militante environnementale.

Du global au local

Avant 1970, les mouvements pour la protection de la nature et ceux de revendication des droits des peuples autochtones dans les Amériques se sont construits de manière totalement séparée. Or, à partir des années 1980 et jusqu'à aujourd'hui, on constate que des alliances stratégiques entre environnementalistes et Autochtones se sont formées contre des grands projets pétroliers, miniers, forestiers ou de barrages hydroélectriques, souvent conçus en plein cœur des territoires autochtones ou dans leurs environs immédiats.

Autochtones ou non, ceux qui luttent contre ces projets, sur les bases de la protection de la nature, de la défense des droits de la personne ou encore de la défense des droits autochtones, se découvrent alors des intérêts communs et s'organisent en réseaux, souvent transnationaux, de militants et de militantes. Au Québec, c'est par exemple le cas du Comité pour les droits humains en Amérique latine (CDHAL)² qui a développé des liens avec des communautés et favorisé les échanges tant au sud qu'au nord, pour la défense des droits de la personne et de l'environnement face à des projets extractivistes souvent promus par des entreprises canadiennes. Depuis le début des années 2000, le CDHAL a organisé, en partenariat avec d'autres organisations de la société civile, de grandes caravanes de droits de la personne ainsi qu'un *Tribunal permanent des peuples sur l'industrie minière canadienne*, où sont présents des représentants et des représentantes autochtones d'Amérique centrale, du Sud et du Nord et des environnementalistes.

Tandis que les acteurs de la société civile tissent des liens de solidarité au plan local et transnational, les grandes rencontres internationales sur les thèmes de la protection de l'environnement et de la biodiversité (notamment les Sommets de Rio en 1992 et 2012) sont l'occasion pour des représentants des Premières Nations de participer à des mobilisations qui frappent l'imaginaire et de faire entendre leurs voix sur les enjeux de protection de leurs territoires et de l'environnement. Malgré que ces rencontres soient loin de répondre aux attentes en matière de protection de l'environnement, ce sont des moments favorisant les alliances entre nations autochtones et entre celles-ci et les mouvements environnementaux.

C'est aussi lors de ces rencontres que le rôle central des peuples autochtones est reconnu pour la protection de l'environnement de la planète. En effet, la présence autochtone dans les instances internationales dépasse la simple dénonciation des violences locales pour revêtir un caractère beaucoup plus large. Ils montrent que loin de s'intéresser seulement à leur situation locale, ils réfléchissent d'une façon holistique sur les enjeux contemporains. Ils ont démontré qu'un projet minier sur le territoire d'une communauté peut être néfaste non seulement pour les habitants riverains, mais également pour toute la planète. Ils deviennent alors des alliés incontournables pour le mouvement environnemental. Toutefois, bien

2 <www.cdhal.org>.

que les droits des peuples autochtones et leur rôle vital dans la conservation de notre planète soient soulignés par différentes déclarations et instances³, sur le terrain et dans les faits, leurs droits continuent d'être bafoués. Plusieurs nations autochtones se tournent vers des stratégies juridiques, s'appuyant notamment sur les traités et le droit constitutionnel des États, afin de tenter de protéger leurs droits territoriaux et de revendiquer leurs droits à être consultés préalablement aux projets affectant leurs territoires et leurs modes de vie.

Tous ces éléments favorisent une réappropriation à la fois territoriale et identitaire des nations autochtones et contribuent à la naissance et à l'intensification d'un maillage entre les réseaux des mouvements autochtones et des mouvements environnementaux. Ces liens sont aussi favorisés par l'appropriation des réseaux sociaux par les uns et les autres, permettant d'échanger sur les aspects stratégiques et organisationnels. Ce qui n'exclut évidemment pas l'importance de rendez-vous telles les mobilisations locales face à des projets destructeurs, ou encore des rendez-vous internationaux de la société civile, tels les forums sociaux mondiaux (FSM).

Le mouvement contre l'expansion de l'exploitation des sables bitumineux

Dans le contexte canadien, ce mouvement s'est tout particulièrement matérialisé ces dernières années dans la lutte au mégaprojet d'exploitation des sables bitumineux, dont la mobilisation s'est accentuée pour devenir l'enjeu de l'heure des mouvements autochtones et environnementaux à travers tout le pays. En effet, ce mégaprojet d'exploitation des sables bitumineux de la Vallée d'Athabasca en Alberta (incluant les projets de transport et de raffinage du pétrole lourd qui en sont issus) constitue actuellement le projet le plus dévastateur au Canada, à la fois au niveau environnemental, mais aussi social. Dans plusieurs régions à travers le territoire de la Grande Tortue (Amérique du Nord), des groupes se sont organisés et continuent de le faire, contre ce mégaprojet. Cela s'est observé concrètement avec des mobilisations à la fois des Premières Nations chippeywans et Beaver Lake Cree affectées par le *ground zero* en Alberta (Fort Mc Murray) qui ont tissé des liens avec des mouvements tels que Greenpeace. Cela s'est manifesté aussi pratiquement tout le long des projets d'oléoducs – Ligne 9 d'Enbridge, Énergie Est, TransMountain, Northern Gateway – avec des mobilisations réunissant autochtones et allochtones.

3 Le principe 22 de la Déclaration de Rio de 1992 affirme : « Les populations et communautés autochtones et les autres collectivités locales ont un rôle vital à jouer dans la gestion de l'environnement et le développement du fait de leurs connaissances du milieu et de leurs pratiques traditionnelles. Les États devraient reconnaître leur identité, leur culture et leurs intérêts, leur accorder tout l'appui nécessaire et leur permettre de participer efficacement à la réalisation d'un développement durable », <www.un.org/french/events/rio92/aconf15126vol1f.htm>.

Les sables bitumineux sont extraits du sous-sol de la région d'Athabasca située au nord de l'Alberta. Mais, bien que ce projet soit le plus grand projet industriel de la planète, peu de Canadiennes et de Canadiens ont conscience du rythme rapide de la croissance de cette industrie et de ses répercussions sur l'environnement, l'économie et la société. En 2012, l'exploitation des sables bitumineux de l'Alberta produisait environ 1,9 million de barils de pétrole par jour. Avec les plans d'expansion de l'industrie et du gouvernement canadien, ce chiffre pourrait atteindre 5 millions de barils par jour d'ici la fin de 2030.

Or, la région d'exploitation – surnommée le *ground zero* des sables bitumineux – est avant tout le territoire traditionnel des peuples cri et déné chipewyan. Ceux-ci vivent de graves atteintes à leurs territoires, à leurs modes de vie traditionnels, à leurs activités économiques ainsi qu'à leur santé. À elle seule, la nation crie de Beaver Lake a documenté 20 000 violations des droits issus de traités liées à l'expansion des sables bitumineux. Globalement, ce sont 80 % des territoires traditionnels de la nation Athabasca Chipewyan et des Premières Nations cries qui sont inaccessibles pour de vastes périodes de l'année en raison du développement des sables bitumineux. Pire encore, une recherche est venue confirmer en 2014 les liens entre la pollution occasionnée par les activités liées aux sables bitumineux et la hausse fulgurante des taux de cancer à Fort Chipewyan. L'Étude de l'Université du Manitoba⁴ a révélé que les poissons et les animaux consommés dans le cadre d'un régime traditionnel contiennent des concentrations exceptionnellement élevées de contaminants émis lors de l'extraction du bitume. Les échantillons prélevés confirment des concentrations élevées d'hydrocarbures aromatiques polycycliques cancérogènes et des niveaux d'arsenic, de mercure, de cadmium et de sélénium suffisamment élevés pour être dangereux pour les jeunes enfants.

***Healing Walk* : la spiritualité comme outil de lutte**

C'est dans ce contexte de désolation, mais aussi de volonté d'unir et de fortifier le mouvement qu'est née la *Healing Walk* (marche de guérison) des sables bitumineux, débutée en 2010 à l'instigation de trois femmes : Jesse Cardinal, de *Keepers of the l'Athabasca*, Eriel Tchekwie Deranger, d'origine dénée, et Melina Laboucan-Massimo, une activiste environnementale crie Lubicon. L'évènement a réuni au cours des quatre années suivantes des centaines de personnes marchant côte à côte lors d'un rassemblement spirituel visant à protéger la culture, l'environnement et le climat contre l'expansion des sables bitumineux. Cette initiative visait à l'origine à unir les peuples du bassin versant de l'Athabasca dans la protection de l'eau et des bassins hydrographiques, et par extension, de la santé et du bien-être écologique, social et culturel. « Les

4 « Fort Chipewyan cancer study suggesting oilsands link to be released today », CBC News, 7 juillet 2014, <www.cbc.ca/news/canada/north/fort-chipewyan-cancer-study-suggesting-oilsands-link-to-be-released-today-1.2698430>.

protestations et les manifestations sont nécessaires, mais nous estimions que les gens avaient besoin de quelque chose de plus spirituel, quelque chose permettant de renforcer une connexion avec la terre » commente Jesse Cardinal des Keepers of the Athabasca. La dernière marche s'est déroulée en 2014 à travers l'impressionnante infrastructure de l'industrie des sables bitumineux et ses lacs de résidus d'eaux usées. Selon les organisatrices, il était temps de diriger l'attention vers d'autres communautés touchées par les sables bitumineux, car « afin d'arrêter la destruction, la guérison doit commencer partout ».

La *Healing Walk* a certainement aidé à la prise de conscience de la dévastation due à l'industrie des sables bitumineux, mais aussi à son aspect tentaculaire, car chaque projet de raffinage ou chaque projet de transport du pétrole par train, oléoduc ou bateau contribue à favoriser l'expansion du *ground zero*. Cette prise de conscience a certainement aidé à ce que partout sur le territoire de la Grande Tortue, des groupes environnementaux et autochtones accentuent leurs mobilisations et donc leurs alliances, à l'encontre de ce mégaprojet. Cet évènement est aussi représentatif de l'apport spirituel que les mouvements autochtones insufflent dans les mobilisations pour l'environnement.

Racisme environnemental et colonialisme

La lutte des peuples autochtones pour la protection de leurs territoires et des richesses naturelles ne date pas d'hier. À de nombreux endroits sur la planète, les peuples autochtones voient leur environnement et leur mode de vie affectés par les politiques coloniales et les projets de développement, quand ils ne voient pas tout simplement leurs territoires être militarisés. On assiste donc à la fois à une problématique de racisme environnemental et d'exacerbation du colonialisme.

Le mouvement environnemental doit considérer cette dimension de racisme environnemental dans sa relation avec les peuples autochtones et cesser de croire que c'est aux Premières Nations de les rejoindre dans la lutte. Si une alliance doit se produire, c'est plutôt aux groupes écologistes de rejoindre les peuples autochtones. Ceux-ci n'ont effectivement pas attendu les autres acteurs sociaux pour développer des stratégies de lutte, que ce soit face à des projets miniers, pétroliers, gaziers ou des barrages hydroélectriques. Les alliances les plus porteuses sont certainement celles qui se font dans le respect de l'autodétermination des peuples autochtones et le cadre anticolonialiste est une des voies à privilégier en ce sens.

Ces dernières années, plusieurs acteurs du mouvement militant environnemental et de droits de la personne ont entrepris de tisser des alliances sur ces prémisses. Au Québec, des initiatives comme l'Alliance Mamo (*ensemble* en langue atikamekw), née en 2014, visent à tisser un réseau entre allochtones et autochtones pour collaborer dans les mobilisations et les luttes à venir. Ce collectif qui regroupe plus d'une centaine d'écologistes et de membres des Premières Nations base son action sur une vision anticolonialiste.

Aussi, le mouvement environnemental doit comprendre que les alliances ne doivent pas correspondre à des tentatives d'ingérence dans les problématiques des peuples autochtones. Ceux-ci se trouvent en effet à un important croisement de leur route où, après des années de colonialisme sauvage, ils reprennent possession de leur identité et de leur pouvoir. En outre, ils ont leurs dynamiques propres, leurs agendas, leurs stratégies, mais aussi leurs conflits internes qui peuvent facilement déstabiliser les alliances avec des groupes extérieurs.

Le mouvement écologiste s'adapte

De leur côté, des mouvements écologistes ont intégré des adaptations à leurs discours et façons de faire afin de faciliter le tissage des liens avec les Premières nations. En effet, depuis quelques années, la majorité des rendez-vous des groupes écologistes débute par un discours témoignant de la reconnaissance du territoire autochtone. Que ce soit une manifestation, une réunion et même une conférence de presse, celle-ci débute généralement par un remerciement au peuple qui accueille l'événement sur son territoire ancestral. De plus, des représentantes et des représentants autochtones sont généralement invités à prendre la parole lors de ces événements, souvent afin d'assurer « l'ouverture » de l'événement, parfois avec un aspect cérémoniel et le brulage de la sauge. Même si ces adaptations semblent parfois bizarres pour certains acteurs de notre société⁵, elles se répandent de plus en plus. En outre, elles témoignent aussi de la reconnaissance que développent les mouvements environnementaux envers les droits territoriaux autochtones.

L'apport des mouvements autochtones

Quant à eux, les peuples autochtones insufflent leurs visions dans le mouvement environnemental en apportant des éléments de leurs cosmologies qui rejoignent les préoccupations environnementales des militants allochtones. Trois éléments sont à noter ici : leurs liens avec le territoire, leur vision holistique et leurs préoccupations des générations à venir. Chacun de ces éléments de la cosmologie autochtone favorise des jonctions permettant les alliances entre autochtones et environnementalistes.

Liens avec le territoire

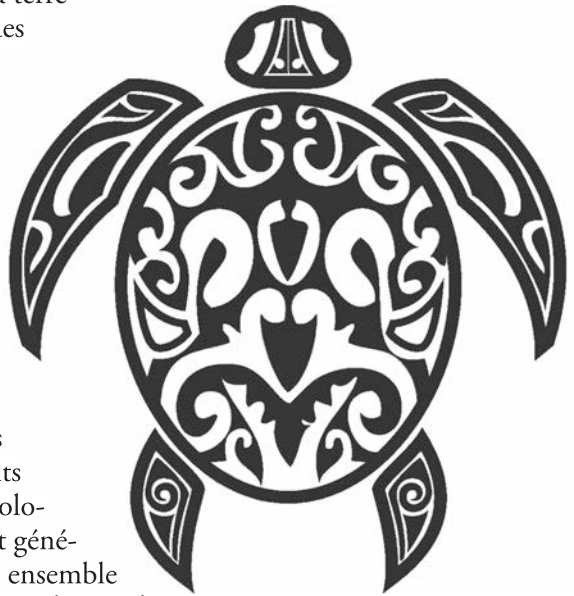
La première jonction favorisant les alliances entre environnementalistes et autochtones repose sur la vision que ces derniers ont du territoire. Bien qu'il existe des différences entre les nations autochtones ainsi qu'à l'intérieur de

5 L'historien et sociologue des sciences Yves Gingras s'indignait en ondes le 23 avril 2017 que la Marche pour la science du Jour de la Terre à Montréal ait été ouverte par une cérémonie traditionnelle autochtone, avec des danses et des chants mohawks traditionnels. « Si on veut sauver la terre demain, ce n'est pas par des danses ou des prières, ça va être par plus de recherche ». *Les années lumière*, Radio-Canada, 23 avril 2017.

celles-ci concernant leur lien et leur représentation de la nature, la majorité des peuples autochtones se considèrent protecteurs de leur territoire. Dans leur conception, la terre – nommée *Pachamama* dans les Andes, *Madre Tierra* en Amérique centrale et la Grande Tortue (*Turtle Island*) en Amérique du Nord – ne leur appartient pas et ne peut appartenir aux humains qui l'habitent. Plusieurs peuples autochtones d'Amérique latine considèrent inconcevable de vendre la terre, car elle est comme une mère et ne peut être vendue. Ce lien avec le territoire, avec la Terre Mère, rejoint les préoccupations des environnementalistes et favorise les alliances. Cela n'exclut pas toutefois les considérations territoriales et les revendications des nations autochtones sur ces territoires, mais ils se voient plutôt comme des « protecteurs » de la terre qu'ils habitent et non comme des propriétaires.

Vision holistique

Un autre aspect de la vision autochtone qui rejoint les préoccupations environnementales est leur vision holistique des relations selon laquelle tout est interrelié, les humains, la faune, la flore, la planète. On doit aborder les choses avec une vision plus large incluant tous les éléments de la nature. En effet, les cosmologies autochtones se représentent généralement l'univers comme un ensemble d'éléments interreliés et interdépendants – le



cercle de la création. L'humain étant un des éléments de cette structure, il n'est toutefois pas l'élément central. Cette vision plus globale et spirituelle des choses se reflète notamment dans un événement comme la *Healing Walk*, alors que la marche qui chemine au milieu du *ground zero* vise à prendre conscience de la catastrophe tout en constituant un événement de recueillement et de prière pour la Terre Mère.

Assurer le bien-être des sept prochaines générations

Enfin, les peuples autochtones se représentent souvent leurs actes selon un continuum temporel qui amènent une responsabilité collective à l'égard du bien-être des générations futures. Cette vision est en équation avec les préoccupations environnementales qui vont souvent faire référence à l'importance de prévoir un développement qui ne défavorisera pas les générations futures.

La « nouvelle menace »

L'alliance entre ces mouvements est justement ce que craignent le gouvernement et les entreprises pétrolières et gazières qui ont uni leurs forces dans la surveillance, les tentatives de décrédibilisation ainsi que de répression de ces deux mouvements. C'est ce que mentionnait un rapport produit en 2009 par Tom Flanagan, ancien conseiller de Stephen Harper, pour le compte de l'Institut canadien de la défense et des affaires étrangères. Dans un premier temps, ce gourou du néoconservatisme canadien voyait les alliances entre Autochtones et écologistes problématique, peu réaliste :

Les alliances entre les écologistes et les peuples autochtones sont une possibilité théorique. Et ils ont parfois émergé au Canada à court terme, comme c'est le cas de l'opposition face à l'exploitation forestière sur l'île Meares, en Colombie-Britannique, en 1984. Mais il y a des difficultés à maintenir à long terme ces alliances. Les écologistes sont pour la plupart des urbains, avec une vision idéale de la nature, alors que les Autochtones vivent à proximité de la nature dans des régions rurales éloignées où ils pratiquent la chasse, la pêche et le piégeage. Ils sont parfois opposés au développement en tant que tel, mais leur faible revenu les pousse à s'intéresser à obtenir une part dans les fruits du développement à travers les redevances, les emplois et les contrats de service. Cette divergence fondamentale d'intérêt fait que toute alliance à long terme entre les écologistes et les peuples autochtones est difficile à soutenir⁶.

Mais dans un deuxième temps, Flanagan soulevait le danger que représente une possible convergence :

Si au moins deux des cinq catégories de menaces potentielles – saboteurs, écoterroristes, environnementalistes traditionnels, nations autochtones ou métisses – s'unissent en un seul mouvement, elles pourraient représenter un sérieux obstacle, étant donné que les routes, pipelines et installations physiques sont répartis sur un vaste territoire peu habité [...] où la présence de la police est ténue. Toutefois, une telle convergence serait surprenante étant donné les profondes divergences d'intérêts et de mode de vie qui séparent les opposants potentiels au développement.

6 Tom Flanagan, *Resource Industry and Security Issues in Northern Alberta*, Calgary, Canadian Defense & Foreign Affairs Institute (CDFAI), juin 2009, <www.cdfai.org.previewmysite.com/PDF/Resource%20Industries%20and%20Security%20Issues%20in%20Northern%20Alberta.pdf>.

Une opportunité de convergence

Avec le recul, on peut considérer que la lutte à l'exploitation et aux projets de transport des sables bitumineux représente une opportunité précieuse de convergence pour les mouvements. En effet, cette lutte n'aurait certainement pas l'ampleur qu'on lui connaît si les Autochtones n'y avaient participé avec toute la force de mobilisation et d'action qu'on observe, comme on l'a vue avec la naissance du mouvement *Idle No More*, mais aussi avec des mobilisations telles que le Unist'ot'en Camp au nord de la Colombie-Britannique. Certes, les Premières Nations et les écologistes qui ont entrepris de marcher ensemble font face à plusieurs défis. Lorsque le feu s'est éteint à Standing Rock, plusieurs militants et militantes, autochtones et allochtones, ont quitté les lieux en apportant avec eux les braises qui couvaient dans le campement. On peut penser que les braises de la lutte contre les sables bitumineux au Canada ont alimenté le feu à Standing Rock. On peut aussi penser que des braises du feu de Standing Rock alimenteront les luttes futures aussi au Canada. Quoi qu'il en soit, le souffle qui donnera leur essor aux flammes proviendra de la force des alliances entre la lutte des Premières Nations et celle du mouvement environnemental.

Les Innus contre Iron Ore

AMÉLIE-ANNE MAILHOT¹

En mars 2013, les Innus de Uashat mak Mani-Utenam et de Matimekush-Lac John intentent une poursuite réclamant une injonction permanente contre la compagnie minière Iron Ore Company of Canada (IOC)² ainsi que 900 millions de dollars en dommages-intérêts. En demandant à la Cour la reconnaissance de torts subis et des dommages-intérêts par suite de l'exploitation par une compagnie privée d'un territoire dont la possession du titre ancestral n'a pas encore été établie, les Innus demandent davantage que des compensations, ils revendiquent la reconnaissance de leur titre sur la partie du Nitassinan touchée par les activités d'IOC. Ainsi, en évaluant si les Innus ont subi les dommages qu'ils invoquent, la Cour tranchera sur les droits ancestraux innus et sur la possession alléguée du titre ancestral³. Dans un avis signifié au Procureur général du Canada, du Québec et de Terre-Neuve-Labrador, les Innus expriment qu'ils entendent, par leur recours, demander « l'autorité entière et [...] la juridiction sur le Nitassinan central »⁴.

Les Innus sont en négociation depuis 40 ans avec les deux paliers de gouvernement (provincial et fédéral) afin de conclure une entente qui reconnaisse leurs droits ancestraux. Entre-temps, le développement extractif du Nitassinan se poursuit. C'est pourquoi les Innus ont multiplié les actions pour faire connaître leurs revendications : blocus routiers pour empêcher les camions d'apporter du matériel au complexe La Romaine, marche à travers le Québec, visite à l'ONU pour faire connaître leur situation, poursuites contre Kruger et Hydro-Québec, etc. Déjà au XIX^e siècle, ces Autochtones envoyaient lettres et pétitions aux différents gouvernements pour les informer des impacts néfastes des activités commerciales sur leur territoire et de l'incompatibilité de ces activités avec la poursuite de leur mode de vie. Depuis, un patient travail de recherche et d'archivage a eu cours dans les communautés. La tradition orale innue – largement archivée et consignée – est riche de témoignages rendant compte de manière explicite de l'occupation traditionnelle du Nitassinan par les Innus.

Des jugements récents laissent espérer que l'aventure juridique des Innus pourrait aboutir. En 2014, les Tsilhqot'in ont vu leur titre sur le territoire

1 Doctorante en études politiques à l'Université d'Ottawa

2 IOC appartient maintenant à Rio Tinto.

3 *Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-Utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada)* [2014] QCCS 4403, par. 2.

4 *Ibid.*, par. 9 (4).

reconnu par la Cour suprême⁵. En 2015, la nation Nechako a été autorisée en Cour d'appel de Colombie-Britannique⁶ à poursuivre Rio Tinto Alcan pour revendiquer le titre sur le territoire exploité. Pour les Innus, comme pour les autres peuples autochtones qui revendiquent leurs titres, c'est une étape importante qui se joue avec cette poursuite majeure, dans un contexte d'évolution du droit des Autochtones et de précédents de reconnaissance du titre par les tribunaux canadiens.

Une campagne de visibilité et de sensibilisation entourant la poursuite, intitulée « IOC/Rio Tinto : il est temps de payer le loyer », a été mise sur pied par les Innus. Ceux qui souhaitent suivre les événements et obtenir plus d'information peuvent le faire en consultant la page www.paytherent.info/fr.



5 *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* [2014] CSC 44.

6 *Saik'uz First Nation and Stelat' First Nation v. Rio Tinto Alcan inc.* [2015] BCCA 154.

Les minières canadiennes contre les peuples autochtones au Mexique

PIERRE BEAUCAGE¹

Depuis plusieurs années, les ressources minières que recèlent les territoires autochtones de plusieurs pays d'Amérique latine suscitent la convoitise de puissants intérêts. Les peuples amérindiens ont dû adapter leurs stratégies de défense à ce nouveau contexte. Au Mexique, la Sierra Nororiental de Puebla, une zone montagneuse située à environ trois cents kilomètres au nord-est de la capitale, ne fait pas exception. Cette région est habitée par environ 600 000 Autochtones, majoritairement des Nahuas et des Totonagues. En 1992, pour plaire à ses partenaires de l'ALÉNA, le gouvernement mexicain a adopté une nouvelle législation minière.

La ruée vers l'or

Comme la loi canadienne, la loi mexicaine donne priorité à l'exploitation des minéraux et des hydrocarbures sur tout autre usage du sol, ce qui a facilité la pénétration des entreprises minières étrangères². Après l'an 2000, la hausse rapide du prix des matières premières a provoqué une véritable ruée vers les zones susceptibles de renfermer des gisements aurifères, notamment la haute montagne de Puebla. Des transnationales canadiennes, telles Almaden Minerals et Gold Corp., de même que des entreprises mexicaines (Minera Plata Real et Frisco) ont obtenu d'énormes concessions. Dès 2005, celles-ci totalisaient 56 000 hectares, dont 60 % pour l'entreprise canadienne Almaden.

La nouvelle technologie employée ne procède plus en creusant des galeries pour atteindre les veines de minerai les plus riches. Après une période d'exploration, où on détermine par des forages les gisements à plus haute teneur, l'exploitation dite « à ciel ouvert » procède à l'enlèvement de la végétation et de tout le sol de surface. Après quoi, des milliers de tonnes de rochers sont dynamités, transportés, broyés dans des concasseurs géants ; le minerai broyé est

1 Professeur émérite, département d'anthropologie, Université de Montréal.

2 Entre 2000 et 2006, le gouvernement de Vicente Fox a octroyé 17 629 concessions minières, couvrant une surface de 30 millions d'hectares, tandis que son successeur a été un peu plus réservé, avec 8 414 claims, pour un total de 22 millions d'hectares. En août 2012, par exemple, 833 nouveaux projets miniers étaient enregistrés par 301 entreprises, dont à peine 12 étaient mexicaines, contre 202 canadiennes. En tout, c'est le quart de la surface nationale qui a été ainsi aliéné. Pierre Beaucage, « D'autres Plans Sud. Les compagnies minières canadiennes au Mexique et la résistance populaire », *Possibles*, vol. 39, n° 1, 2015, <<http://redtrac.org/possibles/2015/05/30/dautres-plans-sud-les-compagnies-minieres-canadiennes-au-mexique-et-la-resistance-populaire>>.

ensuite centrifugé en utilisant des torrents d'eau. Les granules d'or, plus lourdes et purifiées au cyanure de sodium, se déposent au fond des cuves. Au prix courant actuel de 1000 dollars l'once, quatre onces d'or par tonne de roc sont suffisantes pour rentabiliser l'exploitation. À côté du site s'accumulent les montagnes de scories et, dans un énorme bassin de rétention, les eaux contaminées au cyanure.

Résistances

Quand les communautés autochtones ont vu arriver les équipes de forage et ont été informées des conséquences des mines à ciel ouvert sur leur milieu de vie, la résistance s'est organisée, d'abord sur le plan local. Il faut savoir qu'au Mexique, avant qu'un grand projet ne soit mis en œuvre dans une municipalité, le maire doit signer un document autorisant le changement d'usage du sol. À Tetela de Ocampo, l'entreprise minière Frisco, qui appartient à Carlos Slim, l'un des hommes les plus riches du monde, prétendait exploiter une mine d'or sur le site La Espejera. Les autorités municipales, reflétant le vœu de la majorité des habitants (petits agriculteurs et éleveurs), ont déclaré le site « zone protégée » de toute exploitation minière ; Frisco a préféré se retirer. Dans la municipalité de Zautla, plus de cinq mille paysans et paysannes marchèrent sur le site La Lupe, propriété de la transnationale chinoise JDC Minerales et expulsèrent – pacifiquement – les travailleurs et les cadres. Dans ce cas, c'est un réseau d'associations locales (coopératives d'artisans, groupes d'épargnants, centre d'éducation populaire) qui fut le moteur du mouvement, entériné après coup par le conseil municipal.

Dans la municipalité d'Ixtacamaxtitlán, Almaden Minerals, propriété du Canadien Morgan Poliquin, ayant découvert un gisement prometteur près du village de Santa Maria, a une concession couvrant des milliers d'hectares. Sa stratégie a consisté à amadouer les autorités municipales en finançant des réparations et des agrandissements à des bâtiments publics. À Santa Maria, l'entreprise a embauché quelques dizaines de jeunes gens en leur proposant des salaires beaucoup plus élevés que les normes locales, et elle a dédommagé les propriétaires des lopins où elle faisait effectuer des forages. La population s'est retrouvée divisée : d'un côté, ceux qui bénéficient directement des activités d'Almaden, de l'autre, les familles paysannes qui les voient puiser largement dans les ressources d'eau de ces terres semi-désertiques. Certaines communautés possèdent cependant des titres communautaires, l'*ejido*, inaliénable selon la constitution mexicaine. C'est le cas des paysans de Tecoltemic, hameau dont les terres étaient incluses dans l'énorme concession d'Almaden. Ils ont protesté et ont obtenu une injonction contre l'entreprise, qui empêche présentement Almaden de vendre ou d'exploiter la mine.

Des solidarités à l'épreuve

Dans les trois cas, la base de la résistance a été la solidarité des communautés autochtones. Elle s'enracine dans un territoire-milieu de vie, où l'on cultive le

maïs sur la terre héritée des aïeux. Cette identité communautaire très forte a persisté même après que l'espagnol soit devenu la langue d'usage et que l'on ait abandonné le costume traditionnel, comme c'est le cas en haute montagne.

En basse montagne, la situation est plus complexe. Les communautés nahuas (au sud) et totonaques (au nord) ont largement préservé leur langue et leur culture. En même temps, l'économie capitaliste a profondément pénétré les communautés, avec l'expansion de la culture du café au XX^e siècle. Une bourgeoisie non autochtone, hispanophone (qu'on désigne comme « les caciques ») a pris le contrôle des riches municipalités et s'est assuré le monopole du commerce, à défaut de pouvoir exproprier massivement la paysannerie amérindienne. Après 1970, l'identité autochtone a pris une dimension plus explicite, plus politique, lorsqu'ont surgi des mouvements sociaux contestataires. Chez les Nahuas de Cuetzalan s'est consolidée une coopérative régionale, la Tosepan Titataniske, appuyée par des chrétiens engagés et par des agronomes progressistes. Chez les Totonagues, avec l'aide de prêtres et de religieuses qui adhéraient à la théologie de la libération, s'est mis en place un vaste réseau d'éducateurs, de catéchistes et de communautés ecclésiales de base (CEB). À Huehuetla, ce mouvement a donné naissance à un parti politique, l'Organización Independiente Totonaca (OIT), qui a chassé les caciques et exercé pendant dix ans un pouvoir municipal démocratisé. Après la défaite électorale de 1999, le réseau s'est donné une existence formelle par la création d'Unidad Totonaca Nahuatl (UNITONA)³.

L'arrivée des entreprises minières pose à ces organisations un défi de taille : la lutte n'oppose plus les communautés autochtones à une bourgeoisie locale, mais à des entreprises géantes, étrangères ou mexicaines, disposant d'appuis politiques au plus haut niveau. À Cuetzalan, une entreprise mexicaine, Autlán Minerales, a obtenu en 2012 une concession chevauchant trois municipalités qui prive les 47 000 habitants de leurs sources d'eau potable. Une coalition s'est formée, Altepe Tajpiani (« les gardiens du territoire »). S'appuyant sur la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail, ratifiée par le Mexique, qui exige la consultation préalable, libre et informée avant l'implantation de tout projet de développement, elle a obtenu une injonction qui bloque l'installation de la mine.

Après les mines, les barrages

Les mines projetées ont d'autres conséquences pour les Autochtones de la région. Leur exploitation à ciel ouvert requiert énormément d'énergie électrique. Or, la basse montagne est très pluvieuse et ses rivières encaissées représentent un important potentiel hydroélectrique. En quelques années, les projets de barrage

3 Pierre Beaucage et Ignacio Rivadeneyra Pasquel, « La lutte pour l'espace politique : les organisations totonaques de la Sierra Norte de Puebla (1960-2013) », dans Nancy Thede et Mélanie Dufour-Poirier (dir.), *L'Amérique latine. Laboratoire du politique autrement*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2014.

se sont multipliés. À la différence des projets miniers, ils impliquent généralement plusieurs communautés, traversées par le même cours d'eau dont on veut altérer le débit. Dans ces installations hydroélectriques dites « de nouvelle génération », alors qu'on inonde la vallée en amont du barrage, en aval, la rivière disparaît pendant des kilomètres, avant de réparaître dans la salle des turbines. Dans toute la zone, il faudrait détruire champs de maïs et caféières pour construire, à flanc de montagne, les voies d'accès et les lignes à haute tension.

En 2011, l'entreprise Comexhidro⁴ a obtenu le permis pour construire trois barrages sur la rivière Ajajalpan, affectant plusieurs villages totonaques dans les municipalités d'Ahuacatlán et de Tepatlán. En aval, sur la même rivière, Grupo México a également obtenu un permis pour un autre barrage, dans la municipalité d'Olintla. En 2012, dans la vallée voisine, celle du Zempoala, le ministère de l'Environnement et des Ressources naturelles (SEMARNAT) autorisait la construction d'un autre barrage. En pays nahua, ce sont cinq barrages qu'on propose d'établir sur la grosse rivière Apulco, affectant une dizaine de communautés riveraines. En outre, en 2015, les habitants de Cuetzalan apprenaient qu'une ligne à haute tension, destinée au transport de l'énergie électrique produite par les barrages, traverserait la municipalité, dont des zones densément peuplées.

Devant ces nouvelles menaces, les organisations nahuas et totonaques ont créé en 2012 le Conseil Tiyat Tlali (« terre » dans les deux langues autochtones) pour coordonner leurs efforts sur le plan régional. La résistance active s'est d'abord manifestée à Olintla, sur l'Ajajalpan. En décembre 2012, les habitants du village d'Ignacio Zaragoza ont bloqué le bulldozer qui ouvrait la première piste et ont retenu la machinerie pendant plusieurs semaines. Un des premiers gestes de Tiyat Tlali fut d'envoyer un groupe de soutien aux protestataires d'Ignacio Zaragoza. Les autorités municipales d'Olintla – représentant la bourgeoisie locale favorable au barrage – ont riposté violemment, en séquestrant les manifestants et les manifestantes pendant 24 heures. La répression a donné une résonance imprévue à la lutte; même la presse nationale en a parlé. Un mois plus tard, Grupo México annonçait l'abandon du projet, marquant ainsi une première victoire autochtone face aux entreprises hydroélectriques. Ceci a stimulé la résistance dans les autres communautés touchées. À Aguacatlán et Tepatlán, des comités se sont formés pour informer les riverains des conséquences concrètes des projets hydroélectriques. La rivière qui doit « disparaître » dans les canalisations souterraines juxte leurs plantations et ils y pêchent, sans compter le sable qu'apporte chaque crue et qu'ils utilisent dans la construction de leurs maisons.

Quant aux paysans autochtones de Cuetzalan, informés des dangers pour la santé que représente le voisinage immédiat de la ligne à haute tension

4 À laquelle est associée l'entreprise québécoise Innergex Renewable Resources, dont le siège social est à Longueuil.

projetée⁵, et devant la complaisance des autorités municipales, ils ont décidé en novembre 2016 d'occuper le site du futur édifice qui doit loger les alternateurs. Pour montrer leur détermination, ils y ont semé du maïs, dit « le maïs du soleil » (*tonalmil*), à récolter en juillet prochain! Désormais, en plus des piqueteurs, la terre sera protégée par les Esprits Gardiens du maïs, qui ne permettront pas qu'on endommage les plants.

Résistances des symboles et symboles des résistances

Les transnationales minières et hydroélectriques et les autorités politiques sont en train d'apprendre que les peuples amérindiens, dans la Sierra Nororiental de Puebla et ailleurs, ne luttent pas seulement pour des intérêts matériels qui pourraient être satisfaits par des indemnisations financières. Ce ne sont pas des lopins de terre enregistrés au cadastre qu'ils défendent, c'est un territoire où est inscrite leur histoire et qu'ils partagent avec de puissantes entités surnaturelles : les Gardiens de l'eau (*Apiyani*) protègent les rivières; le Vieux de la Forêt (*Kuoujueuentsin*) s'oppose à la coupe à blanc; le Cœur de la Montagne (*Tepeyolotl*) punit les téméraires qui veulent la dynamiter pour construire des routes ou creuser des mines.

C'est avec ces divinités qu'on renouvelle l'alliance lors des imposantes fêtes, au fort contenu symbolique, que célèbrent périodiquement les villageois et les villageoises⁶. Jusqu'à ce jour, grâce à la résistance autochtone, qui combine l'action directe avec les démarches légales et qui incorpore une importante dimension cosmique, aucune entreprise extractive n'a pu entreprendre l'exploitation d'une concession minière ni d'un barrage hydroélectrique dans la Sierra Nororiental de Puebla.

5 Selon plusieurs études, l'incidence de leucémie est beaucoup plus élevée chez les enfants de moins de quatre ans qui vivent à moins de cent mètres des lignes. On observe également une fréquence plus élevée de la maladie d'Alzheimer parmi les adultes qui travaillent à l'intérieur d'un champ magnétique. Voir Denis Gauvin, Emmanuel Ngamga Djeutcha et Patrick Levallois, *Exposition aux champs électromagnétiques : mise à jour des risques pour la santé et pertinence de la mise en œuvre du principe de précaution*, Québec, Institut national de santé publique, 2006, <www.inspq.qc.ca/pdf/publications/655-ChampsElectromagnetiques.pdf>.

6 Aldegundo González Álvarez, « Koujapapatininij. La Danza de los Voladores, el tiempo y el territorio maseual », *Anales de Antropología* (sous presse).

Culture



Les mots des femmes Pouvoir, identité et souveraineté indigène¹

PATRICIA A. MONTURE²

Traduit de l'anglais par Dalie Giroux

Dans ce texte paru en 2008, Patricia A. Monture explique le sens que prend pour elle le travail d'écriture dans la lutte politique des femmes autochtones, et à travers une prise en considération du travail de différentes auteures et militantes autochtones, y théorise le rapport de nécessité entre la voix de l'écrivaine et l'indépendance politique. Il s'agit d'un texte important pour comprendre l'épistémologie autochtone, la relation entre la vie et l'écriture, et la perspective indigène sur la critique littéraire. De plus, le texte synthétise bien la perspective que Monture a développée et portée dans l'ensemble de son travail intellectuel et militant, et qui reste peu connu à ce jour du public francophone.

À la manière de mon peuple, les Haudenosaunee, je raconte des histoires. Mon peuple, tout comme les autres nations indigènes, est de tradition orale. Toute notre histoire, nos lois et cette manière d'être que nous a données le Créateur se trouvent dans nos histoires et dans nos langues. Et pour nous, cette tradition est complexe. Il existe des récits sacrés. Ceux-ci ne sont racontés que dans le cadre de la pratique de certains rituels (par exemple à l'occasion d'offrandes ou de cérémonies de guérison traditionnelle). Nous ne racontons pas ces histoires pendant les périodes de grands travaux. L'hiver est la saison privilégiée pour les partager. Nos récits parlent de l'histoire des familles, des tribus et des nations. [...] À travers ces récits, nous apprenons qui nous sommes. Ils nous enseignent ce que sont l'identité et la responsabilité. Ce sont des récits qui nous indiquent la manière dont nous devons vivre notre vie, qui expliquent comment être un

1 Texte publié sous le titre « Indigenous women in Canada : the voices of first nations, inuit and métis women », dans *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la femme*, vol. 26, n° 3-4, 2008. Il a été reproduit en 2009 sous le titre « Women's words. Power, identity and indigenous sovereignty », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire (dir.), *First Voices. An Aboriginal Women's Reader*, Toronto, Inanna, 2009. La version complète du texte traduit paraîtra dans *Recherches féministes*.

2 Patricia A. Monture (1958-2010) fut une juriste, activiste et auteure haudenosaunee (Grand River). Elle a enseigné le droit et les études autochtones dans différentes universités canadiennes, et a publié de nombreux textes, entre autres regroupés dans *Thunder in my Soul: A Mohawk Woman Speaks* (Halifax, Fernwood Publishing, 1995) et dans *Journeying Forward. Dreaming First Nation's Independence* (Halifax, Fernwood Publishing, 1999). Elle a également édité, avec Patricia D. McGuire, *First Voices. An Aboriginal Women's Reader*, op. cit.

bon « Indien ». Parfois aussi, nous racontons des histoires simplement pour le plaisir, pour rire, parce que le rire est source de guérison. Pour nous qui provenons de cette tradition, le fait que nos récits soient parfois exclus de ce que les spécialistes appellent « littérature » est pour le moins surprenant.

Pour moi, la question est très simple. J'écris, je suis donc écrivaine. J'ai publié des livres et des articles dans des revues légales, des périodiques d'études autochtones, et plus récemment, j'ai publié à titre de sociologue. J'ai publié des chapitres de livres dans les domaines de la critique littéraire, de la criminologie, et dans des anthologies d'études féministes et d'études autochtones. J'ai prononcé des conférences dans des cercles de politologues, de sociologues, de criminologues, et d'historiens, mais aussi de spécialistes de droit, de religion et de littérature anglaise. On pourrait qualifier mon travail d'interdisciplinaire, mais je préfère y voir de la transdisciplinarité. Mon travail traverse les frontières disciplinaires traditionnelles parce que la discipline qui est la mienne est celle des lois et des manières de faire de mon peuple, les Haudenosaunee. Mon écriture ne trouve pas sa source dans mon appartenance professionnelle. Je n'écris pas à la manière d'une universitaire. Pas parce que j'en suis incapable, mais simplement parce que ce n'est pas ce que je fais. Parce que cela ne me permet pas de combler les silences qui ont existé entre les nations « indiennes »³, nos citoyens, les femmes et le pouvoir. [...] Mes mots sont ma force. Ils sont mon pouvoir en tant que femme. La question de savoir ce qu'est la littérature autochtone est simple [...]. Pour moi, la réponse est là. Je suis une écrivaine. Je raconte des histoires.

Depuis trois décennies, et de manière éclatante, les mots des femmes indigènes vivant sur ce territoire maintenant appelé Canada ont trouvé leur place sur les rayons des librairies. *Halfbreed* de Maria Campbell, paru en 1973, est souvent vu comme le point de départ de ce mouvement. Depuis ce temps, on a vu paraître des romans, des nouvelles et des poèmes de Lee Maracle (coast salish), Lenore Keeshig-Tobias (anishinabe), Eden Robinson (haisla), Louise Halfe (crie), Jeanette Armstrong (okanagan), Rita Bouvier (métisse), Beth Brant (mohawk) et Ruby Slipperjack (anishinabe). On compte également de nombreux travaux universitaires produits par des femmes indigènes, par exemple ceux de Darlene Johnston (anishinabe), Patti Doyle-Bedwell (mi'kmaq), Kim Anderson (crie/métisse), Marie Battiste (mi'kmaq), Andrea Bear Nicholas (malécite), Bev Jacobs (mohawk), Emma Larocque (métis), Dawn Martin-Hill (mohawk), Kiera Ladner (crie), Bonita Lawrence (mi'kmaq/métisse), Lina Sunseri (oneida) et tant d'autres. [...] Il ne faudrait pas croire que cette capacité d'écrire des histoires s'est développée seulement en ce siècle, ni même au siècle précédent.

3 Une des premières discussions que j'engage avec mes étudiants porte sur le problème des noms. Autochtone, Indien, Premières Nations, tous ces termes sont ceux de l'imposition coloniale. Dépendant de la personne à qui on s'adresse, chacun de ces mots peut devenir problématique. Il n'y a pas de mot « juste ».

[...] Comprenant cela, il est essentiel de garder à l'esprit que la voix est un phénomène d'imbrication, hybride. Il n'existe pas une telle chose qu'un sujet unifié que l'on pourrait appeler « Indien » (Ladson-Billings⁴). On retrouve dans la voix indigène, dans les voix indigènes, une question de genre et de consciences multiples extrêmement complexe (comme le fait d'être un « Indien » universitaire). Chacune des Premières Nations, qu'elle soit mohawk, crie, dénée, métisse, sauteux, mi'kmaq, gitksan, et toutes les autres, a sa propre langue et ses traditions particulières. Chacun de ces peuples distincts possède des systèmes de connaissances qui leur sont spécifiques. Bien qu'il existe entre eux des similarités, il faut toujours faire attention de ne pas nier cette richesse et cette diversité en les réduisant à quelque chose d'unitaire. Dans le « Canada » contemporain, si les Premières Nations partagent certaines expériences communes et si elles font face à des problèmes similaires, c'est en grande partie la conséquence du traitement similaire que leur a réservé la politique fédérale visant à nous « civiliser » (Ladson-Billings⁵). Le partage d'une expérience commune du colonialisme a contribué à créer des liens entre les premiers peuples, mais ce sont ces expériences partagées qui induisent cette apparence fausse d'un groupe monolithique.

Cette voix est aussi complexifiée par les frontières interétatiques à travers lesquelles nous vivons aujourd'hui. La ligne qui fait que mon pays de naissance est le Canada et non les États-Unis coupe en deux le pays de mon peuple, les Haudenosaunee. Cette ligne divise également le pays des Cris, des Pieds-Noirs, des Malécites, des Mi'kmaq, et des Anishinabe. Comme le souligne René Hulan dans son ouvrage au titre éloquent, *Native North America*⁶, parler d'une expérience « canadienne » consiste déjà à tracer une frontière artificielle [...]. Dans l'introduction de cet ouvrage, elle souligne que les frontières des États-nations n'ont pas éradiqué les cercles unissant les peuples indigènes, et que si nous écrivons aujourd'hui, ce n'est pas seulement en tant que résistants et survivants, mais en tant que peuples qui attestent « de la vigueur et de la fermeté » des traditions littéraires autochtones d'Amérique.

Pour comprendre la littérature autochtone, il faut aussi parvenir à saisir un peu du bagage communautaire traditionnel d'un auteur, dans la mesure où c'est là que se trouve l'ancrage de la personnalité de cet auteur, de même que l'origine des symboles et des styles qu'il mobilise dans son écriture. Pour comprendre ce que je partage ici dans ce texte, vous devez ainsi savoir que je suis une Mohawk de Grand River, une descendante directe de Joseph Brant. Je suis une Monture,

4 Gloria Ladson-Billings, « Racialized discourses and ethnic epistemologies », dans Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2000.

5 *Ibid.*

6 René Hulan (dir.), *Native North America: Critical and Cultural Perspectives*, Toronto, ECW Press, 1999.

mais je suis parente avec les Smith, les Hill, et les Brant. Mon nom indien est Aye-wah-han-day [...]. Cela signifie « Qui parle en premier » (« *Speaking first* »). Mon nom me relie au don des mots dont m'a doté le Créateur. Il s'agit à la fois d'une identité et d'une direction donnée. Il s'agit d'une force et d'une responsabilité. C'est cette position dans le monde, en tant que citoyenne mohawk et en tant que femme, qui oriente ma manière d'interpréter les modèles qui à leur tour fondent ma compréhension de ce que je suis et de ce que je sais. [...]

Le débat sur l'authenticité constitue une structure spécifique d'endiguement, tout comme cette propension à réduire à une idée de résistance le geste d'écriture autochtone. Cette équation entre littérature indigène et résistance est simpliste. Bien sûr, il y a une part de la littérature des Premières Nations qui porte sur la résistance. Mais celle-ci est rarement limitée à la résistance, tout comme nos vies ne sont pas limitées à la résistance. Faire de la résistance le centre de l'attention critique, c'est encore placer le colonialisme au cœur de la conversation. Comme si nous n'avions pas le droit d'être ou de rêver à quelque chose de plus grand que la résistance et la survie. Cette propension a également pour effet de figer nos cultures et nos peuples dans le temps, et de toujours les ramener au temps d'avant le contact. Cela contribue à la campagne qui vise à promouvoir une vision hiérarchique de la culture et de la tradition.

Or, dans les faits, partout dans le monde les peuples indigènes ont contribué de manière significative au développement des États à l'intérieur desquels ils sont enclavés. Pensons simplement, parmi tant d'exemples, à l'influence de mon peuple, les Haudenosaunee, sur la Constitution américaine (Johansen⁷). La place tenue par les traditions orales et littéraires indigènes dans l'histoire mondiale pourra être mieux comprise si nous saisissons comment les auteurs indigènes se situent eux-mêmes. Cette manière de se situer est toujours beaucoup plus spécifique que la revendication d'une simple identité « indienne ».

Dans cet esprit, Womack propose d'aborder la littérature autochtone en la liant toujours à une nation spécifique, qu'elle soit ancienne ou contemporaine. Dans *Red on Red*⁸, son regard est ainsi tourné vers sa propre nation, celle des Creeks. De même, mon propre regard trouve son ancrage dans les mots des auteurs Haudenosaunee – d'où l'intérêt porté à E. Pauline Johnson. Le genre, comme l'a souligné Kelly Morgan, doit également être un élément central de l'analyse. Dans la mesure où les femmes lakota sont absentes de l'histoire officielle – sauf en tant que « bêtes de somme malléables » –, l'imagination littéraire des femmes lakota est vitale (Morgan citée par Womack). Il y va en quelque sorte d'une (re)construction nationale.

7 Bruce E. Johansen, *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy*, Boston, Harvard Common Press, 1982.

8 Craig S. Womack, *Red on Red: Native American Literary Separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

Womack a aussi établi que l'autonomie, l'autodétermination et la souveraineté sont les unités fondamentales d'une critique littéraire indigène. Or, la souveraineté est un concept qui a causé beaucoup d'ennuis aux nations indigènes. Elle est vue comme une menace pour les États. Cette perception s'explique par le fait que dans la pensée occidentale, on suppose qu'il n'existe qu'un seul système de pensée, et qu'en conséquence le terme souveraineté ne peut avoir qu'une seule signification. Cette signification monolithique fait maintenant partie des normes internationales. Ce n'est pourtant pas ce que je comprends quand les Haudenosaunee parlent de souveraineté. Il y va plutôt du pouvoir non seulement de déterminer son être propre, mais également du pouvoir d'être responsable de cette identité. Dans les épistémologies indigènes, la souveraineté réfère au bien-être de tous les citoyens et toutes les citoyennes. Cela signifie que la sécurité est assurée (et on ne peut jamais être tout à fait en sécurité)⁹.

On pourrait croire que nous avons un peu perdu de vue ce qui était annoncé dans le titre de ce texte, *Les mots des femmes*. C'est en partie (ou peut-être faudrait-il dire « c'était », puisque le colonialisme a laissé une horrible empreinte sur le savoir de mon peuple sur la question du genre) parce que chez mon peuple le genre n'est pas construit de manière oppressive. Le genre ne désigne pas une distribution inégale du pouvoir, où les hommes en ont plus et les femmes moins. Le genre n'est pas binaire, et nous devrions sans doute considérer la possibilité qu'il en existe plus de deux (Cannon). Le genre est plutôt une situation où sont en équilibre les systèmes sociaux haudenosaunee. Ce que je peux comprendre du monde est toujours lié au fait de ma situation de mère, de tante, de sœur, et de *kohkum*. Chacune de ces situations ne correspond pas à un simple rôle, mais plutôt à un ensemble de responsabilités. Le colonialisme a mené quelques-unes de ses attaques les plus dévastatrices contre les femmes.

Il m'importe de partager ici quelques-unes des significations attachées au fait d'être une femme mohawk. Selon le récit de création haudenosaunee, voici comment le peuple vint au monde :

Au commencement, il n'y avait que de l'eau, rien que le vaste océan. Les animaux qui vivaient dans l'eau et sur l'eau étaient les seuls à peupler le monde.

Puis tomba du ciel une femme, un être divin. Deux huards survolant les eaux regardant au ciel l'ont vu tomber. Ils se sont immédiatement placés

9 Chez moi, l'exemple le plus récent serait celui de l'enquête Stonechild.

NdR : il s'agit d'une enquête menée par le gouvernement de la Saskatchewan en 2003-2004 suivant la mort par hypothermie de Neil Stonechild à Saskatoon, qui a permis de documenter la pratique policière (sans toutefois porter d'accusations) qui consiste à intercepter des personnes marginalisées (dont des personnes d'origine autochtone) et à les conduire dans des endroits éloignés de la ville pour les y abandonner.

sous elle et, unissant leurs corps ont formé un coussin sur lequel elle a pu reposer. Ils l'ont ainsi sauvée de la noyade.

Alors qu'ils la supportaient, ils crièrent aux autres animaux de leur apporter de l'aide. C'est pourquoi aujourd'hui le cri des huards s'entend de loin sur l'eau, et qu'à ce son, les créatures se réunissent en vitesse.

Quand la grande tortue comprit les raisons de cet appel, elle se dégagea du reste du groupe et s'avancât.

« Confiez-la-moi », dit-elle aux huards. « Placez-la sur mon dos. Mon dos est large »

Ella Elizabeth Clark¹⁰, cité par Grant¹¹².

Et c'est ainsi que pour mon peuple cette masse de terre est devenue l'île de la Tortue (*Turtle Island*). Nous sommes sur le dos de la grande tortue. Le récit ne s'arrête pas là, mais cet extrait suffit à illustrer la position centrale qu'occupe la femme dans la création, et à indiquer la place de la femme dans notre vision du monde. La vie humaine sur terre commence avec la chute de cette femme. Après sa mort, son corps devint l'humus dans lequel purent croître les végétaux de la terre. Les courges sortirent de sa tête, le maïs de sa poitrine, et les haricots de ses membres. Mon peuple appelle ces plantes « les trois sœurs ». Ce récit de création place les femmes en relation avec l'agriculture et avec le territoire, puisque ce sont les femmes qui « possèdent » les champs. Si on ne comprend pas comment s'est créé le monde selon les Haudenosaunee, il est impossible de comprendre les mots que nous choisissons d'écrire.

J'aimerais conclure en empruntant les mots de Beth Brant. Elle écrit : « Nous avons amorcé quelque chose, mes sœurs. Notre testament est aujourd'hui envoyé dans le monde, il est dans le vent, dans les esprits et les cœurs des gens. *Nous avons toujours été ici. Nous serons toujours ici* ¹³ ».

10 Ella Elizabeth Clark est une femme allochtone qui a recueilli les « mythes » de ces peuples qu'elle croyait appelés à disparaître. Voir Ella Elisabeth Clark, *Indian Legends of Canada*, Toronto, McClelland and Stewart, 1960.

11 Agnes Grant, *Our Bit of Truth: An Anthology of Canadian Native Literature*, Winnipeg, Pemmican Publishing, 1990.

12 La version seneca de ce récit de création tel que raconté par Jesse J. Cornplanter (1889-1957) est consignée dans *Legends of the Longhouse*, Ohswegen, Irocrafts Limited, 1938. J'ai choisi de travailler ici à partir des versions déjà publiées, sachant que le présent texte pourra être lu à n'importe quel moment de l'année, et que le récit n'y peut pas être raconté suivant les protocoles appropriés.

13 Beth Brant (Degonwadonti), *A Gathering of Spirit: A Collection by Native American Indian Women*, Toronto, Women's Press, 1988.

Présence autochtone, une saga à contre-courant

Rencontre avec André Dudemaine¹

PAR ISABELLE ST-AMAND²

I.S-A. – Comment a commencé l’aventure du festival *Présence autochtone*?

A.D. – Dans les années 1980, il y avait une nouvelle effervescence culturelle parmi les Premières Nations. Les jeunes artistes commençaient à s'approprier des moyens d'expression contemporains tout en s'affirmant comme des artistes de l'une ou de l'autre des Premières Nations du Québec. Kashtin connaissait un succès mondial avec des chants de type folksong rédigés et interprétés en langue innue. Alanis Obomsawin réalisait des films à l'Office national du film du Canada. Les cultures autochtones vivaient une sorte de renouveau, mais il y avait peu d'espaces où l'on pouvait se connecter à ce courant-là. Les artistes autochtones restaient en position marginale par rapport à la mouvance artistique québécoise. Certes, il avait eu quelques expériences dans des villes – c'est-à-dire hors des communautés autochtones – à Roberval, à Val-d'Or et à Montréal, comme des week-ends culturels avec films, chansons et deux ou trois conférences; bref, des occasions de rencontre pour se familiariser avec la réalité des Premières Nations à partir d'éléments artistiques et culturels qui donnaient de très bons résultats. La difficulté, c'est que ces activités étaient souvent organisées sous l'égide d'un centre d'amitié autochtone ou d'une association ayant par ailleurs son propre programme, de sorte qu'elles étaient toujours ponctuelles, sans continuité.

I.S-A. – Il a fallu une bataille pour consolider ces premières initiatives ?

A.D. – À Montréal, on se disait qu'il fallait un espace attitré, un événement qui pourrait grandir pour que les artistes des Premières Nations trouvent leur espace dans cette métropole culturelle qui est aussi la leur, et d'autre part, pour que les Québécois et les Québécoises puissent avoir un contact, une occasion de dialoguer avec les Autochtones et de découvrir leurs réalités. C'est dans cet esprit que tout a commencé. À partir de l'action volontariste de quelques individus, nous avons fondé *Terres en vues*. Au même moment éclatait la fameuse crise d'Oka! Quand on a voulu commencer nos activités, on s'est retrouvé ainsi dans un contexte difficile, pour ne pas dire hostile. Il a fallu constater que notre mission initiale n'allait pas se

1 Membre de la nation innue, André Dudemaine est cofondateur et directeur du festival *Présence autochtone*.

2 Professeure à l'Université du Manitoba en études autochtones.

réaliser aussi vite qu'on aurait pu l'espérer quelques années auparavant, alors que se précisait l'idée de créer un grand festival rassembleur à Montréal.

I.S-A. – Comment cela s'est-il passé après Oka ?

A.D. – Après Oka, nous n'avions aucune ressource et aucune porte ne s'ouvrait. Mon collègue disait même de façon imagée qu'en remplissant le premier formulaire de demande, on entendait déjà au loin les portes claquer en se refermant. On voyait que le chemin était drôlement broussailleux devant nous, mais finalement, on s'est dit : « Ce n'est pas parce que la réalité nous donne dramatiquement raison qu'on va abandonner maintenant. Ça serait faire preuve de lâcheté. Il faut y aller, au contraire, avec encore plus de détermination ». Et nous avons organisé un spectacle-bénéfice au Café Campus près de l'Université de Montréal, un spectacle qui réunissait Alanis Obomsawin, Richard Desjardins, Laina Tulugaq et Florent Vollant. C'était le premier événement public postOka, un rassemblement comprenant Autochtones et non-Autochtones dans une perspective culturelle, et cela est devenu rapidement électrique. Quelque chose s'est passé là. D'ores et déjà, le festival qu'on voyait initialement comme un festival de films devenait interdisciplinaire, vu ce spectacle-bénéfice appelé à se renouveler. La forme allait changer, mais le spectacle musical venait d'entrer dans le festival et même de le mettre au monde. Je le dis souvent, ce sont les artistes qui nous ont mis au monde, et sûrement pas les programmes publics qui nous étaient tous fermés à ce moment-là.

I.S-A. – Et finalement, l'idée a pris forme...

A.D. – Nos premières projections ont eu lieu à la salle de cinéma de l'Office national du film. Je me souviens qu'un peintre algonquin est arrivé et nous a dit : « Est-ce que je peux accrocher mes toiles dans le hall d'entrée du cinéma ? » Et là, on s'est vite rendu compte que l'on venait d'ouvrir une toute petite brèche dans un mur. Et que derrière, une file d'artistes attendaient leur tour, impatients, et



nous donnaient des indications sur ce qu'ils voulaient que le festival devienne. Cette pression des artistes a fait qu'on a avancé et que le festival est tranquillement devenu autre chose que ce qu'on avait prévu au départ.

À cette époque, on s'était donné trois grandes orientations :

- tenir un festival récurrent appelé à devenir un événement de premier plan à Montréal sur les arts et cultures des premiers peuples des Amériques ;
- rappeler à la mémoire collective la Grande Paix de Montréal de 1701, qui avait été complètement oblitérée de la connaissance historique de la présence française en Amérique, en organisant un événement commémoratif d'importance lors du tricentenaire ;
- créer un lieu culturel permanent pour la diffusion des cultures autochtones à Montréal.

I.S-A. – Il y a eu des ajustements en cours de route...

A.D. – Au fil du temps, des changements ont été effectués. On a déplacé le festival du printemps à l'été. On a inclus les arts et métiers traditionnels, les arts visuels et l'animation publique et on a créé un volet compétitif dans la section films et vidéos. En 2001, Rigoberta Menchú est venue ouvrir *Présence autochtone* dans le cadre des célébrations de la Grande Paix. Dans son discours, elle nous a dit qu'elle laissait son nom à un des grands prix du festival : « Si nous, comme Autochtones, ne sommes pas capables de reconnaître la qualité de nos artistes, personne ne le fera ». Au Guatemala, malgré une situation différente de celle d'ici à bien des égards, la même volonté s'exprimait pour imposer, par des manifestations, notre propre originalité comme peuples autochtones au niveau artistique et culturel. Il fallait reconnaître l'excellence parmi les nôtres, encourager l'expression contemporaine pour faire en sorte que les jeunes, particulièrement, puissent s'approprier toutes les possibilités de faire valoir leur imaginaire et d'aller au-devant des publics.

I.S-A. – Par la suite, il y a un certain déblocage du côté des institutions ?

A.D. – Par l'intermédiaire d'un haut fonctionnaire du Québec, on a conclu une entente avec le musée de Pointe-à-Callière afin d'organiser ensemble la grande commémoration de 2001. C'était formidable qu'un organisme autochtone indépendant et encore assez marginal comme l'était Terres en vues obtienne une entente de partenariat avec une institution aussi importante que le Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal. Nous avons ensemble réussi à produire une commémoration qui a connu un grand impact. Il faut dire que l'arrivée de Pierre Bourque à la mairie de Montréal avait déjà fait bouger les choses, notamment quant à la place accordée aux festivals dans les espaces publics au-delà du Festival de jazz de Montréal et du festival Juste pour Rire. Le maire, qui était sensible aux questions autochtones, a précisé que cette politique

des festivals valait particulièrement pour *Présence autochtone*. C'est donc à partir de 1996 qu'on a pu commencer à programmer des activités extérieures.

À la même époque, une fonctionnaire de Patrimoine Canada a organisé une sorte de sommet des organisations autochtones à Montréal ; elle nous a dit que plusieurs organismes autochtones envisageaient d'aménager des bâtiments à Montréal, et que, devant cette surabondance de projets, les gouvernements allaient se montrer hésitants, ne se décidant pas à en appuyer un plutôt que l'autre. Par conséquent, elle nous invitait à nous entendre entre nous afin de présenter un front uni derrière un seul projet. On a alors confié à Terres en vues le mandat d'être porteur du projet. Finalement, en 2014 et 2015 quand a été créé le Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal (une table de concertation où gouvernements et regroupements politiques autochtones se retrouvent pour échanger et améliorer les services), Terres en vues a remis au comité Art-culture du Réseau ses études de faisabilité en précisant que le 375^e anniversaire de Montréal créait une occasion favorable pour que ce rêve puisse devenir réalité dans le cadre des célébrations.

I.S-A. – Un pas important pour *Présence autochtone* aura été son déploiement sur la toute nouvelle place des Festivals en 2010...

A.D. – L'atmosphère du parc Émilie-Gamelin où se tenaient les activités extérieures du festival se détériorait d'année en année. Quand nous y étions arrivés en 1996, elle était bonne, mais les forces de l'ordre, comme on les appelle, ont petit à petit refoulé les clientèles marginales vers cet endroit dont l'infrastructure allait en se dégradant. La tentation était alors forte de déplacer le festival vers un espace vert périphérique où on aurait trouvé de meilleures conditions; j'étais cependant fortement convaincu que nous devions rester au centre-ville, alors même que de nouveaux espaces allaient y être aménagés pour les festivals. J'ai même proposé au maire de l'époque, Gérald Tremblay, que *Présence autochtone* soit le premier festival (en juin) organisé sur ces lieux! En 2009, on nous a toutefois refusé l'accès à cet espace (au profit des Francofolies). Confiné dans un petit parc détérioré, *Présence autochtone* se serait vu condamné à la marginalisation perpétuelle... Ce fut donc le branle-bas de combat! On a fait beaucoup de bruit. Richard Desjardins était à Paris, à l'Olympia, où il a défendu la survie du festival *Présence autochtone* et parlé de boycotter les Francofolies de Montréal, ce qui a provoqué un certain remous... Finalement, un consultant engagé par la Ville nous a donné raison. C'est ainsi que le festival s'est retrouvé sur la place des Festivals (en août cependant). Le Partenariat du Quartier des spectacles nous a aidés à monter de belles installations. C'est ce qui fait qu'on est devenu ce qu'on est aujourd'hui : un grand évènement. C'était important, car selon plusieurs études, beaucoup de gens découvrent le festival en se promenant au centre-ville. Une fois qu'ils l'ont découvert, ils reviennent. On a trouvé là une assise nécessaire pour rejoindre le public, asseoir le festival sur des bases solides

et y déployer des installations monumentales dont tous les Autochtones sont fiers. Les gens viennent, ils sont contents d'être là.

I.S-A. – Il y a vraiment une force du lieu...

A.D. – Toutes les luttes populaires – pensons aux Printemps arabe, érable ou ukrainien – surgissent par des occupations de places emblématiques dans les centres-villes. Il s'agit de lieux symboliques fondamentaux, y compris pour la reconnaissance et la légitimation des arts et des cultures. Quand l'artiste québécois Jamil s'est retrouvé au Théâtre des Blancs Manteaux à Paris, par exemple, il a fait les manchettes. C'était un événement important alors qu'un *show* du même Jamil, au Théâtre du cuivre à Rouyn-Noranda, dans une salle quatre fois plus grande, serait passé tout à fait inaperçu dans les médias nationaux.

I.S-A. – La société québécoise est-elle prête à accepter cette présence autochtone permanente?

A.D. – Les luttes territoriales et les luttes pour la souveraineté des peuples autochtones ne coïncident pas avec les luttes québécoises. Elles obéissent à un autre agenda, à une autre logique, à une autre perspective, alors il y a forcément des points de friction. Le premier grand choc, c'est quand les Cris se sont opposés au projet de la baie James dans les années 1970. Après le jugement Malouf imposant l'arrêt des travaux, ce fut la consternation au Québec. « Quoi? Ils existent! Et en plus, ils auraient des droits? » Il faut voir que l'hydroélectricité était vue, et l'est encore par plusieurs, comme un fleuron national. À l'époque, René Lévesque, le grand champion de la nationalisation de l'électricité, parlait d'Hydro-Québec comme « le navire amiral de l'économie québécoise ». Dans l'imaginaire des gens, les grands travaux hydroélectriques représentaient une forme de résurgence de l'affirmation politique du Québec comme société francophone et fière de l'être. En réalité, ils représentaient aussi une forme d'appropriation du territoire et, inévitablement, cela a heurté les peuples autochtones qui ont une autre vision du territoire et du développement. Lors de la crise d'Oka, on ne peut pas affirmer que l'ensemble de la société québécoise aurait été d'accord pour raser une pinède et déplacer un cimetière pour agrandir un terrain de golf, mais il reste que quand la Sûreté du Québec s'est fait humilier par la résistance mohawk, le réflexe nationaliste a joué très fort : c'était encore une fois les Premières Nations, les Autochtones, les Mohawks, contre la majorité de la population québécoise. Il y avait en sous-texte une forme d'unanimité sur les avancées de la nation québécoise, un récit dans lequel les Autochtones tenaient le mauvais rôle, celui du Méchant.

I.S-A. – Cela peut-il changer ?

A.D. – Je ne suis pas sûr que les points de vue de part et d'autre soient toujours conciliables. Il est nécessaire qu'il y ait des négociations et des discussions pour aplanir les divergences, mais je crois qu'il y a aussi, dans cette double expression d'une affirmation nationale, des points de convergence. Il y a une histoire commune, et, dans le cas des Français, ce n'est pas uniquement une histoire de colonisation. Le côté schizophrénique de la présence française en Amérique, c'est justement d'avoir tenu un discours voulant qu'il y ait une « Nouvelle-France », donc un territoire contrôlé par les autorités coloniales françaises, alors qu'en réalité, quand on en regarde ses dimensions, on voit très bien qu'il s'agissait de vastes territoires sous souveraineté autochtone.

I.S-A. – À l'origine, les Français ont bien vu qu'ils devaient reconnaître cette réalité autochtone...

A.D. – Le véritable territoire était un pays amérindien où se concluaient des alliances avec les Français. Dès son arrivée à Québec, Champlain avait compris qu'il fallait s'associer aux Premières Nations. Quand il rencontre en 1603 les chefs innus à Tadoussac, l'histoire du Canada commence par cette alliance entre les Français et les nations autochtones. L'aboutissement de cette politique d'alliance, c'est la Grande Paix de Montréal en 1701. Il y avait là un esprit de respect mutuel qui devrait encore prévaloir.

I.S-A. – Et qu'en était-il des relations avec la Confédération iroquoise dont fait partie le peuple mohawk ?

A.D. – Pour Champlain, à l'époque, s'insérer dans la logique des relations, c'était aussi s'insérer dans une logique guerrière. Les Innus, les Hurons et leurs alliés étaient en guerre contre la Confédération iroquoise, et les Français se sont donc impliqués dans cette guerre. En agissant ainsi, ils respectaient la réalité autochtone : les traités d'amitié étaient à la fois des traités commerciaux et des traités d'alliance militaire, et c'est bien ce qui était voulu des alliés amérindiens. Aujourd'hui, du côté amérindien, je trouve que persiste une certaine vision distordue de l'histoire dans laquelle la conquête de l'Ouest, marquée par des guerres génocidaires très meurtrières, devient le prisme à travers lequel on essaie de relire l'entièreté de l'histoire antérieure. À mon sens, il faut là aussi rectifier les perspectives.

En revenant en 1701, il est possible de revoir l'histoire commune et de constater qu'elle n'en est pas toujours une d'affrontements et de divergences. Si Montréal a émergé comme centre urbain, c'est grâce à la diplomatie amérindienne qui a mené à pacifier les voies de communication et permis l'ouverture de l'Amérique du Nord contemporaine. Le sieur Antoine de Lamothe Cadillac, qui est allé

fonder Détroit en 1702, a pu le faire à la suite du traité de la Grande Paix. Les fameux voyageurs partaient vers l'ouest pour la traite des fourrures parce que les passages (sentiers, rivières et cours d'eau) étaient devenus praticables. Montréal est alors devenue le centre de ce commerce. Encore une fois, c'est la diplomatie amérindienne qui a fait naître Montréal telle qu'elle allait devenir. C'est à ce moment qu'elle a pris sa vocation de grande ville nord-américaine. C'est important de le rappeler.



I.S-A. – Revenons au Festival. Qui en profite le plus?

A.D. – Notre première préoccupation était et reste de donner un outil de rayonnement aux artistes des Premières Nations. Ces artistes sont par ailleurs les ambassadeurs de leur nation. Arthur Lamothe disait, et je le cite, car j'ai beaucoup appris de cet homme : « La force des artistes, c'est qu'ils ont un langage qui va au-delà de l'intellect. Dans une discussion théorique, plutôt que de chercher à comprendre ce que l'autre dit, on essaie le plus souvent de défendre une position. L'artiste, lui, touche directement l'âme, les zones de l'affectif, de l'émotif, là où s'opèrent les vrais changements, qui seront éventuellement par la suite repris dans un

discours rationnel. » Notre événement rejoint des artistes, les fait connaître, leur donne des occasions d'être exposés dans des endroits de haute visibilité. Grâce aux partenariats conclus avec plusieurs institutions, le Festival a permis à de nombreuses personnes de découvrir l'art des Premières Nations, et non seulement de discuter des enjeux controversés comme cela se fait dans les colloques. Selon nous, l'avenue culturelle est plus productive en termes de rapprochement.

I.S-A. – Cela crée des ponts...

A.D. – En fin de compte, les Québécoises et les Québécois, fiers de leur métropole culturelle, voient qu'on enrichit la proposition artistique de la ville et que Montréal renoue avec un héritage extrêmement ancien, ce qui lui donne une valeur ajoutée en termes d'image, de vécu collectif, d'économie, d'attraction touristique. Côté rapprochement et réconciliation, je dirais que les intérêts communs sont souvent un moteur assez puissant pour créer des ponts. En démontrant que nous participons au dynamisme de la métropole, nous créons des conditions pour une meilleure entente et, par voie de conséquence, une meilleure compréhension des enjeux liés aux revendications autochtones.

I.S-A. – Le Festival est en fin de compte une sorte de laboratoire où est réactivée une capacité d’interagir dans une logique d’alliance plutôt que de domination ou d’ignorance...

A.D. – C’est bien là notre propos. Si l’on dit que les artistes sont nos meilleurs ambassadeurs, c’est parce que par la qualité de leur travail, ils et elles produisent des impressions qui influencent ensuite les conduites politiques.

I.S-A. – À quoi peut-on s’attendre pour les prochaines années?

A.D. – Je souhaite que les vrais moments fondateurs d’alliance soient pleinement remémorés au Québec. Je serai content le jour où la Grande Paix de Montréal de 1701 et, par extension, la Grande Alliance de Tadoussac de 1603, s’inscriront dans les esprits comme de grands moments fondateurs. J’aimerais qu’on se souvienne qu’ils ont été des moments d’alliance, sinon avec toutes les Premières Nations, du moins avec *des* Premières Nations, et qu’on garde donc en mémoire tout un mariage culturel entre une pensée et une vision occidentales d’une part, et une pensée et une vision autochtones d’autre part. Je souhaite qu’un lieu culturel autochtone vivant fasse partie de l’iconographie de Montréal et soit l’un des hauts lieux de la culture montréalaise. Je souhaite enfin que soit maintenu un grand festival annuel qui donne des ailes aux artistes des Premières Nations. Je crois que si on arrive à léguer cela, on aura fait le travail voulu.

Parcours militant



Un engagement féministe qui s'approfondit dans les luttes

Entrevue avec Alexa Conradi

RÉALISÉE PAR SUZANNE-G. CHARTRAND

avec la collaboration de Judith Émery-Bruneau

NCS – Alexa, de quelle origine es-tu ?

A.C. – Mon père qui est norvégien d'origine a vécu aux États-Unis, en Norvège et en Suisse avant d'immigrer à Montréal avec ses parents, ses frères et sa sœur dans les années 1950, années où les immigrants s'intégraient au milieu anglophone (la famille parlait le norvégien, le suisse-allemand et l'anglais). Ma mère est une Anglo-canadienne ayant grandi à Montréal en anglais. Je suis née en Angleterre en 1971, alors que mon père y travaillait dans le domaine financier. Nous y avons habité deux fois, soit de 1971 à 1975 et entre 1981 et 1985. À part un séjour de deux ans à Toronto, j'ai grandi à Montréal où j'ai fréquenté une école d'immersion française. En 1990, ma famille a déménagé à Calgary à cause du travail de mon père, mais moi, je suis restée à Montréal. Mes parents accordaient beaucoup d'importance à l'engagement envers sa communauté et à l'éducation ; ils nous ont aussi inculqué le sens de l'effort, de la discipline et du dépassement de soi.

NCS – Tu as fait des études universitaires, lesquelles et pourquoi ?

A.C. – Après le cégep, en 1990, je me suis inscrite à l'Université McGill à un baccalauréat en études de l'Asie de l'Est pour connaître les cultures, les religions, les langues du Japon et de la Chine, espérant que ces études pourraient me mener à une carrière diplomatique ou de relations internationales, mais j'ai abandonné ces études quand je suis devenue enceinte d'un premier enfant. À McGill, j'avais rencontré le futur père de mes enfants, un francophone. J'avais emménagé avec lui dans la Petite-Bourgogne et au moment de la naissance de ma fille en 1991, j'avais à peine 20 ans ; cette naissance fut suivie d'une deuxième dix-huit mois plus tard. Le père de mes enfants est devenu très malade, il avait la sclérose en plaques. Notre vie a été difficile : pauvreté, isolement, violence conjugale... À cette époque, j'ai cherché un endroit où me retrouver avec d'autres femmes, un espace où je pouvais trouver un peu de calme, du soutien et la possibilité de prendre part aux luttes féministes.

NCS – Parle-nous de cet espace où tu as commencé à prendre part aux luttes féministes.

A.C. – J’ai alors commencé à fréquenter le Centre des femmes de Verdun ; c’est là où ont commencé ma prise de conscience féministe et mon militantisme. C’est là aussi que j’ai commencé à connaître l’histoire du Québec du point de vue des femmes issues du milieu populaire francophone. Ça m’a en outre rendue sensible à la question nationale.

Ce centre faisait partie de L’R des centres de femmes du Québec qui regroupait environ 90 centres (aujourd’hui il y en a une centaine). Le centre intervenait sur trois fronts : 1) l’aide et le soutien aux femmes vivant des difficultés dues à la pauvreté, à l’isolement, à des problèmes de santé ou de la violence ; 2) une démarche d’éducation populaire pour tenter de mieux comprendre les causes des conditions des femmes, de relier les problèmes qu’elles vivent les uns aux autres et de prendre petit à petit un peu de pouvoir sur leur vie ; 3) la possibilité de traduire ces apprentissages et ces prises de conscience en actions collectives. Donc, c’est en participant à ces activités du centre que je suis devenue une féministe engagée, consciente que nous étions nombreuses à subir les affronts du sexisme et du patriarcat. Tranquillement, on m’a fait de la place. Ce qui fait la beauté de ces centres, c’est qu’ils sont organisés de manière à permettre la prise en charge collective du groupe par les membres. On m’a même proposé un emploi, du travail de comptabilité.

Cette expérience extraordinaire m’a permis de m’intégrer au mouvement des femmes et d’être en contact avec L’R des centres de femmes, le regroupement national des centres de femmes. Cela m’a permis de participer en 1992 au Forum national des femmes, *Un Québec féminin pluriel*¹, réunissant plus de 1200 femmes d’organisations et horizons différents. L’idée de ce rassemblement était de dessiner un projet de société féministe et de générer de l’énergie pour créer des lieux de convergence dans les luttes à mener. Parmi les propositions retenues se trouvait la volonté de lutter contre la pauvreté, moment marquant le tournant de gauche du mouvement des femmes.

En 1994, j’ai déménagé dans les Cantons de l’Est avec le père de mes deux enfants (quelques années plus tard, je suis devenue monoparentale). J’ai trouvé un emploi au Centre des femmes de Lennoxville ; je suis devenue une des deux employées : je coordonnais la programmation, je m’occupais de la vie associative, je représentais l’organisme auprès des autres groupes de femmes. Ce centre surtout anglophone avait une orientation plutôt caritative et était assez isolé car, bien qu’il ait été en contact avec d’autres centres et qu’il faisait partie de ConcertAction Femmes Estrie, une table des groupes de femmes, ces contacts n’étaient pas très développés et le clivage francophones-anglophones

1 Voir : <www.gazettedesfemmes.ca/5455/un-quebec-feminin-pluriel-lannee-de-tous-les-defis>.

était présent. Comme j'avais été dans un centre francophone à Montréal, j'avais envie qu'on développe des liens de solidarité beaucoup plus forts entre ce centre et les autres, au-delà des questions de langue et d'histoire nationale.

Un jour, la coordonnatrice de la Marche des femmes contre la pauvreté, *Du pain et des roses*, Michèle Rouleau (ex-présidente de Femmes autochtones du Québec), est venue nous rendre visite et ça a beaucoup résonné pour moi. On avait vécu la crise de 1990-1991 avec toutes les retombées négatives sur les programmes sociaux et la dynamique politique s'éloignant d'une sorte de solidarité sociale. Il fallait trouver le moyen de réinstaurer un sens de la justice sociale aux choix de société.

NCS – Comment as-tu répondu à l'appel?

A.C. – J'ai répondu avec passion à ce projet de marche et j'ai proposé au centre d'embarquer dans ce projet, de me confier des responsabilités et d'être déchargée de mon travail trois jours semaine pour coordonner la section estrienne de la Marche des femmes contre la pauvreté. À cette époque, un des constats des luttes féministes était l'appauvrissement de femmes, donc on a décidé d'orienter les revendications vers l'État autour de mesures concrètes pouvant, à court terme, avoir un impact important sur les conditions de vie des femmes.

NCS – Quelles étaient les revendications de la Marche des femmes contre la pauvreté, *Du pain et des roses*?

A.C. – Les revendications, au nombre de neuf, étaient :

- une loi proactive sur l'équité salariale ;
- un programme d'infrastructures sociales avec des emplois accessibles dès maintenant aux femmes ;
- l'augmentation du salaire minimum au-dessus du seuil de la pauvreté (8,15 \$ de l'heure) ;
- l'application de la Loi sur les normes du travail à toutes les personnes participant à des mesures d'employabilité ;
- un système de perception automatique des pensions alimentaires avec retenue à la source ;
- la création d'au moins 1500 nouveaux logements sociaux par année ;
- l'accès aux services et aux programmes existants de formation générale et professionnelle, avec soutien financier adéquat, pour toutes les personnes qui ne sont pas prestataires de l'assurance-chômage ou de la sécurité du revenu, en vue de leur insertion ou réinsertion au travail ;
- l'application rétroactive de la réduction du parrainage de 10 ans à 3 ans pour les femmes immigrantes parrainées par leur mari ainsi que la mise sur pied d'un mécanisme d'accès aux droits sociaux pour les femmes parrainées victimes de violence conjugale et familiale ;

- le gel des frais de scolarité et l'augmentation des bourses aux étudiantes et aux étudiants.

L'idée de la Marche était que des femmes, en marchant durant dix jours à partir de trois villes² vers Québec, portent ces revendications dans tous les villages pour sensibiliser la population au fur et à mesure de la marche, mais aussi qu'elles contribuent à améliorer le rapport de force pour faire en sorte que le gouvernement ne puisse les éviter. Ce qui s'est passé est un phénomène plutôt unique dans l'histoire du Québec et des mouvements sociaux. Pour des raisons que je ne m'explique pas encore parfaitement, il y a eu une énorme sympathie pour les 850 femmes marchant leur 20 km par jour et tous les médias se sont rués sur nous. On avait établi un rapport de force qu'on n'avait pas eu depuis plusieurs années et ce fut un changement de la nature des luttes féministes qui avaient surtout, dans la période précédente, porté sur les droits reproductifs et la construction d'un réseau de services. C'était un virage remarquable et remarqué dans la lutte féministe. Tout d'un coup, un discours féministe de gauche parvint dans l'espace public, pour réclamer des mesures précises de l'État et ce dernier s'est senti obligé d'y répondre. Ce discours a été très médiatisé par les médias militants, les médias locaux, puis nationaux. Il faut dire que la Marche a su profiter d'un moment particulier : le Parti québécois (PQ) a été élu en 1994 et il promettait la tenue d'un référendum pour la fin de 1995 ; il se montra plus ouvert aux revendications des femmes et y répondra partiellement par diverses législations dont nous avons été critiques à l'époque, mais je dirais que nous avons eu de meilleures réponses à ce moment-là que celles qu'on a eues depuis.

NCS – Quels gains les femmes ont-elles faits grâce à cette immense mobilisation ?

A.C. – Concrètement, on a eu une hausse du salaire minimum, une loi sur les pensions alimentaires et, un an plus tard, une loi sur l'équité salariale et un gel des frais de scolarité en 1994, la réduction du temps de parrainage des conjoints ou conjointes. Les effets de cette marche se sont fait sentir longtemps après parce que, durant la marche des femmes, on a avancé l'idée d'une marche des femmes à l'échelle planétaire. On se rendait compte qu'on faisait face à des phénomènes semblables comme la mondialisation de l'économie et que si on élargissait les solidarités féministes, peut-être aurions-nous un meilleur rapport de force pour imposer des changements plus importants.

Un autre effet de la Marche, c'est que la Fédération des femmes du Québec (FFQ) a été invitée à prendre part au Sommet économique organisé par le PQ sous la direction de Lucien Bouchard avec l'objectif du « déficit zéro ». François

2 La marche est partie de Montréal, Longueuil et Rivière-du-Loup le 26 mai 1995 pour arriver à Québec le 4 juin.

David, présidente et porte-parole de la FFQ, a opposé un non résolu et fort à cette proposition, brisant ainsi le consensus établi par le patronat et le mouvement syndical sur l'idée qu'il fallait entrer dans une période de coupures, de restrictions budgétaires et de réorganisation de l'État. Le fait qu'elle ait pu jouer un rôle majeur lors de ce sommet et provoquer des débats importants dans l'espace public montre, outre les qualités personnelles de Françoise, la force du mouvement des femmes; c'était un résultat tangible du rapport de force des femmes.

NCS – Qu'est-ce qui explique le succès de la Marche de 1995, selon toi?

A.C. – Outre cette conjoncture politique, le succès de la Marche s'explique par le succès de la mobilisation grâce à l'établissement d'un immense réseau de diffusion et de mobilisation rendu possible par un travail de coalition très large et intense de divers secteurs des mouvements sociaux – mouvement féministe, syndical, étudiant, populaire et communautaire – et de groupes religieux progressistes; il y eut aussi l'enthousiasme communicatif et passionné de très nombreuses femmes et de leur réseau de proximité. Cet enthousiasme a gagné les médias et nous avons eu une forte couverture médiatique. Aussi, les femmes étaient attendues dans les villages quand elles y arrivaient. En Estrie, par exemple, on prévoyait au départ 50 marcheuses, puis 100, 125... il y en eut 225! Ce qui posait un énorme problème de logistique, comme vous pouvez l'imaginer, puisqu'il fallait les loger et les nourrir durant 10 jours.

Après la Marche, il y a eu des débats internes, entre autres certaines militantes reprochaient au mouvement de ne pas suffisamment tenir compte des groupes marginalisés, dont les lesbiennes. Ces dernières, alors qu'elles étaient partie prenante du mouvement, étaient même au bureau national, dénonçaient le tabou dont elles étaient victimes. En effet, les femmes hétérosexuelles du mouvement pensaient que si le mouvement était perçu comme faisant une place aux lesbiennes, il perdrait en crédibilité. Après la Marche, en 1996, celles-ci se sont organisées, notamment au sein de la FFQ, pour ne plus vivre cet effacement. Cela a permis que des groupes prennent position en appui aux démarches et aux désirs des lesbiennes. Dans les années 1999-2000, le mouvement s'est mis à soutenir explicitement les revendications visant l'égalité des droits pour les lesbiennes, notamment avec la Marche mondiale des femmes.

NCS – Qu'est-ce que l'expérience de la Marche t'a apportée?

A.C. – Pour moi, la marche, ce fut la découverte du pouvoir du travail collectif, on peut militer longtemps, mais c'est rare de ressentir un mouvement; on fait partie d'un mouvement, mais parfois on arrive à goûter ce que ça veut dire. Ce fut une période de solidarité entre femmes allant au-delà des revendications que nous portions; c'était l'occasion pour plusieurs d'entre nous, moi y compris, d'avoir du temps seule, libre des tâches quotidiennes, libre des responsabilités

familiales où on pouvait avec d'autres femmes réfléchir à notre avenir, à notre devenir, à ce qui va ou va moins bien dans notre vie et d'avoir d'autres personnes avec qui y réfléchir dans un contexte où d'une certaine façon on n'avait plus trop peur. C'est quand même majeur, d'une part, ça m'a donné le gout de poursuivre les luttes sociales de manière intense et ça m'a radicalisée. J'ai vu les limites de la troisième voie, celle empruntée par les gouvernements sociaux-démocrates dans le monde, et le PQ était encore à ce moment-là tantôt social-démocrate, tantôt néolibéral. De l'autre, cela a internationalisé ma perspective et, sur un plan plus personnel, m'a permis de faire un bout de chemin sur l'affirmation de soi.

Après la Marche, je me suis séparée de mon mari et j'ai dû rester en Estrie en raison de la garde des enfants. Je me suis inscrite à un certificat en rédaction française pour perfectionner mes compétences en français étant donné que je voulais être pleinement capable de travailler et de vivre en français au Québec. En même temps, de 1996 à 1998, j'ai milité plusieurs jours par semaine dans le groupe Solidarité populaire Estrie. C'était une coalition régionale de tous les groupes syndicaux, féministes, sociaux, étudiants, populaires (pour la défense de droits) et communautaires (de services), qui luttaient pour la justice sociale et contre le virage néolibéral des gouvernements. Au fédéral, la réforme Axworthy voulait réduire le transfert aux provinces des sommes concernant les programmes sociaux en santé et en éducation, et au provincial, c'était la hantise du « déficit zéro » du PQ. Puis, par besoin d'argent, j'ai abandonné mes études, encore une fois, et cherché du travail. J'ai travaillé au Comité des travailleurs et travailleuses accidenté-e-s de l'Estrie où j'ai principalement aidé des travailleuses au bas de l'échelle, du textile et de la chaussure, subissant des blessures au travail ou ayant des maladies qui découlaient de leurs conditions de travail. Elles et ils peinaient à faire reconnaître leurs droits devant la Commission de la santé et de la sécurité du travail (CSST). Il s'agissait de donner un service de défense aux accidenté-e-s du travail, mais on tentait aussi de les informer de leurs droits et de les mobiliser dans des actions. Ce fut une expérience assez extraordinaire! On a organisé avec Madeleine Parent, entre autres, un 8 mars au Théâtre Granada où 400 personnes sont venues de partout au Québec assister à un spectacle de solidarité faisant le lien entre les luttes des travailleuses des années 1940-1950 et celles des années 1990. Puis, j'ai eu un emploi dans un groupe d'éducation populaire, la TROVEP³ où je faisais du matériel pédagogique. En 1998, j'ai décidé de retourner vivre à Montréal ; comme mère monoparentale, j'avais besoin d'être plus entourée de gens plus proches.

NCS – Quelles ont été tes activités une fois de retour à Montréal?

A.C. – Je constatais que je manquais d'outils pour comprendre le monde et pour accéder à de meilleurs emplois. Je me suis inscrite à l'Université Concordia, car cette université est plus progressiste que McGill, considérant qu'il manquait

3 Table régionale des organismes volontaires d'éducation populaire de Montréal.

de discours alternatifs sur le plan économique, sous l'influence de la pensée de Ruth Rose, l'économiste féministe qui a beaucoup soutenu le mouvement des femmes. Mais après une session, je n'ai pas trouvé ce que j'y cherchais : c'était un programme tout à fait orthodoxe et pas critique du tout. Tout en militant, en travaillant et en m'occupant de mes enfants, pour finir mon baccalauréat, je me suis inscrite dans le domaine des affaires publiques et communautaires et d'analyse des politiques. J'ai complété mon baccalauréat en 2004 pour faire ensuite une maîtrise en études des médias sur la question de la réconciliation avec les peuples autochtones.

NCS – Pourquoi ce sujet?

A.C. – J'avais une amie de Québec, Pénélope Guay, qui avait mis sur pied une maison d'hébergement pour les femmes autochtones en milieu urbain, la maison Missinak. C'était aussi une amie de Manon Massé, avec qui j'étais en couple. On passait beaucoup de temps à parler des relations entre Autochtones et non-Autochtones. À cette époque, au Québec, on avait des liens avec des femmes dans le monde entier, mais on avait très peu de connaissances et de contacts avec les femmes autochtones du Canada! Ça me dérangeait énormément. En 2006, à travers mes engagements militants, j'ai eu l'occasion de passer six jours sur la grève de la baie d'Hudson avec des femmes inuites venant de tous les villages du Nunavik, pendant lesquels elles ont parlé de leur vie, des effets du colonialisme, de leurs souhaits pour l'avenir. Tout cela m'a donné le goût de fouiller davantage les rapports entre le Québec, le Canada et les premiers peuples, car, comme féministe, je suis intéressée par toutes les questions de domination. Aussi, en 2005-2006, pour mon mémoire, j'ai travaillé sur le discours de la guérison dans les auditions de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones dont le rapport a été publié en 1996. Je m'inspirais des travaux faits en Afrique du Sud postapartheid pour comprendre comment on peut passer d'une société d'exploitation et d'oppression totale à une société plus juste. On avait beaucoup d'espoir à ce moment-là sur la possibilité de réconciliation des différentes composantes du peuple sud-africain. Puis, en 2006, j'ai continué à travailler sur cette question des relations entre les Autochtones et les non-Autochtones au Canada dans le cadre d'études doctorales en communications à Concordia, dans un programme conjoint avec l'UQÀM et l'Université de Montréal. Ma recherche portait sur la tuerie des chiens de traîneau dans les territoires inuits dans les années 1950 et début 1960, organisée par la police canadienne et la Sûreté du Québec, massacre s'inscrivant dans le processus de colonisation et génocidaire du Canada. Mais en 2009, j'ai suspendu mes études pour me présenter à la présidence de la FFQ.

De 1999 à 2002, j'ai travaillé à la FFQ; j'avais été embauchée pour faire le lien avec les féministes du Canada hors Québec pour qu'il y ait une coordination de la Marche mondiale des femmes. On pensait que, parce que j'étais anglophone, j'allais comprendre ce que voulaient les féministes canadiennes, mais ayant

toujours milité en milieu québécois, je n'ai guère compris les dynamiques. Aujourd'hui, je les comprends mieux, mais à l'époque mes connaissances du mouvement féministe canadien étaient limitées. Il était question que le Canada se dote d'une coordination pancanadienne de la Marche mondiale et ce n'était pas simple parce qu'au Québec on avait lancé la Marche sur le plan international sans créer à l'avance un lien particulier avec les féministes canadiennes. Par ailleurs, les deux réseaux avaient des traditions politiques et des pratiques différentes, voire en tension. Il a fallu beaucoup de temps et de négociations pour trouver un terrain d'entente. Rapidement, le travail avec le Canada est devenu une petite partie de mes responsabilités. À la fin, j'étais coordonnatrice de la Marche au Québec avec une grosse équipe et responsable des liens avec le Canada.

NCS – Comment s'est organisée la Marche mondiale?

A.C. – La FFQ, son équipe et sa présidente ont assuré la Coordination du Québec de la Marche mondiale des femmes (CQMMF) et ses divers comités composés de groupes membres et non membres. La CQMMF a tenu un processus de consultation très décentralisée pour identifier et adopter les revendications à retenir. De plus, la coalition a fait tout un travail d'éducation populaire en vue de la mobilisation. On a aussi introduit de nouveaux thèmes par rapport à la marche *Du pain et des roses*, comme la violence faite aux femmes et ce qu'on appelait alors les *discriminations*, qu'elles soient raciales ou sexuelles. C'était donc l'élargissement de nos connaissances des différentes problématiques vécues par les femmes. Je dirais aussi que ce fut l'occasion d'une certaine radicalisation du mouvement dans la mesure où, sur le plan de l'analyse, on commençait à faire des liens entre le capitalisme mondial, la globalisation de l'économie et des questions comme la violence faite aux femmes. La coalition a été à l'origine de centaines d'activités dans des villes et villages du Québec; durant 10 jours, il y a eu 40 000 femmes dans les rues, 300 000 cartes postales signées, une mobilisation importante pour le rassemblement au Canada, des centaines d'articles dans les journaux. Vraiment, c'était considérable!

NCS – Est-ce que la marche a été l'occasion de mobiliser de nouveaux groupes?

A.C. – Oui, la coalition s'élargit, en particulier avec Femmes autochtones du Québec (FAQ)⁴ et voit à ne pas les soumettre à la volonté de la majorité dans la coalition, mais à discuter et à travailler de nation à nation. On tente de faire en sorte que dans toutes les régions du Québec des ponts se fassent entre femmes des communautés autochtones et femmes québécoises, et ça met en place une tradition qui va se renforcer et aboutir en 2004 à un Protocole de solidarité

4 <www.faq-qnw.org/a-propos>.

mutuelle qui régit aujourd'hui les relations officielles entre la FFQ et FAQ. Cette démarche est reprise à chaque renouvellement de présidence au sein de la FFQ ou de FAQ dans une cérémonie où on réitère notre désir de travailler de nation à nation et de déconstruire ensemble le colonialisme⁵. C'est une façon de garder vivante l'entente.

NCS – Le mouvement syndical était-il partie prenante de cette mobilisation ?

A.C. – Les comités de condition féminine étaient pour la plupart très engagés dans la Marche mondiale. Ils ont généralement une assez grande autonomie dans les centrales et les syndicats; ils arrivent à négocier un assez grand espace de liberté d'action politique. Pour les travailleuses, plus le mouvement féministe autonome est fort, plus elles peuvent s'affirmer au sein de leurs instances pour faire avancer leurs revendications.

NCS – Quel bilan fais-tu de la marche mondiale de 2000 ?

A.C. – On avait une vingtaine de revendications qu'on estimait réalisables à court et à moyen terme, mais le gouvernement Bouchard nous a reçues avec une brique et un fanal. La veille du rassemblement national, la délégation qui était allée à Québec avait reçu les réponses du gouvernement qui étaient toutes négatives, sauf une ou deux à propos de la lutte sur la violence faite aux femmes. Donc, c'était un rejet du revers de la main, alors qu'il y avait eu un ample appui des femmes et de la population dans un très large mouvement démocratique. On se demandait comment on allait réagir : grève des femmes, désobéissance civile, possibilité de lancer un parti politique féministe... On se disait que devant un tel refus, il fallait saisir l'occasion de faire entendre notre voix, très fortement. On a convenu que Françoise David, porte-parole de la Marche, allait évoquer ces trois possibilités dans le discours de clôture du rassemblement national. Après son discours, la FFQ a reçu un déluge de courriels et d'appels pour appuyer l'idée de lancer un parti politique.

Françoise David a quitté la FFQ en 2001 à la fin de son mandat et moi, j'ai poursuivi mon travail à la FFQ, notamment à la préparation des activités féministes du Sommet des Amériques qui s'est tenu à Québec à l'été 2001. Commença une période un peu conflictuelle entre l'équipe de la FFQ et la nouvelle présidente Vivian Barbot qui a été défaite deux ans plus tard aux élections de 2003. C'est en 2002 que je quitte la FFQ pour reprendre mes études à temps plein. Je gagnais ma vie en faisant de petits contrats, par exemple comme organisatrice communautaire pour Au bas de l'échelle, des assistanats de recherche et des charges de cours à l'université.

5 <www.ffq.qc.ca/a-propos/qu%E2%80%99est-ce-que-la-ffq/protocole-de-solidarite>.

NCS – Donc, tu as fait une maîtrise, puis des études doctorales ; as-tu continué à militer ?

A.C. – Oui, à partir de 2003 et durant toutes ces années, j’ai milité aux côtés de Françoise David, de Manon Massé, de François Saillant et de bien d’autres à D’abord solidaires, à Option citoyenne et à la création de Québec solidaire. Pour moi, on peut être féministe partout, on n’a pas nécessairement besoin d’être dans un groupe de femmes pour le faire et donc c’était une façon de faire en sorte qu’une perspective politique féministe occupe le centre de l’action politique de gauche. Je voulais que le féminisme soit au centre de l’action politique et non une préoccupation secondaire. Je voulais également qu’une gauche franche prenne sa place dans le spectre politique au Québec. En dehors de l’axe fédéraliste-souverainiste, le PQ et le Parti libéral se ressemblaient trop. À l’assemblée de fondation de Québec solidaire (QS) en 2006, j’ai été élue présidente du parti et j’y suis restée jusqu’en mai 2009. Je suis partie pour pouvoir me consacrer à la rédaction de ma thèse. Mais deux mois plus tard, j’ai constaté que j’avais davantage besoin d’être sur le terrain que de rédiger une thèse de doctorat, alors j’ai mis un terme à mes études et je me suis présentée à la présidence de la FFFQ.

NCS – Est-ce que le projet d’une lutte féministe au centre d’une formation politique de gauche s’est réalisé selon toi de 2003 à 2006 ?

A.C. – Dans tout le processus qui aboutit à la création de QS, les femmes étaient nombreuses et puissantes à cause de tout leur travail préalable, dans les Marches principalement, et elles avaient un rapport de force dans le processus de la mise sur pied de ces organisations. Les femmes se disaient que puisqu’il n’y avait pas de réponse féministe au Parlement, on allait organiser notre propre réponse féministe dans une organisation politique. Leurs assises théoriques au sein de QS étaient solides, mais les féministes étaient toujours en tension avec la culture de la gauche politique.

NCS – Comment perçois-tu le militantisme féministe de gauche au sein des groupes politiques mixtes ? As-tu vécu du sexisme de la part de camarades militants ?

A.C. – Depuis 2009, je n’ai pas mis les pieds dans une réunion de QS, je ne sais donc pas ce qui se passe maintenant. Quand j’y étais active, je pourrais dire que les femmes et les féministes étaient suffisamment nombreuses pour colorer le débat et les façons de faire au sein de QS. Les femmes avaient un poids réel à tous les niveaux de la structure. Ce n’est pas pour rien que le parti présente toujours 50 % de candidates lors des élections. Elles comptent. Ceci étant dit, parfois les analyses sont lacunaires, par exemple lors de la publication d’un

manifeste pour dépasser le capitalisme publié dans la foulée de la crise financière de 2008, on était incapables d'articuler une réflexion économique féministe. Le défi est toujours de ne pas plaquer des analyses féministes ou antiracistes au schéma de la gauche, mais de revoir le schéma de départ.

NCS – Comment était posée la question des rapports avec les nations autochtones dans Québec solidaire?

A.C. – Bien entendu, sur une base de nation à nation. Progressivement, QS a fait un travail de solidarité avec des femmes autochtones engagées au sein du parti pour développer les positions à proposer aux membres. Il y avait un groupe de personnes influentes qui voulaient donner une priorité à un changement de rapport, un rapport qui serait basé sur l'égalité.

NCS – Le mouvement féministe au Québec peut-il assurer une lutte de gauche tout en mettant l'accent sur l'inclusion de toutes les femmes (autochtones, immigrantes, trans, handicapées, etc.)?

A.C. – Il y a une transition à opérer pour créer une force politique unitaire autour de la justice sociale pour toutes les femmes. Je m'inspire du *black feminism*, tradition soucieuse de faire la critique de toutes les structures oppressantes, quelle qu'en soit leur source, qui rendent difficile la vie des femmes. On part du principe qu'il faut d'abord s'organiser autour de celles qui sont au bas de l'échelle politique, sociale ou économique. Si on règle les choses pour elles, la vie va s'améliorer pour toutes.

NCS – En 2009, à 38 ans, tu es élue présidente de la Fédération des femmes du Québec contre deux autres candidates. Pourquoi les membres t'ont-elles choisie?

A.C. – C'est toujours difficile de le savoir. Les reculs et les blocages étaient très nombreux. J'avais l'impression qu'il fallait prendre davantage de risques afin de repousser les limites imposées au débat public sur le féminisme, l'état de l'égalité et de la justice sociale pour les femmes. Je soutenais qu'il fallait politiser davantage nos luttes, donc moins se limiter à des revendications à court terme, mais travailler davantage à critiquer les idéologies économiques et sociales à la base des inégalités.

NCS – Est-ce que ton implication importante dans Québec solidaire n’a pas posé problème au sein de la FFQ?

A.C. – Oui, bien sûr. Il y a eu des débats que j’ai moi-même lancés, pour qu’il n’y ait pas de tabous, qu’on puisse débattre de cette question. On a eu des discussions partout au Québec et il y a eu un débat de deux heures entre les trois candidates et avec les membres où cette question a été abordée. Certaines femmes craignaient que la FFQ prenne une allure partisane, d’autres pensaient que je saurais respecter les règles du jeu d’un regroupement large, d’une fédération, et qu’on pouvait surmonter cette difficulté sur le plan de l’image publique, enfin d’autres ne s’intéressaient pas à cette question. Quant à moi, après des années de militantisme dans un parti, j’avais besoin de retrouver un espace où je n’avais pas toujours à me préoccuper d’une dynamique partisane. Un mouvement social a moins de ressources, mais aussi moins de contraintes qu’un parti politique. Sur le plan éthique, je me sentais tout à fait libre d’agir en respect des mandats accordés par les membres.

NCS – Quelles ont été tes plus grandes réalisations durant ton mandat à la FFQ?

A.C. – D’abord, d’avoir permis à la FFQ de cheminer et de rester vivante à travers le débat public sur la Charte des valeurs. L’opposition de la FFQ à la Charte nous a fait entrer en opposition avec le parti au pouvoir, le PQ. Sur la question des signes religieux dans la fonction publique et les services publics, nous disions : ni interdiction ni obligation. Aucun gouvernement et aucun groupe religieux n’avaient le droit d’imposer quoi que ce soit aux femmes. On savait que l’interdiction du port du foulard, par exemple, empêcherait des femmes d’avoir accès au travail et on sait que l’accès à des revenus autonomes est le principal chemin de l’autonomie; on considérait donc la Charte contreproductive et discriminatoire.

Cette position a été largement débattue à la FFQ et, en mai 2009, on a tenu une assemblée générale (AG) spéciale sur cette question pour arrêter notre position. Notre AG s’est tenue après que le Conseil du statut de la femme ait rendu publique la sienne, plus proche de celle du PQ. Puis, progressivement, on a élaboré une critique plus substantielle de la position gouvernementale qui s’en prenait particulièrement aux femmes musulmanes. On a fait la critique de la montée de l’islamophobie et de l’instrumentalisation du féminisme. Les défis de défendre notre position dans l’espace public étaient immenses. Plusieurs féministes dans l’espace public ont accusé la FFQ de trahir la cause des femmes. Or, les femmes au sein de la FFQ considéraient que cette position relevait du paternalisme : on voulait « sauver » les femmes musulmanes, malgré elles! Une fronde a été montée pour remettre en question la position de la FFQ par des femmes devenues membres de la FFQ dans ce but. Or, les membres ont

réitéré leur appui à la position adoptée en 2009 et développée par le conseil d'administration par la suite.

NCS – Quelles ont été les autres activités de la FFQ durant ton mandat?

A.C. – Nous avons combattu des projets de loi conservateurs qui cherchaient à revenir sur le droit à l'avortement. Nous avons contribué de façon substantielle à la mobilisation du mouvement des femmes au Québec en appui aux femmes autochtones qui revendiquaient la tenue d'une commission d'enquête sur le meurtre et la disparition des femmes autochtones, notamment avec le réseau de la Marche mondiale des femmes au Québec. Nous avons contribué à lancer le débat sur les agressions sexuelles en créant #agressionnondénoncée dans la foulée de l'affaire Ghomeshi. Aussi, la FFQ avec d'autres a mis sur pied la Coalition opposée à la tarification et à la privatisation des services publics (Coalition Main rouge) qui a mené et qui mène toujours une importante lutte contre les politiques d'austérité.

Enfin, il faut rappeler que dans la vague des coupures, en 2011, la FFQ a perdu la moitié de ses subventions et a dû réduire son personnel et ses activités. Dans ce contexte, il a fallu choisir nos batailles. La rédaction de mémoires devenait moins prioritaire, puisque la plupart du temps, ils ne recevaient pas trop d'écho de l'État, on n'investissait plus trop de temps là-dessus. Notre travail était réparti entre la mobilisation des femmes sur des questions précises, des débats internes pour renouveler le féminisme et la représentation de la FFQ dans les médias. À cette époque, nous avons été attaquées de toutes parts et très sévèrement dans les médias par différentes personnes bien en vue qui clamaient que la FFQ manquait à son devoir de représenter les femmes. La FFQ a alors vécu l'une des plus grandes crises de son histoire.

NCS – Mais de 2011 à 2013, ce fut les États généraux de l'action et de l'analyse féministes réunissant à la fin 1000 femmes à Montréal; quel bilan en dresses-tu ?

A.C. – À mon élection, j'avais proposé qu'on crée un espace pour toutes les féministes, membres ou non de la FFQ, pour débattre de l'histoire des luttes des dix dernières années et pour se projeter dans un projet de société féministe à porter pour les dix années à venir. Les membres ont accepté de relever ce défi et ont créé un espace participatif et décentralisé pour le réaliser. L'idée était de créer un espace où les féministes, qu'elles soient représentantes d'un groupe ou non, puissent contribuer à façonner ce qui animera le mouvement pour des années à venir. C'est une façon de briser les chasses gardées et de donner la parole à des femmes qui n'ont pas encore trouvé leur place dans les organisations traditionnelles du mouvement. Entre deux colloques, après une tournée québécoise, des chantiers de travail, les femmes du Québec étaient appelées à la

fin à se prononcer sur des propositions découlant de ces trois années de travail. Le Forum a jeté les bases d'un féminisme renouvelé fondé sur une lecture de multiples systèmes d'oppression actifs dans la vie des femmes.

Plus concrètement, on se dissocie du mouvement nationaliste identitaire, on affirme l'importance de la décolonisation et de la solidarité avec les peuples autochtones, on fait une lecture féministe écologiste, on fait état de la nécessité de remettre en question la logique économique capitaliste basée sur l'exploitation de la terre et des femmes, on réfléchit sur des manières nouvelles de faire la lutte politique.

NCS – En 2013, la FFQ a ressenti le besoin de faire un congrès d'orientation. Pourquoi, qu'est-ce qui en est ressorti ?

A.C. – Lorsque les membres ont accepté de tenir des états généraux, elles ont par ailleurs décidé qu'au terme du processus, la FFQ tiendrait un congrès d'orientation (dix ans après le dernier). Depuis 2003, la FFQ avait travaillé en priorité sur la lutte contre la pauvreté, la violence, les discriminations et la mondialisation capitaliste et patriarcale. Avec les défis de l'époque, on a voulu travailler de façon plus globale sur l'ensemble des dynamiques sociales qui affectent les femmes, par exemple, la mondialisation affecte la lutte à la pauvreté. On ne voulait plus par ailleurs évoquer seulement la lutte contre quelque chose, mais articuler nos actions selon un registre plus large – de la critique à la revendication jusqu'au développement de pratiques alternatives.

Par ailleurs, on voulait s'assurer qu'une analyse de l'impact de tous les systèmes d'oppression sur les femmes soit présente dans l'articulation des luttes. Le genre devient un angle parmi plusieurs pour penser le féminisme : le patriarcat, le capitalisme, le racisme, le colonialisme, le cissexisme⁶, l'hétérosexisme⁷ y sont nécessaires pour que toutes puissent vivre librement. Les membres ont décidé de s'orienter autour de nouveaux thèmes ayant toujours à la base le féminisme : intersectionnalité et solidarité ; bien-vivre, écologie et économie ; démocratie, citoyenneté et prise de parole ; corps, image, genre et violence.

6 Le cissexisme : le système qui considère les personnes cisgenres (personne dont le genre et le sexe qui lui a été attribué à la naissance coïncident, donc personne qui n'est pas trans) comme supérieures aux personnes trans, ces dernières étant vues comme anormales : <www.madmoizelle.com/genre-non-binaire-243141>.

7 L'hétéronormativité est le système de pensée qui désigne l'hétérosexualité comme la norme implicite ou explicite autour de laquelle les politiques, les institutions, les représentations sont construites. Les personnes non hétérosexuelles sont présentées comme anormales ou à tolérer dans leur différence.

NCS – En 2013, Michèle Sirois et d'autres féministes ont créé le mouvement *Pour le droit des femmes* (PDF), en rupture avec la position de la FFQ, sur la question de la laïcité⁸. Comment ça s'est passé et comment analyses-tu cette scission ?

A.C. – À part quelques membres qui ont en effet suivi Michèle Sirois, la plupart des fondatrices de *Pour le droit des femmes* sont devenues membres de la FFQ pour une assemblée générale, le temps de remettre en question la position de la FFQ sur la laïcité. La différence de point de vue dépassait toutefois cette question. Aux dires de l'une d'entre elles lors de ladite AG, elles voulaient que la FFQ ne s'occupe que des femmes blanches hétérosexuelles de la classe moyenne – ce qu'elles estimaient être la femme moyenne. Or, depuis déjà plus de dix ans, les membres avaient fait le pari de travailler pour la réalisation de la justice sociale et l'égalité pour toutes les femmes. C'est une tension de base. Pour elles, ce n'est que la lutte au patriarcat qui compte. Les inégalités économiques ou encore le racisme – ce sont les luttes des autres. Mais la vie des femmes n'est pas compartimentée : une femme autochtone vit autant le sexisme que les effets de la colonisation ; une femme en situation de handicap vit à la croisée d'une société sexiste qui marginalise et appauvrit les personnes handicapées.

NCS – En 2015, tu quittes la direction de la FFQ quelques mois avant la fin de ton mandat, pourquoi ?

A.C. – Non, je n'ai pas quitté mon poste, j'ai pris un congé de maladie du mois de mai jusqu'à la fin de mon mandat en octobre 2015. J'avais accumulé des problèmes de santé tout au long de mes années à la FFQ – certainement dus au surmenage à cause de la surcharge de travail et du stress qui y est rattaché. J'ai particulièrement souffert de la violence des débats entourant la Charte des valeurs. J'ai commencé à subir les effets d'un stress posttraumatique (SSPT), cette maladie qui est plus connue chez les anciens soldats. Or, les femmes qui ont vécu de la violence sont très nombreuses à en souffrir. Entre 2010 et 2013, j'avais l'impression d'être traquée, tellement les attaques étaient virulentes, fréquentes et répandues. En mai 2015, après la tenue du Congrès d'orientation, mon corps et mon esprit ne tenaient plus. Il a fallu que j'accepte que je sois malade, que je prenne un congé de maladie.

NCS – Et tu pars à Berlin, pourquoi ?

A.C. – Il fallait que je quitte Montréal. L'un des effets du SSPT, c'est le besoin d'éviter les situations qui enclenchent les souvenirs traumatisants. Je n'étais plus capable de gérer le fait que des femmes m'accostaient dans la rue

8 <www.pdfquebec.org>.

pour faire leur critique de la position de la FFQ sur la laïcité. Le mépris des musulmans et de l'islam me semblait être un puits sans fond. Pour me guérir des symptômes du stress posttraumatique, il fallait que je quitte les débats du Québec. Je suis partie à Berlin, là où j'avais prévu aller à la fin de mon mandat pour apprendre l'allemand, pour vivre dans cette ville à la réputation libre et colorée, pour apprendre comment un pays a pu passer du racisme antisémite ordinaire, au fascisme jusqu'à la Shoah... Bien que je sois maintenant en santé, j'y suis demeurée. Mes apprentissages sont toujours en cours et j'ai fait la rencontre d'un Allemand.

NCS – Et comment envisages-tu ton implication militante?

A.C. – Je suis récipiendaire d'une bourse de la Fondation Carold qui est destinée à une personne qui œuvre depuis plusieurs années dans les mouvements sociaux et qui souhaite prendre une année sabbatique pour revenir sur sa pratique. Grâce à cette bourse, je prépare un livre pour publication aux Éditions du remue-ménage à l'automne 2017 qui portera sur les lignes de fracture dans la société québécoise que j'ai observées durant ma participation active aux débats publics. Il s'agit d'un livre de réflexion féministe sur les enjeux de société. Par ailleurs, je prépare des outils d'éducation populaire sur ces thèmes pour des groupes de base, tant féministes et communautaires qu'étudiants et syndicaux.

De plus, j'ai une chronique à *Ricochet*, qui me permet de réfléchir sur l'actualité. Enfin, en Allemagne, je suis membre du jury d'un Festival de théâtre qui a pour thèmes le racisme, la diversité, le vivre ensemble, la migration... Nous sommes dix à voir une centaine de pièces de théâtre pour n'en choisir que dix qui seront présentées en novembre 2017. Il s'agit d'une ouverture vers les arts engagés.

NCS – Merci pour cette entrevue et je te laisse le mot de la fin.

A.C. – Ce qui est sûr, c'est que je continue à m'intéresser aux femmes et au féminisme, mais dans un contexte plus global. L'affreux mélange entre le capitalisme globalisé et la montée de la droite populiste, voire fascisante, est inquiétant. Je profite de ma présence en Allemagne pour essayer de comprendre les parallèles (et leurs limites) entre la stigmatisation des personnes juives de l'époque et la stigmatisation des musulmanes et musulmans aujourd'hui. Dans les deux cas, beaucoup de gens pensaient ou pensent que la stigmatisation est justifiée pour protéger des intérêts nationaux. Une fois la stigmatisation justifiée, on peut aller loin dans la discrimination directe et indirecte. Les enjeux portent sur la démocratie, les droits, la justice sociale, l'égalité, la liberté... Est-ce que ces questions mèneront à un retour aux études doctorales ou à la poursuite du travail dans le milieu associatif ou autre chose ? On verra.

Bilan de luttes



Contrer les violences sexuelles à l'université : un maillage de résistance

SANDRINE RICCI¹

Les communautés universitaires québécoises font actuellement face à la mise au jour de la prévalence, en leur sein, de situations de violences sexuelles. Les résultats de l'enquête ESSIMU (Enquête Sécurité, sexualité et interactions en milieu universitaire) montrent que le phénomène n'est ni rare ni nouveau : une personne sur trois ayant participé à l'étude rapporte avoir vécu une forme ou l'autre de violence sexuelle dans le cadre de ses études ou de son travail depuis son arrivée à l'université². Face à l'institutionnalisation croissante de ce problème désormais inscrit à l'ordre du jour politique, processus dont on peut légitimement craindre qu'il oblitère tout ancrage militant³, il m'apparaît important de souligner une chose ou deux que révèle l'examen des mobilisations féministes contre les violences sexuelles en milieu universitaire. En guise de « bilan de luttes » et de mon point de vue – largement situé à l'UQAM – de militante féministe et de chercheure dans l'équipe ESSIMU, je propose donc de faire un bref retour sociohistorique sur ces mobilisations, afin d'exposer le maillage de résistance féministe qui a rendu possible la mise sur pied de notre équipe de recherche⁴ et contribué de manière décisive aux avancées en matière de lutte contre la culture du viol en milieu universitaire. Cet angle d'approche m'amène à éclairer le rôle des institutions dans la (re)production de ce que l'on qualifie désormais de culture du viol dans les établissements d'enseignement supérieur.

1 Doctorante en sociologie et chargée de cours à l'UQAM, co-chercheure à l'équipe ESSIMU.

2 Manon Bergeron, Martine Hébert, Sandrine Ricci, Marie-France Goyer, Nathalie Duhamel, Line Kurtzman, Isabelle Auclair, Laurence Clennett-Sirois, Isabelle Daigneault, Dominique Damant, Stéphanie Demers, Jacinthe Dion, Francine Lavoie, Geneviève Paquette et Sylvie Parent, *Violences sexuelles en milieu universitaire au Québec. Rapport de recherche de l'enquête ESSIMU*, Montréal, UQAM, 2016, <www.essimu.quebec>.

3 Melanie A. Beres, Barbara Crow et Lise Gottell, « The perils of institutionalization in neoliberal times. Results of a national survey of canadian sexual assault and rape crisis centres », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 34, n° 1, 2009.

4 Je m'exprime toutefois ici à titre personnel, sans engager le reste de l'équipe.

Le jour de la marmotte pour les féministes mobilisées contre les violences sexuelles

Se familiariser avec la contestation des rapports sociaux de sexe dans le dispositif académique appelle plusieurs constats, en l'occurrence que la violence sexiste et sexuelle n'est pas un problème récent dans les universités, non plus que l'inadéquation de la réponse institutionnelle à cette question qui tient largement du tabou – spécialement quand sont impliqués des abus de pouvoir de la part du corps enseignant. De fait, un rapide survol de l'histoire de la résistance féministe contre la violence patriarcale, ne serait-ce qu'à l'UQAM⁵, expose tant l'inertie de l'État québécois que l'imperméabilité des administrations universitaires aux demandes étudiantes en faveur de campus exempts de violence sexuelle.

Le 6 février 1989, le quotidien *La Presse* publiait un article intitulé « Le nombre d'agressions sur certains campus est un secret bien gardé », rapportant une série d'attaques commises dans différentes universités québécoises et une réticence à communiquer des statistiques à cet égard. Presque 30 ans plus tard, le manque de transparence et de rigueur affectant le traitement des violences sexuelles dans l'enceinte des universités et des cégeps fait encore les manchettes, celles du journal *Le Devoir*, notamment, avec un accablant dossier livré en mars dernier.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que des associations étudiantes dénoncent l'inefficacité des canaux institutionnels, dans les universités comme dans les cégeps. Formulant des critiques remarquablement actuelles, un mémoire présenté à la Commission parlementaire sur l'enseignement collégial en 1992 par l'Organisation des femmes dans l'ANEEQ (ODFA), un rassemblement féministe non mixte au sein de l'Association nationale des étudiants et étudiantes du Québec (ANEEQ), appelle les communautés concernées à se saisir avec diligence du dossier de la lutte contre les violences sexuelles :

Dans la majorité des institutions d'enseignement supérieur, il existe des comités contre le harcèlement sexuel. Toutefois, ils sont très inactifs ou inefficaces. [...] certaines des institutions du savoir et de l'enseignement social nient l'existence ou mettent en doute les témoignages de femmes violées dans ces mêmes institutions, et ce, au lieu de tenter de les aider et de remédier à la situation. La meilleure façon de contrer le harcèlement sexuel, c'est d'agir. Il faut donc que les institutions d'enseignement, par le biais des administrations et des associations étudiantes, publicisent les politiques

5 Histoire qui reste largement inédite, mais je renvoie à la précieuse recension publiée en mars 2015 dans la revue *Françoise stéréo*, « UQAM champ de bataille : histoire (incomplète) des actions féministes sur le campus » (version modifiée et mise à jour à l'hiver 2016), <<http://francoisestereo.com/uqam-champ-de-bataille-histoire-incomplete-des-actions-feministes-sur-le-campus>>.

contre le harcèlement sexuel et incitent les femmes à porter plainte en cas de harcèlement⁶.

Depuis des décennies, les féministes dénoncent les agressions à caractère sexuel qu'elles subissent dans leur milieu d'étude ou de travail. La notion de culture du viol, qui est actuellement en très forte émergence dans le vocabulaire de cette lutte, a d'ailleurs été élaborée à partir des années 1970 par des féministes étatsuniennes à propos des agressions commises sur les campus et dans les milieux sportifs. Parler de culture du viol réfère à des pratiques et à des structures sociales qui minimisent, normalisent, cachent et donc encouragent les violences sexuelles.

De balayer la violence sexuelle sous le tapis à devenir des chefs de file de sa prévention

Les directions universitaires ont longtemps privilégié un mode de gestion informel et pour le moins opaque des « cas problèmes », qui se résume à balayer les épisodes de violence sexuelle sous le tapis de peur de ternir la réputation de leurs établissements et nuire aux inscriptions⁷. Les critiques ciblent le manque de proactivité des administrations, mais aussi l'inadéquation des politiques et des décisions épisodiquement mises de l'avant. Pour ne citer que cet exemple récent, comment comprendre que l'intervenante en relation d'aide finalement embauchée par l'UQAM à la suite de mobilisations diverses n'ait pas vu son contrat d'un an renouvelé ? À ce sujet et d'autres, nous sommes plus de 125 profs, étudiantes et employées à avoir écrit notre inquiétude au recteur Proulx quant à l'engagement réel de son administration, lui demandant de traduire ses allocutions en actions, d'arrêter de faire un pas en avant, deux pas en arrière⁸.

Plusieurs des gestes posés par les institutions ne constituent-ils pas des réponses à la médiatisation d'événements d'agression ou de harcèlement de nature sexuelle ? La promesse d'une loi-cadre par la ministre responsable de l'Enseignement supérieur Hélène David est par exemple survenue au terme d'une démarche engagée dans l'urgence de l'actualité, après les agressions contre quatre femmes dans les résidences de l'Université Laval. Omniprésente dans les médias pour commenter cette pénible affaire et possiblement pallier à la très

6 Organisation des femmes dans l'ANEEQ, *Les conditions d'étude et de vie des étudiantes*, 1992. Récupéré de <www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageFichier.aspx?idf=108176>.

7 Kaitlin M. Boyle, Ashley Barr et Jody Clay-Warner, « The effects of feminist mobilization and women's status on universities' reporting of rape », *Journal of School Violence*, 2017.

8 La lettre en question a été envoyée à ses destinataires et diffusée le 4 avril 2016 sur la page Facebook du Collectif opposé au sexisme, <www.facebook.com/collectifantisexisme/posts/947830452005358> et <<https://docs.google.com/document/d/1BiPfdQUSOaKUHylldruUA9Klu-DRsdSxS7OyixZq8kjo/edit>>.

critiquée gestion de crise par le recteur Brière⁹, la ministre David a par la suite précipitamment demandé aux établissements de tenir des consultations auprès de leur communauté¹⁰, avec comme objectif « que le Québec devienne un chef de file en matière de prévention et de sensibilisation; de sécurité des personnes; de gestion des plaintes liées à des violences à caractère sexuel¹¹ ».

Après tant d'années de surplace, on peut se demander pourquoi les violences sexuelles en milieu collégial et universitaire sont enfin devenues une préoccupation politique. Des travaux seront probablement engagés pour analyser les conditions d'ouverture de cette « fenêtre d'opportunité ». Une chose est sûre : les pratiques des directions universitaires se trouvent désormais dans la mire tout à la fois des féministes, des médias et des gouvernements. Comprendre le processus de mise à l'ordre du jour politique – par lequel un problème social fait l'objet d'une intervention de la part des autorités publiques, commanderait d'examiner conjointement les logiques de mobilisation collective, de médiatisation et de politisation (en termes de bénéfices électoraux, par exemple) de ce problème¹².

Avant les agressions à l'Université Laval et les manifestations qui ont suivi, différentes initiatives avaient braqué les projecteurs sur les décideurs, particulièrement en 2014. Baptisée « année de l'insurrection féministe contre la violence masculine¹³ », cette période fut marquée par différents crimes sexuels dénoncés un peu partout par les femmes, incluant sur les campus, pensons par exemple au scandale uqamien qu'on a vu qualifié de « *stickergate* »¹⁴. Les portes des bureaux de six membres du corps professoral ont brièvement été placardées d'autocollants sur lesquels on pouvait lire : « Harcèlement, attouchements, voyeurisme, agressions... Tolérance zéro! Non à la culture du viol. Brisons le silence. L'UQAM doit agir ». Au-delà de la tempête médiatique entraînée par cette opération anonyme, on peut se demander si elle ne traduit pas d'abord un certain ras-le-bol face à l'attentisme institutionnel, et ensuite si elle n'a pas montré sa redoutable efficacité pour ériger la violence sexuelle en milieu universitaire en

9 ICI Radio-Canada Québec, *Agressions à l'Université Laval : le recteur Denis Brière sur la défensive*, 18 octobre 2016, <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/809336/universite-laval-recteur-denis-briere-ministre-david-rencontre>>.

10 Sandrine Ricci, « Entre le lièvre et la tortue », *Ricochet*, 7 décembre 2016, <<https://ricochet.media/ft/1576/entre-le-lievre-et-la-tortue>>.

11 Site du ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur, <www.education.gouv.qc.ca/dossiers-thematiques/violences-a-caractere-sexuel/>.

12 Patrick Hassenteufel, « Les processus de mise sur agenda : sélection et construction des problèmes publics », *Informations sociales*, vol. 1, n° 157, 2010.

13 Rebecca Solnit, « a year of feminist insurrection against male violence » (ma traduction), dans « Listen up, women are telling their story now », *The Guardian*, 30 décembre 2014.

14 « UQAM champ de bataille: histoire (incomplète) des actions féministes sur le campus », *op. cit.*

problème public, d'autant que dans les semaines qui ont suivi, « les plaintes pour harcèlement ont doublé auprès des instances concernées de l'UQAM¹⁵ ».

De l'indignation à l'action à la production de connaissances

Le travail de recherche conduit par l'équipe ESSIMU se trouve porté par cette conjoncture et par un héritage de résistance féministe qui reste largement le fait des étudiantes de l'UQAM. Mobilisées de manière conflictuelle avec la direction de cette université depuis sa fondation, elles jouent un rôle important dans la définition du problème des violences sexuelles en milieu universitaire et dans leur publicisation comme enjeu social, dans l'imputation de ses causes et dans l'identification de solutions interpellant les autorités publiques. Récemment, on a vu des profs et des employées s'allier publiquement aux étudiantes dans cette lutte contre la culture du viol, notamment par la voix du Collectif opposé au sexisme à l'UQAM. Créé dans la foulée de mobilisations contre des initiations sexistes de la rentrée 2013, ce groupe s'est rapidement saisi de la nécessité de documenter le problème des violences sexuelles en milieu universitaire. En l'absence de données scientifiques, il semblait difficile d'obtenir un engagement institutionnel. L'enquête ESSIMU est venue combler un tel manque et il est permis d'espérer que ce travail alimentera les mobilisations auxquelles il est redevable¹⁶.

Ainsi, une constellation d'actions contre la violence patriarcale a favorisé la création de solidarités militantes et académiques, dont je postule qu'elles ont contribué de manière significative aux avancées actuelles en matière de lutte contre la culture du viol en milieu universitaire et au-delà. L'enquête ESSIMU traduit la portée d'un tel maillage de résistance féministe, patiemment tissé depuis plus de 30 ans. Ce travail de recherche s'inscrit à la fois dans une perspective de recherche-action et dans un paradigme féministe, c'est-à-dire une approche qui nous engage à entretenir une mémoire des luttes et une conscience historique, politique, sociologique, bref, critique, des multiples enjeux en présence.

Dire une chose et en faire une autre ? Perspectives sur le péril de l'institutionnalisation

*Il y a eu – et il y a toujours – un système politico-médiatique
qui travaille à effacer nos traces, nos luttes.*

Christine Delphy¹⁷

L'histoire nous montre que les institutions s'approprient parfois les résultats de luttes sociales et de mobilisations collectives. Ainsi, il n'est pas rare que

15 Caroline Montpetit, « Des campagnes qui visent à accroître le nombre de dénonciations », *Le Devoir*, 3 janvier 2015.

16 Pour en savoir plus sur cette genèse, consulter le rapport ESSIMU, chapitre 1, *op. cit.*

17 « Christine Delphy : “ La honte doit changer de bord ” », Entretien paru dans le n° 2 de la revue papier *Ballast*, 9 décembre 2015, <www.revue-ballast.fr/christine-delphy/>.

l'État édicte des lois, mette sur pied des campagnes de sensibilisation ou des commissions d'enquête en oblitérant les luttes qui les ont rendues possibles, bref en dépossédant les militantes de leurs gains et même, en oubliant de les consulter. C'est pourquoi il est crucial de rappeler la genèse d'ESSIMU, pour ne pas invisibiliser le travail militant des féministes ayant rendu possible la mise sur pied d'une enquête qui a documenté le problème et peut-être donné des munitions au mouvement de lutte contre la culture du viol en milieu universitaire, mais qui a certainement aussi contribué à son institutionnalisation.

Terminons avec ces mots de Nina Hermes, une étudiante de l'Université McGill qui a témoigné des agressions qu'elle y a subies et dont la courageuse prise de parole (lors de la journée de réflexion de la ministre David à Montréal) exprime bien le scepticisme que plusieurs survivantes nourrissent à l'égard du traitement institutionnel de leur vécu :

Vous aimez les macarons, les slogans et les campagnes de sensibilisation, mais vous n'aimez pas l'action. Où sont les consultations avec les victimes ? Où est la justice pour nous ? Où est le changement ? [...] J'aimerais être heureuse d'être ici aujourd'hui, mais je suis plutôt inquiète parce que c'est vraiment difficile d'avoir confiance en vous. C'est vraiment difficile d'avoir confiance en vous parce que je viens de passer quatre ans dans une université qui dit une chose et en fait une autre. C'est vraiment difficile d'avoir confiance en vous parce que vous n'écoutez pas les victimes. C'est vraiment difficile d'avoir confiance en vous parce que je n'ai jamais vu l'action. Je voudrais croire que vous pouvez changer et c'est maintenant le moment de le prouver¹⁸.

À nous de ne pas nous asseoir sur nos lauriers, de nous assurer que les outils de prévention de la violence sexuelle qui ont vu et verront le jour soient évalués, pour en garantir l'efficacité et obtenir de vrais résultats. À nous de maintenir la pression afin que les violences sexuelles subies en milieu universitaire ne soient pas qu'un objet de relations publiques pour les institutions.

18 Pour la note 18, avec la permission de Nina Hermes.

De l'importance de la lutte contre l'exploitation sexuelle et les autres formes de violences des hommes envers les femmes

CAROLE BOULEBSOL¹

Cet article propose de rappeler le combat féministe mené depuis plus de 10 ans par la Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES²) et ses alliées afin de dénoncer la prostitution des femmes et des filles.

Après avoir présenté sommairement l'organisme, nous insisterons sur l'importance de rendre compte du regard critique sur l'exploitation sexuelle et l'industrie du sexe que portent nombre de femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution. Nous insisterons ensuite sur l'importance de développer des lieux féministes de soutien pour les femmes, en les considérant comme nos sœurs et non des bénéficiaires, en reconnaissant leurs besoins et en valorisant leur point de vue. Ces initiatives doivent être portées par les groupes de femmes, mais aussi par la société civile en général. Les gouvernements se doivent d'être solidaires pour que l'égalité de fait se réalise et les hommes doivent être responsabilisés en lien avec les conséquences de leurs choix et de leurs actes. Enfin, nous rappellerons que les féministes abolitionnistes refusent d'être cyniques, exigent l'abolition de tous les systèmes de domination et valorisent les savoirs, pratiques et expériences féministes.

La Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES)

La CLES est un organisme féministe québécois créé en 2005. Son but est d'offrir une alternative aux discours et pratiques sexistes concernant l'exploitation sexuelle des femmes. Notre mission se décline en trois grands volets : le soutien direct auprès des femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution, également la sensibilisation, la formation et la recherche et enfin l'action politique et la lutte féministe abolitionniste.

1 Carole Boulebsol est militante féministe depuis une quinzaine d'années. Elle travaille depuis 2010 avec la Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES) au niveau de la mobilisation, de la recherche et de l'intervention auprès des femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution. Détentrice d'une maîtrise en sociologie (2006), elle est actuellement candidate à la maîtrise en travail social (UQAM) avec une concentration en études féministes (IREF) ainsi qu'au diplôme d'études supérieures spécialisées (DESS) en santé mentale (TÉLUQ).

2 <www.lacles.org>.

La CLES rassemble une cinquantaine de groupes alliés³ et collabore avec de nombreux partenaires et individu-e-s au Canada et à l'étranger. Parmi ces militantes, des femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution luttent aussi pour la condamnation du système prostitutionnel et la reconnaissance des différentes violences que celui-ci implique tant au niveau individuel que collectif. À la CLES, des femmes survivantes de l'exploitation sexuelle siègent au comité de coordination (alternative au conseil d'administration traditionnel) ainsi qu'au sein d'autres instances. Plusieurs ont travaillé ou travaillent encore dans l'équipe régulière ou pour des contrats ponctuels.

Les membres, les militantes et les travailleuses luttent ensemble pour la reconnaissance de la prostitution comme levier de domination des femmes et des filles à l'intérieur des rapports sociaux de sexe, articulés à d'autres systèmes d'exploitation et de discrimination comme le capitalisme, le racisme, le néocolonialisme, pour ne citer que ceux-là.

Entendre et reconnaître la voix critique des femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution

Souvent, lorsque nous abordons notre position abolitionniste, on nous rétorque que les femmes prostituées réclament la décriminalisation totale du système prostitutionnel. Or, s'il est vrai que plusieurs femmes et de nombreux souteneurs et clients adoptent une position proprostitution, de nombreuses femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution dénoncent ce point de vue. Selon elles, cette position contribue à banaliser ces activités et à ignorer les violences et discriminations qui y sont associées.

Rappelons-nous qu'Andrea Dworkin⁴, féministe radicale américaine, a largement contribué à théoriser les violences des hommes envers les femmes. Elle-même a survécu à des agressions multiples et a été prostituée à différents moments de sa vie. En 1992, elle rappelle le risque de l'enfermement des discussions sur la prostitution dans la seule sphère idéelle, c'est-à-dire lorsque les arguments ne rendent pas compte des conditions matérielles d'existence

3 Par exemple: le Collectif d'aide aux femmes exploitées sexuellement (CAFES), la Maison de Marthe, la Maison d'Haïti, le Regroupement québécois des Centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (RQCALACS), le Y des femmes de Montréal (YWCA), le Comité d'action contre la traite humaine interne et internationale (CATHII), le Bureau de la communauté haïtienne de Montréal (BCHM), la Fédération des enseignantes et enseignants de cégep (FEC-CSQ), la Confédération des syndicats nationaux (CSN) ou encore SOS Violence conjugale.

4 Andrea Dworkin, *Pouvoir et violence sexiste*, Montréal, Sisyphe, 2007.

et évacuent toute lecture critique des rapports sociaux de sexe⁵. Entendons également l'expérience de Vednita Carter⁶, militante féministe afro-américaine, elle aussi survivante d'exploitation sexuelle et directrice de l'association *Breaking Free* qui vise à soutenir les femmes prostituées. Comme d'autres, elle adopte une position sans ambiguïté sur la réalité prostitutionnelle et condamne les liens entre racisme et sexisme qui se cristallisent dans cette exploitation. Reconnaissons aussi les liens entre néocolonialisme et prostitution qui viennent stigmatiser les femmes autochtones, banaliser, voire parfois justifier, les violences spécifiques auxquelles elles sont exposées. Récemment, dans un discours éloquent, Chantal Wabanonik⁷, survivante et militante autochtone de Val d'Or, rappelait tous les chemins qui peuvent mener une femme autochtone à être prostituée par des hommes, malmenée par des policiers et stigmatisée à travers nombre de préjugés.

Pourquoi les femmes autochtones sont-elles surreprésentées dans la prostitution, surtout celle de rue ou de fin de mois ? Pourquoi continuent-elles de disparaître ou d'être assassinées sans qu'il n'y ait d'enquêtes approfondies et une reconnaissance sans équivoque du racisme et du sexisme au cœur de cette réalité ? Pourquoi la prostitution des femmes autochtones n'intéresse-t-elle personne ou presque ? Pourquoi sont-elles maintenues dans des conditions de vie précaires où le droit à l'intégrité leur est refusé ? Voilà les questions soulevées par plusieurs militantes dont Fay Blaney⁸, membre fondatrice du *Aboriginal Women's Organizing Network* de Vancouver. Il y a quelques mois, elle témoignait des difficultés qu'elle rencontre en tant que militante abolitionniste qui condamne le colonialisme et le sexisme. Plusieurs autres femmes sont régulièrement menacées, décrédibilisées ou encore agressées parce qu'elles

5 Voir cet extrait d'une conférence d'Andrea Dworkin, *Prostitution and Male Supremacy*: « I want to bring us back to basics. Prostitution: what is it ? It is the use of a woman's body for sex by a man, he pays money, he does what he wants. The minute you move away from what it really is, you move away from prostitution into the world of ideas. You will feel better; you will have a better time; it is more fun; there is plenty to discuss, but you will be discussing ideas, not prostitution. Prostitution is not an idea. It is the mouth, the vagina, the rectum, penetrated usually by a penis, sometimes hands, sometimes objects, by one man and then another and then another and then another and then another. That's what it is. », <www.sextrade101.com/docs/articles/article1.pdf>.

6 Vednita Carter, survivante, auteure et directrice générale de *Breaking free* (États-Unis), soirée publique organisée par la CLES sous le thème *Racisme, colonialisme et prostitution : savoir et agir*, 5 octobre 2016, <www.youtube.com/watch?v=fHPRtlnSWqM>.

7 Chantal Wabanonik, survivante et militante autochtone de Val d'Or, soirée publique CLES, *ibid.*, <www.youtube.com/watch?v=87iEC8urUN0>.

8 Fay Blaney, militante, membre fondatrice et organisatrice communautaire du *Aboriginal Women's Organizing Network* de Vancouver, soirée publique CLES, *ibid.*, <www.youtube.com/watch?v=sQ_eEg_V6hw>.

luttent pour la reconnaissance de la prostitution comme une violence faite aux femmes⁹.

Soutenir les femmes dans une perspective féministe: un acte politique

L'un des principes de l'intervention féministe abolitionniste est de reconnaître les expériences rapportées par les femmes en situation de prostitution et de les soutenir en fonction des besoins qu'elles expriment. Une variété d'expériences prostitutionnelles et de contextes d'exploitation coexistent. Sans nier cette diversité, il est pertinent de maintenir un regard sociopolitique sur les raisons qui ont amené les femmes vers la prostitution: les violences, la précarité, la toxicomanie, la coercition ou encore la banalisation de l'industrie du sexe pour ne citer que ces exemples. Certaines des femmes rencontrées sont encore prostituées, quelques-unes depuis plus de 15 ans; d'autres ne le sont plus, mais vivent encore les conséquences de leurs agressions.

Comme d'autres groupes de femmes¹⁰, nous privilégions une relation égalitaire qui vise à briser le cycle de la victimisation, à soutenir les femmes dans leur reprise de pouvoir et à les accompagner dans différentes démarches, tant par le biais d'interventions individuelles que de groupe. Offrir un espace où les femmes ne sont pas culpabilisées, où elles peuvent parler de leur expérience, créer des liens et sortir de l'isolement, voilà l'un de nos mandats. Lors de notre création, nous avons subi de l'intimidation¹¹ et pourtant nous avons continué de développer nos services directs, en les adaptant au rythme et à la volonté de celles qui nous rencontrent¹². Si en 2011, nous avions comptabilisé une centaine de contacts auprès des femmes ayant un vécu en lien avec la prostitution, nous en avons eu plus de 1000 dans la dernière année. La majorité des demandes reçues concernent, d'une part, l'accompagnement dans les démarches que ce soit pour l'accès aux soins, à la justice ou encore au logement et, d'autre part, des demandes de soutien psychologique et d'écoute active. En tant que féministes, notre rôle n'est pas de sortir les femmes de la prostitution, mais de les appuyer quand elles décident de quitter le milieu ou quand elles en ont la possibilité. Nous ne sommes pas des sauveuses, nous sommes avant tout solidaires.

9 Rose Sullivan, *Des militantes et militants proprostitution menacent des survivantes pour les faire taire*, Sisyphes, 4 mars 2017; <<https://sisyphe.org/spip.php?article5360>>.

10 Christine Corbeil et Isabelle Marchand (dir.), *L'intervention féministe d'hier à aujourd'hui : portrait d'une pratique sociale diversifiée*, Montréal, Remue-ménage, 2010.

11 Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle, *Réponse à l'appel au boycott de la CLES lancé par l'organisme Stella*, 24 avril 2009, <www.lacles.org/reponse-a-lappel-au-boycotte-de-la-cles-lance-par-lorganisme-stella>.

12 Diane Matte, Claudia Bouchard et Chantal Ismé, *Pour s'en sortir: mieux connaître les réalités, être soutenues et avoir des alternatives. Vers un modèle de services intégrés pour intervenir auprès des femmes dans la prostitution*, Montréal, Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES), 2015, <www.lacles.org/wp/wp-content/uploads/CLES-Modele_de_services-v4-Email-11.pdf>.

En 2014, nous avons mené une recherche-action¹³ sur les besoins d'une centaine de femmes encore ou non en situation de prostitution afin de mieux comprendre leur réalité, de prendre en compte leurs expériences et d'adapter nos interventions. Il est indéniable que la majorité d'entre elles ont été victimisées à plusieurs reprises. À titre d'exemple, 77,8 % rapportaient avoir vécu au moins un épisode de violence physique, 70,4 % de violence sexuelle et 38 % de l'inceste. Plus de 90 % estimaient avoir été ou être encore victimes de violence en général. Parmi les femmes rencontrées, 81 % de celles qui étaient encore dans l'industrie du sexe souhaitaient en sortir. Cependant, peu connaissaient des ressources pour les soutenir en ce sens et nombreuses étaient celles qui rapportaient des expériences traumatisantes en lien avec des services ou des rencontres avec du personnel professionnel, comme cela a déjà été rapporté dans d'autres recherches¹⁴. Plusieurs femmes prostituées n'ont pas accès à l'indemnisation pour les victimes d'actes criminels (IVAC) après avoir été agressées par un client. Les fonctionnaires estiment qu'elles se sont elles-mêmes mises en danger, de par la nature de leur activité. Voilà l'exemplification du fardeau des femmes prostituées dans un contexte de banalisation des violences sexuelles et de stigmatisation des victimes qui doivent démontrer qu'elles ne sont pas complices dans leur malheur.

Aussi, nous devons continuer de lutter pour offrir des alternatives non sexistes qui prennent en compte le parcours des femmes et leur offrent de véritables opportunités, en dehors de la pauvreté et pour une vie en sécurité. Nous formons en ce sens des partenariats et opérationnalisons des ententes diverses avec d'autres organismes. Nous espérons surtout des actions sociales et gouvernementales pour soutenir les femmes qui le souhaitent à quitter la prostitution et accompagner toutes celles qui vivent les conséquences des violences masculines.

Continuer la lutte politique en solidarité avec les femmes prostituées en particulier et les femmes en général

Si les lois récentes criminalisent les prostitueurs (clients, proxénètes et toutes personnes profitant de la prostitution des femmes) et non plus les femmes elles-

13 Geneviève Szczepanik, Chantal Ismé et Carole Boulebsol, *Connaître les besoins des femmes dans l'industrie du sexe pour mieux baliser les services*, Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES), 2014, <www.lacles.org/wp/wp-content/uploads/FINAL-DE-FINAL.pdf>.

14 Rose Dufour, *Je vous salue... Le point zéro de la prostitution*, Sainte-Foy, Éditions MultiMondes, 2005; Patrizia Romito, *Un silence de mortes. La violence masculine occultée*, Paris, Syllepse, 2006 ; Muriel Salmona, *Le livre noir des violences sexuelles*, Paris, Dunod, 2013.

mêmes¹⁵, force est de constater que les sanctions ne sont pas ou que très peu appliquées. La Loi sur la protection des collectivités et des victimes d'exploitation repose sur ce qu'il est commun d'appeler l'approche nordique. Elle insiste sur la nécessaire prévention, sur la criminalisation des clients et le soutien à la sortie de la prostitution. Depuis décembre 2014, moins d'une centaine de clients ont été arrêtés; et il est toujours très compliqué pour les femmes victimes de proxénétisme de prouver la coercition dont elles ont été victimes. Par ailleurs, les propriétaires des lieux d'exploitation comme « les salons de massage », les « agences d'escortes » ou « les bars de danseuses » ne sont toujours pas inquiétés et continuent d'avoir pignon sur rue. S'il existe un accord politique de principe sur la reconnaissance de l'exploitation sexuelle comme un obstacle à l'égalité, les gestes concrets manquent encore. Les femmes continuent d'être marginalisées tandis que les prostitués, eux, n'arrêtent pas de les exploiter en toute impunité ou presque.

Aussi, nous devons continuer de nous battre pour que les femmes ne soient plus stigmatisées par les policiers, ni discriminées par le système de justice dont la neutralité est mise en doute par plusieurs¹⁶. Nous devons lutter encore pour dénoncer la culture du viol et l'essentialisation raciste et sexiste¹⁷ qui encouragent l'industrie du sexe et marginalisent les femmes qui la dénoncent. Nous pouvons, toutes et tous, allier nos voix aux militantes du Collectif d'aide aux femmes exploitées sexuellement (CAFES) ou aux signataires de *l'Indigenous Women's Declaration Against Prostitution*¹⁸ pour signifier notre solidarité et rappeler que tout le monde devrait se sentir interpellé. Si nous sommes toutes prostituables, certaines le sont plus que d'autres, non pas par choix, mais par manque d'alternatives en lien avec des discriminations structurelles¹⁹. Pour ce faire, nous devons maintenir une analyse politique en refusant de séparer la prostitution juvénile de celles des femmes adultes, en établissant des liens avec la traite interne et internationale à

15 La décriminalisation des femmes n'est pas absolue, puisque dans certains contextes comme la sollicitation proche des lieux fréquentés par les enfants, elles risquent encore une judiciarisation.

16 Rachel Chagnon et Léa Brière-Godbout, *Sous le voile de la neutralité, un système sexiste. Analyse de la jurisprudence et de la législation en matière de prostitution au Canada*, Rapport de recherche, Montréal, Service aux collectivités de l'UQAM et CLES, 2015.

17 Sarah Mah, membre de la *Asian Women Coalition Ending Prostitution* (Canada), soirée publique CLES, *ibid.*, <www.youtube.com/watch?v=_oWzHxz1AEI>.

18 *Indigenous Women's Declaration Against Prostitution* - Cherry Smiley & Fay Blaney, <www.youtube.com/watch?v=boEeRMpE_pw>.

19 Catherine Morency et Julie Miville-Dechêne, « La violence faite aux femmes dans la prostitution au Canada. Enjeux et démythification d'un phénomène controversé », dans Katja Smedslund et David Risse (dir.), *Responsabilités et violences envers les femmes*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014; Yolande Geadah, *La prostitution : un métier comme un autre ?*, Montréal, VLB éditeur, 2003.

des fins d'exploitation sexuelle²⁰ et surtout en reconnaissant la responsabilité des hommes prostitués en particulier et de la société en général.

En 2002, le Conseil du statut de la femme²¹ estimait qu'il y avait entre 5 000 et 10 000 femmes dans l'industrie du sexe à Montréal. Non seulement ces chiffres datent d'une quinzaine d'années, mais en plus on peut penser qu'ils sont conservateurs puisque de nombreuses femmes ne s'identifient pas comme étant prostituées ou, par peur du stigmatisation et de la marginalisation, ne souhaitent pas être identifiées comme telles²². À ces nombres s'ajoutent toutes les femmes aux prises avec des réseaux de traite et d'exploitation sexuelle en contexte criminalisé et qui sont plus difficiles à rejoindre. Par ailleurs, nous avons mené une recherche en 2014 afin de dresser un portrait de l'industrie du sexe au Québec. À titre d'exemple, nous avons identifié 420 lieux physiques reliés à l'industrie du sexe, dont 303 salons de massage dans le grand Montréal seulement. À la lumière de ces résultats, on voit que l'industrie du sexe se porte bien, qu'elle continue de se développer et de se transformer sans trop de difficultés.

La question de la prostitution ne devrait pas être l'affaire des féministes seulement, mais bien une problématique posée collectivement. Surtout, les violences et discriminations perpétrées par les hommes ne devraient plus être occultées²³, mais bien dénoncées et condamnées. Au lieu de toujours évoquer la notion de choix des femmes, pourquoi est-il si difficile de demander pourquoi les hommes (toutes catégories confondues) continuent de nous prostituer de manière exponentielle ? Pourquoi les clients ne sont jamais la cible des questions éthiques ou politiques couramment soulevées par ceux et celles qui ont de la difficulté à prendre position contre la prostitution ? Pourquoi est-il si difficile d'imaginer une masculinité en dehors du contrôle des femmes²⁴ ?

Conclusion : de l'espoir en l'égalité plutôt que du cynisme social

Dire que la prostitution est le plus vieux métier du monde relève d'une forme de cynisme social redoutable, d'un fatalisme sans issue qui condamne des générations de femmes à continuer de s'adapter à des situations inégalitaires. Face aux discours masculinistes et antiféministes, nous devons rester solidaires

20 Sandrine Ricci, Lyne Kurtzman et Marie-Andrée Roy, *La traite des femmes à des fins d'exploitation sexuelle : entre le déni et l'invisibilité*, UQAM, Cahiers de recherche de l'Institut de recherches et d'études féministes, n° 4, 2012.

21 Conseil du statut de la femme, *La prostitution : profession ou exploitation ? Une réflexion à poursuivre*, Québec, 2002, <www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/la-prostitution-profession-ou-exploitation-une-reflexion-a-poursuivre.pdf>.

22 Geneviève Duché, *Non au système prostitutionnel. Une analyse féministe et abolitionniste du système prostitutionnel*, Aix-en-Provence, Éditions Persée, 2015.

23 Romito, *Un silence de mortes*, op. cit.

24 Victor Malarek, *Les prostituées. Sexe à vendre... Les hommes qui achètent du sexe*, Ville Mont-Royal, M éditeur, 2009; John Stoltenberg, *Refuser d'être un homme. Pour en finir avec la virilité*, Ville Mont-Royal, M éditeur, 2013.

de toutes²⁵. Nous, abolitionnistes, mentionnons qu'il faut dépasser la seule réduction des méfaits, pour réinventer des rapports sociaux où le genre, l'ethnicité ou encore la condition socio-économique ne sont plus des leviers de domination.

Pour nous, la prostitution est la plus vieille exploitation organisée des femmes. Si nous prôtons une société juste, nous devons continuer de lutter non pas contre les femmes pro-travail du sexe, mais contre les clients et les proxénètes, contre l'indifférence et pour l'ensemble des femmes. Nous ne pouvons pas séparer la prostitution des autres formes de discrimination, de marginalisation et de contrôle social. Nous l'inscrivons dans le continuum des violences des hommes envers les femmes.

Aussi, nous continuerons de lutter activement et globalement pour penser et bâtir un monde où les femmes et les filles ne seront plus exploitées ou violentées, d'aucune façon. Voilà le projet abolitionniste qui est le nôtre et qui est partagé par nombre de militantes à l'échelle internationale²⁶.

25 Ailbhe Smyth, « Résistance féministe à la violence masculine contre les femmes. Quelles perspectives ? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 21, n° 2, 2002, <<https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2002-2-page-76.htm#re18no18>>.

26 Voir Coalition Abolition Prostitution, CAP international, qui organise, entre autres, des congrès internationaux annuels, dont le dernier s'est tenu en Inde et auquel la CLES a participé : <www.cap-international.org>.

Règlement P-6 : état de la lutte

JULIEN VILLENEUVE¹

Contexte

La lutte récente² contre le *Règlement sur la prévention des troubles de la paix, de la sécurité et de l'ordre publics* (RRVM P-6) concerne essentiellement les modifications de ce règlement mises de l'avant par l'administration du maire Gérald Tremblay et adoptées le 18 mai 2012 au sommet du Printemps étudiant. En plus de l'article 2, qui proscriit les assemblées, attroupements et défilés qui mettent en danger la paix, la sécurité ou l'ordre public, que le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM) utilisait déjà pour réprimer les manifestations de préférence aux lourds articles du Code criminel (« attroupement illégal » et « émeute »), deux nouveaux articles sont ajoutés. L'article 2.1 vise à empêcher toute assemblée, attroupement ou défilé dans l'espace public n'ayant pas soumis son lieu ou itinéraire au SPVM. L'article 3.2 empêche quiconque participant à quelque assemblée, attroupement ou défilé dans l'espace public de se couvrir le visage sans motif raisonnable. Finalement, les amendes en cas d'infraction et de récidive sont significativement augmentées : première offense : de 100-300 \$ à 500-1000 \$; 2^e offense : de 300-500 \$ à 1000-2000 \$; 3^e offense et plus : de 500-1000 \$ à 2000-3000 \$.

Bien que plusieurs arrestations de masse ont eu lieu à Montréal en 2012, c'est en 2013 que les nouvelles dispositions du Règlement commencèrent à être appliquées de façon plus systématique afin d'entraver ou d'empêcher carrément la tenue de manifestations jugées potentiellement ou historiquement problématiques par le SPVM, notamment la manifestation contre la brutalité policière annuelle organisée tous les 15 mars par le Comité opposé à la brutalité policière (COBP) ainsi que la manifestation du 1^{er} mai organisée par la Convergence des luttes anticapitalistes (CLAC).

1 Julien Villeneuve est professeur de philosophie au Collège de Maisonneuve. Il milite quand il peut pour que nos libertés politiques s'étendent jusqu'à un point que d'aucuns jugeraient déraisonnable.

2 À distinguer de la lutte qui s'est déroulée à la fin des années 1960 contre l'ancienne mouture du Règlement P-6 : le Règlement 3926, adopté par l'administration Drapeau suite à une grève déclenchée entre autres par... des policiers. Sur l'histoire de cette lutte, voir Sébastien Lavoie, *P-6 vu par l'histoire*, publié le 1er juillet 2014 sur le site du *Journal des alternatives*, <<http://journal.alternatives.ca/spip.php?article7874>>.

Par souci d'économie, il n'est pas possible de lister ici la totalité des raisons qui nous ont poussés à nous opposer à ces modifications³. De façon générale, nous soutenons qu'elles constituent des entraves déraisonnables à la liberté d'expression et d'association et rendent illégaux des comportements qui doivent être tolérés à l'intérieur d'une société libre et démocratique. Elles offrent aux forces policières des opportunités d'entraver le déroulement de manifestations alors même qu'aucun acte criminel n'y aurait été commis. Finalement, elles participent à un processus de judiciarisation de la contestation politique qui affaiblit les militants et les militantes et encouragent une division en leur sein entre ceux et celles qui collaborent avec le SPVM (volontairement ou par peur des conséquences) et ceux et celles qui ne collaborent pas (idéologiquement ou par solidarité).

P-6 depuis 2012. Quelques dates saillantes

- **Printemps 2012 - Multiples arrestations de masse.** À Montréal, on utilise généralement l'article 2 du Règlement P-6, antérieur aux modifications de 2012.
- **18 mai 2012 - Entrée en vigueur des modifications du Règlement P-6.**
- **5 juin 2012 - Dépôt d'une requête en sursis et nullité des modifications du Règlement P-6 en Cour supérieure.** La requête est entendue quelques jours plus tard et rejetée par le juge en chef de la Cour supérieure, François Rolland.
- **Printemps 2013 - Multiples arrestations de masse utilisant l'article 2.1.** Certaines manifestations organisées sans la collaboration avec le SPVM sont ciblées (brutalité policière, 1^{er} mai, étudiant-e-s, écolos). À la différence de 2012, les arrestations de masse s'effectuent dès le début des manifestations.
- **16 octobre 2013 - Six recours collectifs contre la Ville de Montréal sont annoncés pour diverses arrestations de masse.** Les recours allèguent notamment que les arrestations étaient illégales et arbitraires et critiquent les conditions de détention. Ces recours s'ajoutent à un recours déjà déposé relatif à la plus grosse arrestation de masse de 2012 (et peut-être de l'histoire du Québec, les 22-23 mai, 518 arrestations).
- **Printemps 2014 - Les arrestations de masse continuent.** Les manifestations contre la brutalité policière et du 1^{er} mai sont empêchées dès leur départ.

3 À ce sujet, lire Anarchopanda pour la gratuité scolaire, *Vingt-sept thèses sur la manifestation et sa répression*, publié sur Facebook le 25 janvier 2016, <<https://www.facebook.com/notes/anarchopanda-pour-la-gratuite-C3%A9-scolaire/vingt-sept-th%C3%A8ses-sur-la-manifestation-et-sa-r%C3%A9pression/804894006289143>>, en particulier les thèses 17 et suivantes.

- **9 février 2015 - Première percée légale.** Le juge Randall Richmond acquitte trois personnes arrêtées le 22 mars 2013 en vertu de l'article 2.1 du Règlement P-6. Le juge critique vertement la manière dont le SPVM produit les constats ainsi que la qualité de sa preuve. Cette décision mènera au retrait par la Ville de Montréal de la quasi-totalité des accusations portées en vertu de cet article depuis 2012.
- **Printemps 2015 - Les arrestations de masse continuent.** Les mêmes manifestations que l'année antérieure sont ciblées, ainsi qu'une manifestation organisée par l'Association pour une solidarité syndicale étudiante (ASSÉ) le 9 avril. Les constats sont émis soit en vertu de l'article 2 de P-6, soit en vertu de l'article 500.1 du Code de la sécurité routière depuis jugé inconstitutionnel.
- **22 juin 2016 - Victoire partielle en Cour supérieure.** La juge Chantal Masse déclare inconstitutionnel l'article 3.2 de P-6 (portant sur le masque) et maintient l'article 2.1 en le réinterprétant. La cause est actuellement en appel au sujet de l'article 2.1.

Où en sommes-nous ?

Au point de vue constitutionnel, la lutte contre l'article 3.2 (masque) est victorieuse, puisque la Ville a décliné l'opportunité qu'offrait notre appel du jugement de la Cour supérieure pour soulever la question à nouveau. L'enjeu à trancher par la Cour d'appel (et peut-être éventuellement par la Cour suprême) concerne uniquement l'article 2.1. À nouveau, il n'est pas possible ici de lister l'ensemble des arguments qui expliquent notre opposition à la réinterprétation de l'article par la juge Masse⁴. L'appel porte surtout sur le fait que l'écriture et la réécriture de lois et de règlements sont une prérogative de la branche législative du gouvernement, et non de sa branche judiciaire. Nous demandons donc à la Cour d'évaluer le Règlement tel qu'il est écrit, et non tel qu'il aurait dû l'être. Nous croyons bien entendu que si la juge Masse a été mue par un besoin irrépressible d'interpréter le Règlement d'une manière incompatible avec son sens littéral, c'est que son sens littéral est indéfendable. L'audience devant la Cour d'appel se tiendra le 11 septembre 2017.

Au point de vue des recours collectifs, tous ont passé l'étape de l'approbation, un filtre procédural visant à éliminer les requêtes frivoles ou ne soulevant aucun enjeu légal sérieux. Nous sommes présentement à l'étape des interrogatoires préliminaires. La défenderesse (la Ville) a déjà eu l'occasion de questionner les représentants et les représentantes des recours collectifs, et nous aurons bientôt la possibilité de la questionner à notre tour. Les dates des procès eux-mêmes seront fixées ultérieurement. Il est difficile de prédire le rythme d'une opération aussi laborieuse qu'un recours collectif dans le contexte actuel du système de

4 Mais vous trouverez l'essentiel dans Julien Villeneuve, *P-6 et l'itinéraire : pourquoi, entre autres raisons, nous irons en appel*, publié dans Ricochet le 2 août 2016, <<https://ricochet.media/fr/1300/P-6-et-litinaire-pourquoi-entre-autres-raisons-nous-irons-en-appel>>.

justice québécois, et nous espérons être entendus le plus rapidement possible. Rappelons que les sommes visées pour l'ensemble des recours collectifs dépassent les vingt millions de dollars. L'idée n'est bien entendu pas de s'emplier les poches, mais de parler avec la Ville en utilisant un langage auquel elle sera peut-être plus sensible que la comparaison raisonnée des arguments. Il ne serait d'ailleurs pas surprenant qu'en cas de victoire, la grande majorité des personnes compensées choisissent de réinvestir collectivement une somme importante en défense des droits.

Au point de vue de la lutte pour l'opinion publique, malgré la méconnaissance générale des enjeux relatifs au droit de manifester, voire de la nécessité même de manifester, on peut remarquer que de plus en plus de gens disposent au moins d'une littéracie minimale sur le sujet, que ce soit à la suite d'initiatives militantes d'information (soulignons en particulier le travail de la Ligue des droits et libertés) ou simplement à la suite de la médiatisation de victoires légales qui contribuent à la légitimation de nos propos au sein de la population. De plus en plus de personnes s'inquiètent des énormes (et coûteux) déploiements policiers, de l'utilisation d'armes intermédiaires (gaz irritants, grenades assourdissantes, balles de plastique ou de caoutchouc) lors des manifestations, du fait que des gens sont détenus durant plusieurs heures et judiciairisés alors qu'ils n'ont « rien fait de mal ». Il va de soi qu'un travail énorme reste à faire⁵, et que pour le droit de manifester comme pour tant d'autres enjeux, il faut souvent attendre d'être directement concerné pour s'y intéresser ou découvrir que la répression se déroule autrement dans la réalité que dans le monde merveilleux de la théorie ou dans le monde fantastique des médias de masse.

Au point de vue structurel, notons l'émergence de trois initiatives visant à contribuer à la défense du droit de manifester. Premièrement, le groupe d'aide mutuelle *Outrage au tribunal* est un espace où les militantes et les militants judiciairisés peuvent se réunir et partager leurs expériences et leur expertise. Deuxièmement, le *Wiki des arrêté-e-s*⁶ est comme son pendant virtuel : un site Web que tout le monde peut éditer afin d'y ajouter toute information pertinente à la défense du droit de manifester (ex. date des procès, jugements antérieurs, résultats de demandes d'accès à l'information, etc.). Troisièmement, le *Comité Permanent de Soutien aux Manifestant-es* (CPSM) soutient les personnes réprimées, judiciairisées ou blessées dans le cas de manifestations ainsi que les initiatives autonomes dont les visées sont en conformité avec les siennes.

5 Rappelons que les « manifestants » sont, avec les assistés sociaux, les membres de la société québécoise qui évoquent le moins de sympathie selon le sondage récent mené par Pierre Noreau *et al.*, *Droits de la personne et diversité. Rapport de recherche remis à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse*, décembre 2015, <www.crdp.umontreal.ca/files/sites/101/2016/01/Rapport_Final_Diversite_Droits_Commission_2016.pdf>.

6 <<http://wikidesarretees.net>>.

Finalement, comment les choses se passent-elles dans la rue ? Notons premièrement que le SPVM semble depuis 2016 avoir délaissé le recours systématique à l'arrestation de masse lors de manifestations jugées indésirables. On semble dorénavant préconiser la dispersion et les arrestations ciblées de personnes présumées avoir commis des actes criminels. Lorsque la souricière est utilisée, elle concerne de petits groupes à l'intérieur de la manifestation, ne mène généralement plus à l'émission de constats d'infraction, et semble plutôt un moyen de faciliter l'arrestation d'un individu ou de faciliter (quoiqu'un peu paradoxalement) la dispersion de la manifestation. Qu'est-ce qui explique le changement de paradigme ? Le plus petit nombre de manifestations, le contexte légal suite aux défaites de la Ville, la crainte de nouveaux recours collectifs, la plus grande attention de certains médias à ces enjeux, certains appels à la solidarité provenant de la société civile ainsi que quelques confrontations antérieures entre manifestants, manifestantes et SPVM (notamment dans les quartiers de Montréal-Nord et d'Hochelaga au début de 2016) peuvent contribuer à expliquer le phénomène. Bien qu'on puisse considérer cela comme une amélioration, et qu'on ait peut-être même raison de le faire, il ne faut pas oublier qu'une dispersion n'est pas nécessairement moins injuste qu'une souricière, et que rien n'interdit *a priori* le retour aux arrestations de masse dans un contexte social plus tumultueux.

Pour conclure, la lutte contre le Règlement P-6 continue. Des groupes continuent de manifester à Montréal sans itinéraire, de sensibiliser la population à l'importance du droit de manifester et aux enjeux qu'il soulève, d'appuyer les personnes victimes de répression lors des manifestations et de mener la bataille sur différents fronts juridiques et médiatiques. Bien que la lutte se fasse plus discrète en fonction de la conjoncture sociale et politique apaisée comparativement à 2012, rappelons qu'en ce bas monde, il n'y a de calme qu'entre deux tempêtes et que le capitalisme avancé saura bien trouver le moyen de générer encore quelques révoltes. Lorsque ces révoltes ont la décence (ou l'étourderie, dépendamment du point de vue) de s'exprimer de manière pacifique, la moindre des choses serait de maintenir la rue ouverte pour qu'elle puisse le faire, idéalement sans crainte de se faire violenter. Bien entendu, l'État disposera toujours de moyens de réprimer la population lorsqu'elle aura l'arrogance de s'aventurer hors des clôtures où on l'a parquée, et si d'aventure ces moyens venaient à disparaître, l'État les réinventerait. En attente de l'avènement d'une société plus humaine, que beaucoup d'entre nous s'affairent d'ailleurs à préparer, nous croyons qu'il faut néanmoins œuvrer à préserver l'utilisation politique des quelques espaces publics urbains qui existent encore. La meilleure manière de le faire, à mon humble avis, reste de ne pas obéir à P-6 nous-mêmes, et d'encourager les groupes auxquels nous appartenons à ne pas soumettre leur trajet au SPVM. C'est cette désobéissance qui permet aux autres volets de la lutte de se déployer de la manière la plus efficace, tout en manifestant éminemment par elle-même notre refus de la normalisation de la gestion policière de l'utilisation politique de l'espace public.

Perspectives



Le « nous » du Printemps québécois : entre récit national et solidarités internationales

CAMILLE ROBERT¹

À tort ou à raison, la grève étudiante de 2012 a souvent été présentée comme un exemple de spécificité du Québec en Amérique du Nord. La comparaison était facile. Après tout, le Québec était un cas à part, avec ses frais de scolarité considérablement inférieurs à ceux des universités canadiennes et américaines – ce que n’ont pas manqué de rappeler plusieurs commentateurs qui souhaitaient que soit rectifiée cette exception par une hausse de 75 % des frais de scolarité.

Dans ses discours, le mouvement étudiant se réclame d’un legs social-démocrate proprement québécois. D’une part, la Révolution tranquille sert de symbole d’un héritage à conserver, dont font partie les cégeps et les services publics. D’autre part, les associations étudiantes s’inscrivent en continuité avec l’histoire des mouvements sociaux au Québec, ponctuée de grèves et de résistances. Le statut particulier du Québec, où les frais de scolarité sont particulièrement bas, serait donc le résultat de choix politiques et de luttes menées durant plusieurs décennies, notamment par le mouvement étudiant québécois.

Sans nier l’importance d’un héritage militant particulier au Québec, nous devons également souligner le rôle marquant qu’ont joué, pour les étudiantes, plusieurs mobilisations sur les continents européen et américain. Ces luttes sociales, qui s’inscrivaient également dans un contexte d’austérité budgétaire et de corruption, ont servi d’inspiration pour le mouvement étudiant, tant dans ses discours que dans ses pratiques. Je me propose ici de dépasser une interprétation strictement québécoisocentrée du « Printemps québécois » et de situer les représentations entourant la grève de 2012 au croisement d’un récit national et de solidarités internationales. Je tenterai également de dégager la conflictualité latente sous le « nous » de la grève qui tend à masquer les tensions et les divergences à l’intérieur du mouvement. Je souhaite contribuer ainsi à une histoire critique des représentations dans les mouvements sociaux qui permette d’aller au-delà d’une interprétation triomphaliste des mobilisations.

Le « nous » gréviste : multiple et conflictuel

Avant même d’exister, la grève étudiante de 2012 était le produit d’un compromis. Beaucoup d’encre a coulé sur l’alliance fragile entre les quatre

1 Candidate au doctorat en histoire à l’Université du Québec à Montréal.

associations étudiantes nationales², mais les tendances politiques à l'intérieur de ces organisations ont été très peu évoquées. Dans la CLASSE, l'association la plus à gauche, les forces en place se partagent entre le réformisme, le socialisme et l'anarchisme. Malgré les alliances dans le cadre de la grève, ces différentes positions, présentes durant tout le conflit, donnent lieu à des tensions sur le plan des discours, des revendications, des tactiques et des finalités de la grève.

Les agressions verbales et physiques à l'endroit de manifestantes masquées par ceux que l'on aura nommés les « imagistes » ou les « paci-flics » sont en cela évocatrices de la fragilité de la « diversité des tactiques » promue par la CLASSE. Dans les faits, certaines actions plus radicales sont jugées comme non stratégiques ou nuisant à l'image du mouvement, ou encore condamnées implicitement. Sur le plan des revendications, les associations étudiantes sont partagées entre l'exigence d'une gratuité scolaire immédiate et son inscription dans une perspective à plus long terme.

L'annonce du déclenchement d'élections, au début du mois d'août 2012, sonne le glas de ce fragile compromis. Pour les uns, ce sera le signal de passer à la mobilisation politique partisane. Pour les autres, qui n'accordent pas de légitimité au système électoral, cette annonce n'affecte pas leur volonté de poursuivre le débrayage, considérant que l'élection d'un nouveau gouvernement ne répondrait pas au projet politique plus large que porte la grève. Ces points de vue différents, parfois opposés, font varier la trame narrative de la grève et du mouvement étudiant, de même que les conclusions que l'on tire à propos du conflit.

Le « nous » de la Révolution tranquille : une histoire nationale mythifiée

Pour le mouvement étudiant, la Révolution tranquille et plus particulièrement le Rapport Parent font en quelque sorte figure d'autorité. Le projet qui inspire le rapport est présenté comme un idéal collectif dont le Parti libéral des années 2000 s'éloigne. Les associations étudiantes se font ainsi gardiennes de ces acquis, non sans méprise. L'idée d'un *retour* à l'État-providence des années 1960, ou du moins une posture de conservation de ses vestiges, permet peu de penser un projet politique au-delà du système capitaliste.

Le Rapport Parent, publié en 1964, vise essentiellement deux objectifs. D'une part, il propose au Québec de s'adapter à la société technologique et aux besoins futurs de travailleurs qualifiés. D'autre part, il propose un projet de société qui passe par la formation à la citoyenneté et la démocratisation de l'éducation postsecondaire. Cette démocratisation serait réalisée à travers la gratuité scolaire au niveau primaire, secondaire et préuniversitaire. Dans le Rapport Parent, les

2 L'Association pour une solidarité syndicale étudiante (ASSÉ) et sa coalition large (CLASSE), la Fédération étudiante universitaire du Québec (FEUQ), la Fédération étudiante collégiale du Québec (FECQ) et la Table de concertation étudiante du Québec (TaCEQ).

deux aspects ne semblent pas contradictoires, mais complémentaires : c'est la formation humaniste et citoyenne qui permet au travailleur de mieux vivre dans la société de consommation.

Dans son tome 2, le Rapport Parent recommande la participation de représentants étudiants à des comités mixtes : « Il importe en effet que les étudiants puissent compter sur des modes d'expression intégrés aux structures officielles³ ». Le mouvement étudiant, on le sait, se heurtera rapidement aux limites de cette participation⁴. Le manifeste *Université ou fabrique de ronds-de-cuir*, publié en février 1968, affirmait qu'« à force de dialoguer, on finit par se faire fourrer ». Les étudiantes et les étudiants critiquent alors dans ces termes le projet technocratique de la Révolution tranquille :

On croit facilement que l'Université est une institution révolutionnaire, autonome et désintéressée, devenue l'instrument indispensable du développement de notre grande société, mais si on regarde bien, on en voit bientôt les dessous... Elle est en effet commandée par l'argent, la consommation et le pouvoir détenu par une poignée de « Gros ». L'Université, plus que jamais depuis que le savoir est devenu le pôle de la croissance d'un pays, est une entreprise industrielle qui tente de produire en série, à un coût de production minimum, les milliers de fonctionnaires bornés dont la société de consommation a besoin. Discuter, oui, mais ça fait quatre ans que plusieurs discutent et après quatre ans, l'étudiant a toujours tort⁵.

En octobre 1968, une première grève étudiante nationale est déclenchée pour exiger la création d'une deuxième université francophone à Montréal. Plusieurs cégeps sont occupés, les étudiants et les étudiantes refusent la participation, avec le slogan « Négociateur, c'est se faire fourrer ». L'année suivante, dans le contexte de la création de l'UQAM, des étudiants et étudiantes dénoncent dans un texte la participation tronquée et refusent le dialogue.

Dans le cadre de la grève de 2012, les fédérations étudiantes s'inscrivent en continuité avec l'un des projets du Rapport Parent, à savoir la formation de travailleurs qualifiés pour répondre aux défis de demain. Selon le Collectif de débrayage, les fédérations « n'opposent à la hausse qu'un autre argument économique : des frais de scolarité bas favoriseraient la formation d'une main-d'œuvre qualifiée, ce qui en fin de compte avantagerait le Québec sur l'échiquier

3 Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, *Rapport Parent, volume 2 : tome II : Les structures pédagogiques du système scolaire. A. Les structures et les niveaux de l'enseignement*, Québec, gouvernement du Québec, 1964, p. 211.

4 Jaouad Laaroussi, *Aux origines du syndicalisme étudiant de combat : « participer c'est se faire fourrer ! »*, mémoire de maîtrise en histoire, UQAM, 2016.

5 Collectif, *Université ou fabrique de ronds-de-cuir*, Saint-Jean, autoédité, février 1968.

mondial de la permanente déterritorialisation du capital, un keynésianisme moralisateur en quelque sorte, renforcé par un fond protectionniste dérivé d'un nationalisme québécois amorphe⁶.

Pour sa part, la CLASSE adopte un discours critique de l'économie du savoir. Son argumentaire repose sur l'idéal d'une université non marchande centrée sur les savoirs fondamentaux, qui formerait des citoyens et des citoyennes plutôt que des travailleurs et des travailleuses. Tout en se réclamant du Rapport Parent, l'association étudiante semble toutefois écarter sa dimension économique pour ne conserver que la formation citoyenne, non sans l'inscrire dans un certain idéal humaniste. Le Rapport Parent sert ainsi moins de cadre de référence que d'argument d'autorité afin de donner du poids, notamment, à la revendication de la gratuité scolaire.

Dès les débuts de la Révolution tranquille, et comme nous l'avons vu, à la suite du Rapport Parent, le mouvement étudiant entretient un rapport très critique face aux réformes proposées, tant sur l'idéologie de la participation que sur la volonté de former une main-d'œuvre qualifiée à travers l'éducation supérieure. La récupération de l'idéal de la Révolution tranquille par le mouvement étudiant des années 2000 relève donc davantage du mythe que de la réalité et témoigne d'une idéalisation ou d'une mauvaise connaissance de l'histoire.

Un « nous » par-delà les frontières

L'interprétation de la grève de 2012 comme un conflit qui relève de l'« identité commune » et du « modèle de société » proprement québécois comporte notamment plusieurs pièges, car le modèle de société dont il est question, issu de la Révolution tranquille, demeure largement idéalisé par le mouvement étudiant. L'État-providence québécois ne fait pas exception en Occident, et s'inscrit dans un contexte mondial de prospérité économique au sortir de la Deuxième Guerre mondiale. Plusieurs réformes, programmes et services publics visent également à pacifier les mouvements sociaux et à contrer la tentation du socialisme.

La grève de 2012 n'est pas marquée par des enjeux identitaires, mais traversée par des forces en présence plus complexes. Le fait de réduire la grève à cet aspect masque les conflits internes dans la gauche, mais surtout les alliances entre étudiantes francophones et étudiants anglophones, entre étudiants d'origine québécoise et étudiants étrangers. En effet, les associations étudiantes anglophones ont été activement impliquées durant le conflit, et les étudiants étrangers se sont exposés à des sanctions particulièrement sévères dans le contexte de la judiciarisation du conflit.

Au discours d'un « nous » québécois s'oppose donc celui des résistances internationales. On ne peut détacher l'ASSÉ de son contexte de création, soit

6 Collectif de débrayage, *On s'en câlisse : histoire profane de la grève. Printemps 2012, Québec*, Montréal, Sabotart, 2013.

l'après-Sommet des Amériques. La lutte contre le capitalisme mondialisé se poursuit en juin 2010, alors que des centaines de militantes et de militants, dont plusieurs sont actifs dans le mouvement étudiant, convergent vers Toronto pour manifester contre le sommet du G20. Durant les semaines et les mois précédant le G20, les associations étudiantes locales et l'ASSÉ ont participé à l'organisation de conférences et d'ateliers de formation en vue de préparer les militantes et les militants au contre-sommet. À la suite de l'arrestation de plus de 1000 personnes, dont plusieurs centaines venues du Québec, les associations étudiantes dénoncent la répression des manifestants et soutiennent la défense juridique des arrêtées. Plutôt que de faire taire les étudiantes, les contre-manifestations – et la répression de l'appareil policier – politisent toute une génération de militants, qui seront aussi présents sur les lignes de piquetage deux ans plus tard.

Depuis ses débuts, l'ASSÉ s'enracine dans les luttes internationales contre la mondialisation, la privatisation et les coupures dans les services publics. Les luttes des mouvements sociaux, notamment étudiants, du monde entier sont fréquemment utilisées comme exemples de réussites de mobilisation. Le mouvement étudiant québécois influence à son tour le Canada anglais, les États-Unis, l'Amérique du Sud et l'Europe, comme en témoignent les nombreux rassemblements et actions de solidarité partout à travers le monde, ainsi que les conférences internationales durant et après la grève de 2012. En ce sens, le Printemps québécois s'inscrit dans une temporalité et une territorialité qui ne se limitent pas au Québec.

Dans ses discours, l'ASSÉ reconnaît l'existence d'un contexte d'austérité propre à plusieurs pays occidentaux, dont le Québec n'est qu'un exemple. Durant les années précédant le Printemps québécois, l'association entretient des liens de solidarité avec la Grèce alors traversée par une crise économique majeure. L'association se solidarise également avec les manifestants du Printemps arabe, avec les étudiants et les étudiantes chiliennes et colombiennes en lutte pour la gratuité scolaire et contre la privatisation, avec les étudiants anglais contre une hausse des frais de scolarité, avec les étudiantes sud-coréennes pour la réduction des frais de scolarité et avec les *indignados* d'Espagne. L'édition d'août 2011 de l'*Ultimatum*⁷, qui visait à préparer le terrain pour la grève, comprend un dossier de quatre pages sur les luttes internationales, les présentant spécifiquement comme des exemples de mobilisations victorieuses. Ces mouvements ont tous en commun la création d'espaces politiques de contestation en dehors du parlementarisme, avec des structures de pouvoir décentralisées.

Conclusion

Le « nous » du Printemps québécois est donc empreint de conflictualité, d'abord entre les différentes tendances à l'intérieur du mouvement étudiant sur ce que l'on attend de la grève : souhaite-t-on répondre à une liste de

7 Journal officiel de l'ASSÉ.

revendications ou provoquer un changement social et politique? Le mouvement qui visait avant tout à *bloquer la hausse* a rapidement dépassé les associations étudiantes, s'élargissant dans des groupes affinitaires adoptant des structures de pouvoir décentralisées, comme les assemblées populaires autonomes. Plutôt que de résoudre le conflit, les élections provinciales ont été un véritable éteignoir pour le mouvement social plus large qui a émergé de la grève.

Cette conflictualité est également présente dans le récit du mouvement étudiant. S'il ne fait pas de doute que les associations étudiantes se sont grandement appuyées sur les luttes syndicales passées, la filiation entre le Rapport Parent et l'ASSÉ de 2012 témoigne d'une mauvaise connaissance de l'histoire et d'une instrumentalisation de cette dernière.

L'interprétation de la grève de 2012, qui l'inscrit dans l'horizon souverainiste, participe à un révisionnisme blanc et francophone masquant les solidarités multiformes qui ont émergé durant tout le conflit ainsi que tout un historique de solidarités internationales entre le mouvement étudiant d'ici et ceux d'ailleurs. Les slogans tels que « Maîtres chez nous » et « Redonnons le Québec à lui-même », présents dès l'élargissement de la grève, contribuent également à une invisibilisation des peuples autochtones et au maintien de l'appropriation colonialiste du territoire et des ressources.

Le récit triomphaliste comporte également certains pièges, dont par exemple le silence entourant les conflits à l'intérieur du mouvement sur les questions féministes et colonialistes. En définitive, le mouvement étudiant s'est difficilement détaché d'une vision du progrès social se situant dans le cadre d'une citoyenneté traditionnelle : blanche, masculine et de classe aisée. La quasi-absence, dans les discours médiatiques, de la revendication visant à bloquer la hausse *aussi* pour les étudiantes et étudiants étrangers, déjà aux prises avec des frais considérablement plus élevés, demeure assez évocatrice. Cette catégorie d'étudiants a tout de même subi une hausse, au moment où certains intervenants qualifiaient sans gêne le Printemps québécois de victoire.

De plus, les personnes racisées sont demeurées pratiquement invisibles tout au long du conflit, marqué par peu de préoccupations envers les enjeux spécifiques de leur accès à l'éducation. Un étudiant noir réagissait, en ces mots, à une scénarisation de *Nègres blancs d'Amérique* dans laquelle de jeunes hommes arboraient un *blackface*⁸ lors d'une manifestation : « Quel était le message? Les Québécois sont les nègres du Canada? Ben ouais, et quoi encore? Cela m'amène à me demander si ce mouvement s'adresse vraiment à tous les étudiants, ou à un groupe spécifique d'étudiants mécontents de perdre certains privilèges, qui ont

8 L'utilisation du *blackface*, qui consiste à se peindre le visage en noir, s'inscrit dans une série de pratiques racistes qui visent à parodier les traits morphologiques, la démarche ou la façon de parler des personnes noires.

malheureusement rarement effleuré les Noirs et la plupart des autres minorités du Québec et du Canada⁹».

Pour les femmes, enfin, la grève n'a pas radicalement transformé les rapports de genre. Trop souvent assignées au travail invisible, parfois agressées par leurs « camarades », elles ont dans l'ensemble peu tiré profit du Printemps québécois comparativement à plusieurs hommes ayant occupé des postes stratégiques. Les échecs et l'amertume auront, à tout le moins, donné naissance à une nouvelle génération de féministes, comme en témoigne l'explosion d'inscriptions dans le programme d'études féministes à l'UQAM, dans les mois qui ont suivi la grève.

Au moment de la tournée *Nous sommes avenir* de la CLASSE à travers le Québec et du lancement de son manifeste éponyme, « nous » n'avions jamais été aussi épuisées. Les campus, vides et visés par la loi spéciale, avaient une allure de *no (wo)man's land*. Je me souviens de ma frustration lorsqu'on m'avait répondu que la CLASSE n'avait pas de mandat pour poursuivre la grève, alors que ça faisait six mois que nous étions en grève.

En conclusion, il apparaît important de rompre avec une histoire triomphaliste du Printemps québécois et d'examiner de manière critique les représentations, les discours, les absences et les angles morts. Nous devons nous questionner pour savoir de quel héritage nous nous réclamons, sans nous laisser prendre au piège par certaines stratégies rhétoriques idéalisant le passé. Enfin, nous devons plus que jamais apprendre à décoloniser et à dénationaliser nos résistances. Plutôt que de voir ce que nous avons de différent, nous devrions regarder ce qui nous unit aux populations qui résistent partout à travers le monde.

9 Anthony Morgan, « La grève et les minorités », *Huffington Post*, 28 mars 2012, <http://quebec.huffingtonpost.ca/anthony-morgan/greve-etudiante-minorites_b_1383521.html>.

Cinq ans plus tard... Les étincelles d'espérance du Printemps érable 2012

PIERRE MOUTERDE¹

*L'annonce d'une aurore ardente, Si fragile et ténue, Si petite,
Dans la paume de la main,
Une césure de feu, D'un coup de serpe, Une éraflure de sang léger,
Un carré rouge, Minuscule mémoire,
Qu'on transmet de main en main, Et réveille comme une arme et un serment.
L'annonce d'une aurore ardente²*

*Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir « comment les choses se sont
réellement passées ».
Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. [...]
Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à
l'historiographie intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts
ne seront pas en sûreté.
Et cet ennemi n'a pas fini de triompher.
Walter Benjamin, Sur le concept d'histoire³*

Printemps 2012, printemps 2017 : si on s'en tient aux impressions premières d'un bon nombre de citoyens et de citoyennes du Québec, on n'aura aucune peine à conclure qu'il ne reste pas grand-chose, cinq ans plus tard, du fameux Printemps érable québécois. Ou plutôt qu'il s'agit d'une sorte de rêve lointain, irrémédiablement enfoui dans le passé, en somme bien irréel tant le paysage sociopolitique du Québec de ce début d'année 2017 semble s'être figé autour des poncifs néolibéraux et de leurs pratiques sociales et politiques inégalitaires ; avec qui plus est à l'horizon – pensez à Donald Trump ou à Marine Le Pen – ces tentations populistes et xénophobes de droite chaque fois plus inquiétantes et envahissantes.

Ce qui fait qu'on se trouve loin, très loin de cet « autre monde possible », de ces volontés d'émancipation, de ces bouffées massives de contestation et de rébellion collective qui, au cours du printemps 2012, paraissaient avoir réveillé le Québec de sa torpeur, mobilisé ses forces vives comme jamais auparavant dans l'histoire. À se demander ce qui a bien pu se passer pour qu'on en soit rendu là

1 Sociologue et essayiste.

2 Poème écrit par l'auteur le 18 juin 2012.

3 Walter Benjamin, *Œuvres III. Thèse VI*, Paris, Gallimard, 2000.

aujourd'hui ; ou peut-être plus judicieusement, à s'interroger sur ce qu'il en est de l'exacte portée de ce Printemps érable 2012, de sa vérité profonde !

Pour commencer, il faut rappeler quelques éléments de base, même si en termes de temporalité historique cet événement reste au fond bien proche de nous. En effet, c'est là sans doute la première difficulté : le « présentisme » dans lequel nous baignons aujourd'hui si communément, cette propension collective à ramener tout au présent immédiat et à s'y enfermer nous a fait perdre le réflexe de revenir à l'histoire comme à une indispensable boussole.

Car ce Printemps érable a été tout un événement : quelque chose d'absolument unique en son genre, une sorte de coup de tonnerre dans un ciel serein, un puissant et éphémère mouvement social qui a secoué à l'improviste et pendant quelques mois une société entière, avant de s'étioler et de s'éteindre l'automne suivant comme si de rien n'était. Apparemment aussi mystérieusement qu'il avait pu brutalement surgir des entrailles de l'hiver. Pourtant, si le Printemps érable a été tout cela à la fois, c'est parce qu'il s'inscrivait dans une trajectoire historique donnée, une trajectoire qui, seule, peut nous en offrir des clefs de compréhension, nous en faire apercevoir toute la richesse.

Vous souvenez-vous ?

Souvenez-vous : alors que le gouvernement libéral de Jean Charest décide d'imposer autoritairement des hausses significatives aux droits de scolarité (75 % d'augmentation ou l'équivalent de 1625 dollars étalés sur 5 ans), les trois grandes associations étudiantes du Québec (l'ASSÉ, la FEUQ et la FECQ⁴) appellent à la grève générale. Elles se mobilisent autour d'une revendication rassembleuse et, dans le contexte néolibéral d'alors, passablement radicale, celle d'un « non au dégel des frais de scolarité ! ». Ce qui fait que l'ASSÉ, l'association étudiante la plus déterminée et la mieux préparée, arrive à entraîner derrière elle ses deux consœurs plus modérées dans une mobilisation générale qui ne cessera de grandir et de se radicaliser.

Dès février, les universités et les cégeps vont, les uns à la suite des autres, emboîter le pas de telle sorte que le cercle des grévistes s'élargit et se radicalise, 100 000 le premier mars, 303 000 le 22 mars (sur 420 000 membres étudiants), rassemblant bien vite un large éventail d'étudiants et d'étudiantes de toutes les disciplines qui, avec leur petit carré de feutre rouge à la boutonnière en signe de ralliement, boudent leurs cours, occupent leurs institutions scolaires et se regroupent chaque fois plus nombreux pour manifester dans les rues de la province : « À qui la rue, à nous la rue ! ». De quoi donner naissance, au fil des manifestations monstres, au plus grand débrayage que le Québec n'ait jamais

4 ASSÉ : Association pour une solidarité syndicale étudiante (c'était avec ses 100 000 membres, lors du conflit, la deuxième plus grande association étudiante, avec cependant 70 % des étudiants et étudiantes en grève) ; FEUQ : Fédération étudiante universitaire du Québec ; FECQ : Fédération collégiale du Québec.

connu ainsi qu'à un vaste débat de société sur les vertus de la gratuité scolaire et d'une éducation libérée de l'emprise mercantile.

Après 11 semaines de grève et après avoir cherché à diviser le mouvement ainsi qu'à réprimer ses premières manifestations, le gouvernement libéral se décide enfin, le 23 avril, à entamer des discussions avec les représentantes et représentants étudiants, mais sans faire aucune concession d'importance. Puis, devant l'opposition résolue de leaders étudiants qui parviennent à se tenir unis, il choisit la manière forte en faisant voter, le 17 mai, une loi spéciale, la loi 78⁵, une loi liberticide qui limite le droit de manifester et tente de forcer le retour en classe, amendes salées à l'appui, pendant que sur le terrain judiciaire se multiplient des injonctions pour faire respecter « le droit à recevoir des cours », et que, de leur côté, les chroniqueurs d'une presse aux ordres s'en donnent à cœur joie contre les grévistes partisans de « la violence ».

Mais loin d'arrêter le mouvement étudiant, ces mesures répressives ainsi que le haro médiatique lancé contre lui le stimulent, poussent à sa radicalisation, à la multiplication de ses formes d'action, et surtout, suscitent un vaste mouvement social de solidarité populaire qui, casseroles à la main, descend à son tour dans la rue et prend fait et cause pour les étudiants et leurs revendications, mais aussi pour les libertés démocratiques mises en péril, rendant dans les faits inopérante la loi 78.

Devant l'impasse et la crise sociale qui s'amplifie, le premier ministre libéral, Jean Charest, décide alors fin juin de changer de terrain et d'en appeler pour l'automne à des élections générales, pensant ainsi briser l'élan du mouvement et ramener le débat dans les rails plus classiques de la politique institutionnelle.

Loin cependant de le servir comme il l'aurait souhaité, la manœuvre, si elle lui permet, l'été aidant, d'en finir avec la grève, le conduira cependant à être électoralement battu dans son propre comté, et à voir son parti perdre le pouvoir. Il devra ainsi en septembre céder la place à un gouvernement péquiste minoritaire dirigé par Pauline Marois. Mais si, dès son arrivée, la nouvelle première ministre abolit la loi 78 tant honnie, elle tirera néanmoins habilement profit des difficultés du mouvement étudiant, qui peine à trouver après l'été un second souffle, puis à s'extraire des divisions politiques et électorales qui le traversent⁶. Elle prendra rapidement ses distances vis-à-vis du « gel » tel que défendu initialement par les trois associations étudiantes en imposant, désormais sans rencontrer l'opposition massive et unie des étudiants, une

5 Elle sera répertoriée plus tard sous le nom de « loi 12 ».

6 Ces divisions se sont traduites notamment par le fait que deux des trois principaux porte-parole étudiants ont fini par rejoindre le Parti québécois et par briguer des postes de députés, alors que d'autres courants très actifs de tendance libertaire se méfiaient comme de la peste de toute intervention dans le champ de la politique institutionnelle.

solution intermédiaire, mi-chair, mi-poissons, bien éloignée cependant de leurs aspirations premières : l'augmentation indexée des frais de scolarité⁷.

Résultat de la lutte : si le mouvement étudiant de 2012 a pu mener la mobilisation sociale la plus importante que jamais le Québec n'ait connue, il n'a obtenu que très partiellement gain de cause. Il a certes aidé à faire tomber un gouvernement néolibéral, mais pour ouvrir le chemin du pouvoir au Parti québécois (PQ) qui, malgré ses promesses initiales, a refusé le gel des droits de scolarité, sans même parler du fait qu'il n'a voulu faire aucun pas vers la gratuité scolaire et est vite revenu dans la plupart des domaines à des politiques néolibérales classiques.

Comment expliquer les succès et les limites du mouvement ?

En réalité, la richesse de ce mouvement social tient moins aux résultats concrets et immédiats plutôt mitigés auxquels il est arrivé qu'aux aspirations de changement et aux processus de radicalisation sociale qu'il a révélés et mis en branle ainsi qu'aux leçons pour le futur qu'il permet de tirer pour l'ici et maintenant !

On le voit peut-être mieux avec le recul du temps : le mouvement du Printemps érable est né d'un formidable affrontement entre d'un côté l'arrogance autoritaire d'un gouvernement néolibéral par ailleurs usé et corrompu, et de l'autre la puissance croissante d'un mouvement étudiant qui a su non seulement s'unir autour d'une revendication à la fois rassembleuse et à sa manière radicale, mais aussi trouver des appuis décisifs auprès de larges franges de la population.

À la fermeture autoritaire d'un gouvernement déjà délégitimé est donc venu se heurter l'élan unificateur et ouvert d'un mouvement social qui, suite à sa détermination ainsi qu'à l'habileté de ses porte-parole et aux erreurs de son adversaire, n'a cessé pendant quelques mois de se renforcer et de se radicaliser, permettant ainsi que s'ouvre dans la société québécoise un vaste espace démocratique de contestation sociale radicale totalement inédite.

On retrouve là d'ailleurs la confirmation du fait qu'une société se présente toujours comme un champ de forces instables, comme un ensemble de rapports de force politique déterminés par la place plus ou moins prépondérante qu'occupent divers groupes sociaux aux intérêts contradictoires ou antagoniques, et dont il est possible, quand on intervient habilement, de faire bouger les paramètres de fond. Parfois de manière impressionnante !

C'est ainsi qu'au printemps 2012, s'est renforcé soudain et a pu enfin se faire entendre haut et fort un « pouvoir contre-hégémonique » étudiant et populaire

7 Gabriel Nadeau-Dubois note cependant à ce propos, dans *Tenir tête*, qu'une telle hausse modulée sur le principe de l'indexation n'a pas du tout les mêmes effets négatifs sur les possibilités d'accès « de milliers de jeunes Québécois » à l'université, que la hausse de 75 % prévue par le gouvernement Charest. Il y voit donc une victoire non négligeable du mouvement étudiant. Gabriel Nadeau-Dubois, *Tenir tête*, Montréal, Lux, 2013, p. 141.

surgissant de la société d'en bas, capable de défier pendant quelque temps le pouvoir hégémonique des partisans du « tout au marché néolibéral » et de ses grands oligarques économiques et financiers.

C'est ce qui explique l'émergence soudaine dans l'espace public (dans les médias sociaux, mais aussi dans les médias traditionnels, sur toutes les tribunes) d'un discours critique et audacieux : sur les ravages du néolibéralisme dans l'éducation, sur la nécessité de la gratuité scolaire, sur la valeur d'un savoir non gangréné par les valeurs mercantiles, et puisque la société est un tout, sur les nécessaires changements de cap radicaux que cette dernière devrait prendre. Un discours critique qui soudain prend toute sa place et percole partout, gagne une indéniable légitimité et commence à damer le pion à ses adversaires de toujours en remettant sur le devant de la scène les aspirations égalitaires, écologistes, féministes, humanistes de larges secteurs de la société d'en bas.

On assiste alors à un vaste exercice d'*empowerment* collectif, de politisation accélérée que des milliers de jeunes grévistes vont pouvoir expérimenter personnellement, en découvrant soudain « la puissance commune » dont ils deviennent l'incarnation vivante, capable de « transporter des montagnes » et partant de changer le cours du monde, en empêchant par exemple un gouvernement aux abois de faire appliquer une loi liberticide, ou la police aux ordres de déloger des étudiants de leur université.

Il suffira de rappeler les multiples formes d'interventions et de pratiques, politiques, artistiques, ludiques, existentielles qui n'ont cessé de germer et de fleurir pendant toute cette période partout au Québec, rompant avec les monotonies et normalités de l'ordre établi, ou encore avec le soi-disant individualisme de la génération montante : manifestations quotidiennes de nuit, performances artistiques rebelles, expériences pilotes de télévisions de rue, coups d'éclat courageux contre la répression policière, *sits-in* improvisés, spectacles contestataires, témoignages d'engagements solidaires, manifestations gigantesques, concerts de casseroles, etc., et bien souvent accompagnés des paroles rebelles du poète québécois Gaston Miron qu'on emportait avec soi comme un emblème: « *Nous reviendrons, nous aurons à dos le passé, Et à force d'avoir pris en haine toutes les servitudes, Nous serons devenus des bêtes féroces de l'espoir* ».

Se manifestent enfin, et en syntonie avec cette fièvre transformatrice, ces solidarités outre-frontières qui commencent à se nouer quand le mouvement se met à réaliser qu'ailleurs aussi on lutte pour la gratuité scolaire, on dénonce avec la même lucidité le néolibéralisme, on rêve avec la même passion d'un autre monde possible : au Chili, en Espagne, en France, etc. On vibre à se sentir beaucoup moins seuls, plus encore légitimés dans ce combat !

Des leçons pour l'aujourd'hui ?

Si l'on veut expliquer pourquoi un tel élan collectif, une fièvre sociale aussi contagieuse ont fini par s'étioler, faisant que cinq ans plus tard le Printemps érable ne semble qu'un lointain souvenir, il faut justement revenir à la trajectoire

historique qui a porté ce mouvement ainsi qu'au contexte sociopolitique hostile dans lequel il a émergé.

On le sait, ce dernier n'était guère favorable : au Québec, les forces de droite sont devenues depuis les trois dernières décennies chaque fois plus hégémoniques, et la gauche (toutes tendances confondues⁸) se trouve partout sur la défensive et, qui plus est, profondément désorientée et fragmentée, incapable *a priori* de s'imposer d'une manière ou d'une autre, tant au sein de la société le rapport de force général lui est défavorable. Et cela même si courent en parallèle dans les soubassements de la société d'indéniables malaises et mécontentements, sommeillent de profondes et rebelles aspirations au changement social.

Il est donc nécessaire pour la gauche d'adapter, de modeler en toute lucidité sa stratégie à ce contexte difficile : en regroupant d'abord des forces éparses, en travaillant de manière privilégiée à l'unité, en luttant contre la fragmentation, en s'employant avant tout à élargir ses appuis et à rassembler derrière elle de larges secteurs de la population, mais en le faisant de manière déterminée et résolue, audacieuse et active, sur le mode de la rupture, autour d'une même lutte acharnée contre le néolibéralisme et ses mesures les plus honnies⁹.

Or c'est précisément ce qu'ont fait, ou plutôt ont commencé à faire, les étudiants et les étudiantes en 2012, tout au moins sur le terrain social de la lutte (celui plus spécifique de l'éducation), puisqu'ils n'y sont pas, par contre, arrivés sur le champ plus général de la politique, prélude à l'étiollement de leur mouvement.

Rappelez-vous, ils avaient pourtant intuitivement mis en application toutes les recettes susceptibles dans cette période difficile de faire naître un véritable pouvoir contre-hégémonique en marche : le patient travail militant mené de longue haleine, spécialement par l'ASSÉ, autour de revendications

8 On fait référence ici, dans le cas du Québec, à tous ceux et celles qui, en aspirant à plus d'égalité sociale et en partageant chacun à leur manière des sensibilités féministes, écologiques, indépendantistes et altermondialistes, se trouvent le plus souvent en syntonie avec les aspirations des différents mouvements sociaux ou citoyens (syndicaux, communautaires, etc.) qui animent la société civile d'en bas. Mais à l'heure actuelle, de manière si diversifiée et fragmentée qu'ils ne parviennent pas à faire déboucher ces aspirations égalitaires autour d'une même orientation d'ordre politique.

9 J'ai tenté ailleurs de donner un nom évocateur à cette stratégie, celui de « la rupture démocratique », manière d'indiquer qu'il s'agit aujourd'hui pour les forces de gauche de rompre avec le néolibéralisme, mais en se donnant les moyens dans cette lutte difficile de mettre peu à peu en mouvement, sur le mode de l'*empowerment* collectif et participatif, de larges secteurs de la population, de faire ainsi surgir pas à pas un pouvoir contre-hégémonique alternatif. Ce qui notamment implique de privilégier dans son intervention tout à la fois le champ des urnes et celui de la rue. Voir Pierre Mouterde, *Repenser l'action politique de gauche. Essai sur l'éthique, la politique et l'histoire*, Montréal, Écosociété, 2005 (en particulier le chapitre 5, « Reconstruire le nous, la rupture démocratique », p. 111-133).

potentiellement antinéolibérales; la détermination dans la lutte et la volonté résolue et sûre de son bon droit de « tenir tête » aux représentants d'un gouvernement délégitimé; enfin l'unité, une unité recherchée et maintenue (difficilement, mais maintenue quand même) jusqu'à l'été. Jusqu'au moment où Jean Charest décide de changer de terrain et de ramener la confrontation avec les grévistes dans le champ de la politique institutionnelle.

Or, justement là, pour la société d'en bas du Québec, il n'y avait pas de véritable unité, car les partis politiques d'opposition étaient, soit encore trop petits comme Québec solidaire¹⁰, soit définitivement gagnés par les compromissions néolibérales comme le Parti québécois, pour parvenir à relayer avec force les aspirations étudiantes et les pousser jusqu'à leur terme, de manière à ce qu'elles se muent en victoires indéniables.

C'est là peut-être toute la force et la richesse du Printemps érable : nous rappeler, au cœur de cette période politiquement bloquée et en même temps chaque fois plus inquiétante, qu'il est possible au Québec, puisque ça l'a été il y a tout juste cinq ans, de faire basculer les rapports de force politique en vigueur et de redonner puissance à d'audacieuses volontés collectives d'émancipation. À l'encontre de toutes les hégémonies néolibérales, de tous les découragements et cynismes ambiants !

Davantage encore, depuis le passé d'où il nous convoque, le souvenir du Printemps érable 2012 nous indique *a contrario* le chemin que les forces de gauche, toutes tendances confondues, devraient reprendre pour l'aujourd'hui, et particulièrement en ces temps de néolibéralisme exacerbé où, pour paraphraser Walter Benjamin, « l'ennemi triomphe partout » : celui de l'unité, mais pas seulement celui de l'unité sociale, celui aussi, beaucoup plus essentiel et déterminant, de l'unité politique, qui a justement tellement manqué aux étudiants et aux étudiantes à partir de juin 2012. À la manière d'une sourde aspiration qu'il reste à ceux et celles d'aujourd'hui à parachever, à enraciner et à faire revivre ici et maintenant, au pays du Québec !

N'est-ce pas précisément cela, s'emparer d'un souvenir à l'heure du danger, attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance ?

10 Il faudrait ajouter que Québec solidaire, au-delà même de sa petitesse en termes organisationnels, n'avait pas développé auprès du mouvement étudiant de politique collective d'intervention très claire et définie, se contentant de laisser ses militants et ses militantes agir de manière intuitive et individuelle.

Quel bilan pour le Printemps érable ?

ARNAUD THEURILLAT-CLOUTIER¹

Extraits choisis du livre de Arnaud Theurillat-Cloutier,
Printemps de force, une histoire engagée du mouvement étudiant au Québec
(1958-2013), Montréal, Lux éditeur, 2017

La possibilité de la grève de 2012 trouvait sa source dans la convergence de forces vives autour de l'Association pour une solidarité syndicale étudiante (ASSÉ). L'échec de 2007 avait plongé cette organisation dans une crise qui avait suscité une première critique, celle de la tendance « pragmatiste », laquelle elle-même avait appelé une « critique de la critique », pour l'essentiel regroupée autour de Force étudiante critique. Le compromis pragmatiste, tout en maintenant les pratiques du syndicalisme de combat, a finalement rallié la majorité des associations étudiantes, avec des conséquences favorables pour l'élargissement du mouvement : le pacte de non-agression avec les fédérations étudiantes a focalisé l'attention sur l'antagonisme entre les grévistes et le gouvernement; la participation à la joute médiatique a permis à la CLASSE (Coalition large de l'ASSÉ) de conquérir une place considérable dans le débat et de faire entendre un discours de gauche peu commun (désobéissance civile, marchandisation de l'éducation, fiscalité progressive, etc.); les alliances forgées avec les groupes communautaires et syndicaux ont assuré le développement de foyers de solidarité et permis d'amasser des dons considérables; enfin, le renouvellement esthétique de l'ASSÉ a permis une certaine dé-marginalisation dans la population étudiante.

Pourquoi le gouvernement libéral n'a-t-il jamais plié, alors qu'il l'avait fait en 2005 ? Le mouvement étudiant n'avait pourtant jamais déployé un tel rapport de force. Il faut croire que la hausse des frais constituait une pièce maîtresse du programme politique du gouvernement, pour laquelle il était prêt à de nombreux sacrifices. Cherchait-il à casser le mouvement social le plus dynamique de la province, pour servir un avertissement aux autres mouvements sociaux ? D'un point de vue global, un recul aurait pu être interprété comme un dangereux précédent, alors qu'ailleurs dans le monde les politiques d'austérité avaient été imposées malgré la contestation. L'enjeu était de taille : le gouvernement libéral ne pouvait pas lâcher.

Quel bilan peut-on tirer de cette lutte ? Certes, les libéraux n'ont jamais reculé, mais il semblait peu probable qu'ils le feraient après tout cet acharnement. En remettant leur sort entre les mains des électeurs et des électrices, ils ont

1 Doctorant en sociologie à l'UQAM et professeur de philosophie au Collège Jean-de-Brébeuf.

toutefois perdu leur pari. Le gouvernement Marois a annulé la hausse, mais il a imposé une indexation l'année suivante. Pour la condition étudiante, il est incontestable que le mouvement a porté fruit : la hausse annuelle des frais (indexation) est moindre que celle qui prévalait depuis 2007 (100 \$), et des améliorations ont été apportées aux prêts et bourses². Malgré cela, pour plusieurs militantes et militants emballés par le mouvement, ce résultat semblait bien maigre au regard des espoirs de transformation sociale profonde suscités par la grève³. Paradoxalement, ce sont les commentateurs de droite qui semblent avoir le plus insisté sur la victoire étudiante, en prenant toujours bien soin de réaffirmer du même coup le caractère prétendument corporatiste et minoritaire du mouvement⁴.

De son côté, Gabriel Nadeau-Dubois a tiré un bilan généralement positif de la grève de 2012. Dans son livre *Tenir tête*, il insiste sur les conséquences de la victoire sur l'accessibilité aux études⁵. La co-porte-parole de la CLASSE, Camille Robert, plutôt critique au sujet du résultat de la grève, a mis l'accent sur ses conséquences à plus long terme sur la politisation des étudiants et étudiantes⁶. Ainsi, le bilan au sein du mouvement étudiant fut plutôt mitigé, même si généralement tous convinrent que la mobilisation avait été une réussite.

Seule avait manqué à cette contestation sociale l'implication soutenue des centrales syndicales. Outre leur participation aux grandes manifestations et leur aide logistique et financière, surtout par l'entremise des syndicats affiliés, elles se sont tenues plutôt en retrait du conflit. Aux yeux de bien des membres de la CLASSE, après les manifestations, les blocages et la perturbation des institutions scolaires, le mouvement social ne pouvait passer à une étape supérieure qu'en bénéficiant de la solidarité des travailleuses et travailleurs. À plusieurs reprises,

2 Augmentation des bourses de 190 \$ pour 120 000 étudiants et étudiantes. Augmentation du seuil de contribution parentale à 37 000 \$ en 2013-2014 (au lieu de 36 000 \$) et à 41 000 \$ en 2014-2015 (au lieu de 40 000 \$). Sources : Tommy Chouinard, « Des bourses supplémentaires pour 120 000 étudiants », *La Presse*, 15 mai 2013; Gouvernement du Québec, « Décret 984-2013, 25 septembre 2013 », *Gazette officielle du Québec*, 9 octobre 2013, 145^e année, n° 41, p. 4611-4614.

3 Camille Tremblay-Fournier, « La grève étudiante pour les nuls. Qui paie le prix des résistances au capitalisme néolibéral ? », dans Marie-Ève Suprenant et Mylène Bigaouette (dir.), *Les femmes changent la lutte : au coeur du printemps québécois*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2013, p. 74.

4 Marc Simard, *Histoire du mouvement étudiant québécois, 1956-2013. Des Trois Braves aux carrés rouges*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 242-243.

5 Gabriel Nadeau-Dubois, *Tenir tête*, Montréal, Lux, 2013 p. 199.

6 Camille Robert, « Récit imagé de la grève étudiante et du "printemps québécois" », dans Jean-Pierre Boyer, David Widginton, Jasmin Cormier et Jean Desjardins, *À force d'imagination. Affiches et artefacts du mouvement étudiant au Québec 1958-2013*, Montréal, Lux, 2013, p. 108.

le mouvement a tenté de tisser des ponts avec les syndiqués, mais ces tentatives ont été peu fructueuses.

Le 17 février à Montréal et le 31 mars à Alma, ils étaient des dizaines d'étudiantes et étudiants, voire des centaines dans le cas d'Alma⁷, à manifester pour appuyer les lock-outés de Rio Tinto Alcan. Plusieurs se sont aussi solidarisés de la cause des employés d'Aveos à Montréal⁸. Le 9 et le 14 avril, la CLASSE a également organisé un rassemblement et une « manifestation populaire pour un printemps québécois » afin d'élargir les revendications portées par le mouvement en inscrivant la lutte étudiante dans la lutte globale contre la tarification et la privatisation des services publics. La CLASSE avait même résolu de « lancer un débat public sur une grève sociale⁹ ». Cet appel a eu un certain retentissement dans le milieu communautaire, notamment parmi les membres de la Coalition Main rouge. Plusieurs groupes communautaires ont ainsi fermé leurs portes les 1^{er} et 15 mai pour protester contre les hausses tarifaires. Par contre, dans le milieu syndical, ce débat n'a pas cheminé.

Au-delà des déclarations de principes, les grandes centrales semblent ainsi avoir manqué leur rendez-vous avec l'histoire, perpétuant la crise politique du syndicalisme dans laquelle elles sont plongées depuis plusieurs années. La solidarité des travailleuses et travailleurs s'est plutôt manifestée dans les syndicats de la base et les organisations informelles, comme Profs contre la hausse, très actifs durant le conflit, ou encore Infirmières contre la hausse.

Cette grève a aussi été à l'origine de nombre de débats qui ont dépassé de loin les seuls enjeux du monde étudiant. Il est même plutôt étonnant de constater à quel point l'enjeu du financement de l'éducation postsecondaire a été si peu présent durant ces six mois de grève. Après avoir présenté les positions des parties en présence pendant les premiers jours du conflit, les médias ont surtout fait porter leur attention sur la démocratie étudiante, le droit de grève étudiant, le droit de manifester, les manifestations « violentes » et les interventions policières, les injonctions et le refus de négocier du gouvernement. Les grands médias québécois avaient, bien avant la grève, pris position en faveur de la hausse des frais de scolarité. Mais leur appui à la position gouvernementale ne s'est pas limité à la défense de la « juste part » : il a été doublé d'un constant travail de délégitimation des associations et actions étudiantes. Cette vague de

7 La manifestation a pu bénéficier entre autres de la présence des membres de la CLASSE réunis en congrès au collège d'Alma.

8 La Presse canadienne, « Manifestation : les étudiants se joignent aux travailleurs d'Aveos », *La Presse*, 25 avril 2012.

9 CLASSE, « Procès-verbal du Congrès du 31 mars et 1^{er} avril 2012 », Alma.

« propagande¹⁰ » progouvernementale, voire de « brutalité médiatique¹¹ », n'a pas été sans effet sur le cours des événements : d'un côté, elle a renforcé la cohésion des grévistes, « offusqués » d'être présentés comme « des casseurs et des personnes violentes¹² », et de l'autre, elle a légitimé la répression policière en niant aux manifestants toute rationalité, et incidemment toute humanité.

Ce Printemps érable n'aurait jamais été aussi marquant s'il n'avait pas donné lieu à une répression politique sans précédent. Entre février et septembre 2012, on compte 3499 arrestations, la plupart à l'occasion d'arrestations de masse, principalement sur le territoire du Service de police de la Ville de Montréal (SPVM). En raison du maintien du Règlement P-6 à Montréal, et ce, malgré l'abrogation de la loi spéciale qui restreignait le droit de manifester, plus de 1539 arrestations ont également eu lieu dans l'année qui a suivi la fin de la grève¹³. On dénombre des dizaines de blessés, dont certains resteront marqués à vie¹⁴. L'ampleur et la récurrence de la répression laissent croire qu'il s'agissait d'une « violence systématique, très bien orchestrée », « très loin de simples bavures¹⁵ », comme l'analyse Christian Nadeau. Dans un rapport de 2015, La Ligue des droits et libertés soutient que nous assistons (toujours) à une vague inédite de répression caractérisée par un « profilage discriminatoire fondé sur les convictions politiques¹⁶ ».

Les interventions policières musclées, en particulier celle de la Sûreté du Québec à Victoriaville, ont poussé le gouvernement Marois à mettre sur pied une commission d'enquête sur les « événements du printemps 2012 ». La commission a formulé dans son rapport de nombreuses critiques à l'endroit des forces policières, ciblant surtout les arrestations de masse et les conditions de détention déplorables¹⁷. Elle a même recommandé un moratoire sur les armes

10 Luc Vaillancourt, « L'invention de la majorité silencieuse », dans Pierre-André Tremblay, Michel Roche et Sabrina Tremblay (dir.), *Le printemps québécois. Le mouvement étudiant de 2012, Québec*, Presses de l'Université du Québec, 2015, p. 19.

11 Christian Nadeau, dans *Dérives*, documentaire, 99 Média, 2012.

12 Dominic Foisy et Marc Sarazin, « GRE2012 - Méthodologie de l'action collective étudiante. Quand les étudiantEs de l'Outaouais font la leçon! », dans Francine Sinclair, Stéphanie Demers et Guy Bellemare (dir.), *Tisser le fil rouge. Le Printemps érable en Outaouais. Récits militants*, Mont-Royal, M éditeur, 2014, p. 87.

13 Ligue des droits et libertés, « Manifestations et répression », juin 2015, p. 6.

14 Serge Ménard, Bernard Grenier et Claudette Carboneau, « Rapport de la Commission spéciale d'examen des événements du printemps 2012 », Gouvernement du Québec, mars 2014, p. 15.

15 Christian Nadeau, « La grève de 2012. Autonomie, mépris et reconnaissance », dans Pierre-André Tremblay, Michel Roche et Sabrina Tremblay (dir.), *Le printemps québécois, op. cit.*, p. 83.

16 Ligue des droits et libertés, « Manifestations et répression », juin 2015, p. 8.

17 Serge Ménard, Bernard Grenier et Claudette Carboneau, « Rapport de la Commission spéciale d'examen des événements du printemps 2012 », *op. cit.*, p. 200.

intermédiaires d'impact à projectiles et suggéré d'interdire le poivre de Cayenne « dans le contexte particulier du contrôle de foule¹⁸ ». Ces recommandations n'ont jamais été appliquées.

La répression politique s'est également traduite par la judiciarisation du conflit. Jamais une grève étudiante n'avait fait face à une telle avalanche d'injonctions, de surcroît à la demande d'étudiants et étudiantes. Les juges ont presque toujours donné raison à l'interprétation clientéliste du droit à l'éducation, en plus d'encourager la transgression de la règle d'usage voulant que les établissements d'enseignement soient des sanctuaires inviolables par des policiers armés. Les juristes proches de la CLASSE ont souligné la politisation dangereuse de l'appareil judiciaire¹⁹.

Auparavant, la grève était tolérée, voire même reconnue par les établissements d'enseignement. Au niveau collégial, il n'était pas rare, même en 2012, qu'un protocole de grève existât entre les associations étudiantes et les administrations, prévoyant la levée des cours en cas de piquetage. La constitution d'une opposition organisée aux grèves étudiantes, réunie autour de la Fondation 1625, a placé toute future grève étudiante sous l'épée de Damoclès des injonctions. Et le mouvement étudiant ne semble plus à l'abri d'une brutale intervention étatique par le biais d'une loi spéciale. Dans un tel contexte, le mouvement étudiant se retrouve dans une position précaire. En l'absence d'encadrement législatif, toute grève devra inévitablement tenir compte des menaces juridiques qui pèsent sur elle dans sa réflexion stratégique.

La grande grève de 2012 a fait de la tendance combative le fer-de-lance d'une vaste contestation sociale. Contrairement à nombre de mouvements sociaux et de syndicats dont la résistance a été brisée par les politiques néolibérales dans les dernières années, le mouvement étudiant a réussi, malgré son renouvellement perpétuel, à maintenir une « infrastructure de la dissidence²⁰ ». Il a su perpétuer une communauté de lutte par la transmission de savoirs et de pratiques militantes qui cherchent toujours à assurer une plus grande démocratisation de la vie politique. Les mouvements sociaux du Québec auraient tout à gagner de s'inspirer des pratiques démocratiques et de la dynamique des associations étudiantes combattives.

18 *Ibid.*, p. 263 et 294.

19 Ligue des droits et libertés, Association des juristes progressistes, Association pour une solidarité syndicale étudiante, « Répression, discrimination et grève étudiante », rapport, avril 2013.

20 Sur ce concept, voir Alan Sears, *The Next New Left: The History of the Future*, Black Point (Nouvelle-Écosse), Fernwood, 2013.

Le mouvement étudiant de 2015 : retour sur un échec

BENOIT COUTU¹

Après l'incroyable effervescence du Printemps 2012, le gouvernement du Parti libéral du Québec (PLQ) était expulsé du pouvoir. Durant un bref interrègne, le Parti québécois (PQ) a réussi à dilapider en grande partie le capital d'appui qui l'avait mené au gouvernement. Lors du Sommet sur l'enseignement supérieur tenu dans la foulée de la grève étudiante, la conclusion qui s'imposa fut d'indexer les frais de scolarité. Les étudiantes et les étudiants furent plutôt désarçonnés par ce recul, d'autant plus qu'il y avait durant la même période une accentuation de la répression dans les institutions postsecondaires. Par la suite, le PQ passa à l'offensive avec son projet de charte des valeurs, d'où découlèrent le cafouillage et la défaite électorale qui conduisirent à remettre en selle le PLQ dès 2014, ce qui était d'autant plus troublant qu'il gagnait les élections en se faisant l'apôtre du « changement » en tant que noyau utopique de l'idéologie du capitalisme néolibéral. Plus tard, en 2015, le mouvement étudiant a tenté de réanimer la flamme du Printemps 2012, mais ce fut une défaite catastrophique.

La société de masse

Cette série d'événements interpelle la pensée critique et nous conduit à formuler deux observations :

- La population a suivi, du moins au début, le gouvernement libéral sans que celui-ci « manipule » les masses dites « aliénées ». Bref, une partie de la population a accepté de son plein gré le programme de restructuration socioéconomique proposé par le gouvernement libéral.
- Le concept de société de masse soulève nécessairement la question de la psychologie collective à partir de laquelle il est possible de réfléchir sur les raisons du retrait de la sympathie de la population pour le mouvement étudiant de 2015.

Selon Charles W. Mills, la société de masse renvoie autant à un mode d'appartenance qu'à un type d'organisation sociale². Pour que l'élite puisse asseoir son pouvoir et mettre en oeuvre ses programmes contre-productifs et antisociaux, elle doit être supportée par les masses. La société de masse est

¹ Sociologue et chercheur à l'UQAM.

² Charles Wright Mills, « La société de masse », dans Charles Wright Mills, *L'Élite au pouvoir*, Marseille, Agone, 2012 [1969].

donc la base de ce que Mills nomme « l'élite au pouvoir ». C'est ainsi qu'il décrit comment historiquement, et dans le cas particulier des États-Unis, le public, ce « monde en lui-même, qui est commun à tous » et qu'il associe à la discussion politique, se transforma en une masse dépolitisée et, ce faisant, généralisa à l'ensemble de la société américaine l'esprit conservateur de l'élite. Et c'est bien une leçon de l'histoire trop souvent oubliée que les masses sont par nature conservatrices.

Transformer le peuple en une « masse »

Car pour Mills, comme pour Arendt en son temps, la société de masse résulte de l'absorption des groupes sociaux dans une « société unique », perçue comme un « métabolisme » auquel les individus cherchent à s'adapter sur le mode d'une intégration par le bas. La récompense de cette performance d'adaptation-intégration réussie est l'autonomie individuelle, et à notre époque de mobilisation permanente par une sursollicitation financière et bureaucratique, affective et morale, ne pas être dérangé apparaît effectivement comme un droit³. Durant ce processus qui réduit « le social au privé » et qui remplace « l'action par le comportement », cette société tend naturellement au conformisme⁴. Dans ce cadre, le « commun », loin d'être le produit d'une praxis instituante, apparaît comme la somme des comportements auxquels tous se voient obligés de se conformer dans leur différence⁵.

Siegfried Kracauer nous rappelle par ailleurs que la transformation de la population en masse se fait « dans une sous-culture qui anéantit le désir de soulèvement, la conscience politique collective », ce qui conduit à « une disparition des horizons communs dans une réalité de plus en plus fractale et différenciée, constituée de parcelles d'événements aléatoires dont la masse ne voit pas de continuités significantes⁶ ». Cette réalité fragmentée est bien celle de la « classe moyenne ».

Pour ses collègues de l'école de Francfort, Theodor Adorno et Erich Fromm, les seuls éléments de continuité dans la société de masse ne peuvent devenir effectivement des signifiants qu'au travers des identifications individuelles à l'autorité⁷. C'est ainsi qu'Adorno, à partir de Freud, réfléchit aux mécanismes constitutifs, internes et externes, de la masse : « Quel est le principe unificateur »

3 Slavoj Žižek, « Against human rights », *New Left Review*, n° 34, juillet-août 2005.

4 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

5 Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

6 Patrick Vassort, « Kracauer et les images du politique », *Raisons politiques*, vol. 3, n° 39, 2010.

7 Theodor W. Adorno, « Freudian theory and the pattern of fascist propaganda », dans Andrew Arato et Eike Gepphardt (dir.), *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, Continuum, 1982 ; Erich Fromm, *La peur de la liberté*, Lyon, Parangon, 2010.

des individus en une masse, se demande-t-il. La réponse quasi spontanée qui vient à la majorité des gens est la manipulation, bien sûr. Or, est-ce bien le cas ?

La pression de la conformité

Pour Adorno, la manipulation idéologique et instrumentale est un critère insuffisant en lui-même pour expliquer cette fusion en une masse dans un contexte autoritaire. Une des réponses qu'il apporte, et pour le dire dans les mots de Fischbach, est que dans la masse les individus deviennent prisonniers de leur subjectivité, de leur « propre expérience singulière », ce qui provoque une distance permanente avec la réalité et une déliaison entre les individus et la société⁸, les individus devenant incapable de relier leur biographie personnelle à l'histoire vivante de leur société. Devenu un « signifiant vide », l'individu tend alors à s'identifier à l'autorité parce que la soumission à cette dernière, qui accompagne cette identification, lui procure le sentiment d'être lui-même l'autorité. Cette personnification par projection permettrait alors à un idéalisme narcissique de se déployer dans le monde, réduisant par le fait même celui-ci à « son monde ».

Au cours de ce processus, renchérit Adorno, les individus ne font donc pas que s'identifier, ils participent, ils performent cette identification; ils la mettent en acte, entre autres, par un « égalitarisme répressif », lequel accentue la pression à la conformité, puisque les contraintes vécues par un individu le poussent à réprimer les libertés de ses concitoyens, assurant ainsi une cohérence d'ensemble au groupe sans que le recours à une manipulation autoritaire provenant de l'extérieur soit nécessaire. De ce phénomène de nivellement émanerait alors une justice sociale fondée sur le contrôle réciproque. De plus, si nous considérons que la société de masse est chapeautée par un capitalisme monopolistique ou oligopolistique, et que dans ce cadre l'unité entre les dominants et les dominés se forme sur le mode libidinal de la marchandise, c'est la jouissance qui devient productive et c'est elle qui est paradoxalement conservatrice puisque relevant d'une injonction normative. Adorno ajoute qu'en contexte autoritaire, même rire des chefs et détourner les slogans fait partie de l'intériorisation psychologique de l'autorité. Le Québec n'est pas l'école de l'humour pour rien...

En conclusion

L'année 2012 fut une tragédie dans le sens plein du terme : le mouvement étudiant n'a pas atteint son objectif de gel des frais de scolarité, le gouvernement libéral en place a perdu les élections et le parti qui les a gagnées a vécu par la suite son chant du cygne en ne reconnaissant pas ce mouvement social. Bref, il n'y a eu aucun gagnant et, comme dans les tragédies, tous sont morts. En 2015, l'échec fut plus profond, disloquant le mouvement étudiant jusqu'à nos jours.

8 Frank Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

La volonté de reproduire ou de dépasser le mouvement social de 2012 était une idée saugrenue et, pour cette raison, vouée à un échec inéluctable. Mais s'il y a farce, cette comédie se déploie ici sur trois plans entremêlés : d'un côté, il y a bien la farce du mouvement étudiant, du moins d'une frange de celui-ci, dans sa volonté de reproduire un mouvement social qui, bien qu'au départ solidement organisé, était constitué en majeure partie d'événements spontanés hors du contrôle du comité organisateur de la grève de 2012. Ensuite, la farce est bien sûr le fait d'un gouvernement qui ne peut rejouer la pièce du gouvernement précédent qu'en redoublant d'efforts dans l'odieux de nous faire croire qu'il ne fait pas ce qu'il fait (« ce n'est pas de l'austérité mais un contexte de restriction budgétaire »), et ce, tout en imposant des mesures économiques nettement plus contraignantes, sur un ton encore plus aseptisé que son prédécesseur. Et enfin, la farce c'est aussi cette masse sous sa figure de majorité silencieuse, partagée qu'elle est entre le confort de son indifférence, une résistance passive aux politiques du gouvernement et une résistance active à la meute-foule qui l'effraie.

La révolution soviétique : 100 ans plus tard

PIERRE BEAUDET¹

En février 1917, une révolution éclate à Petrograd et à Moscou. Un régime d'une dureté absolue, qui dure depuis 300 ans, tombe comme un château de cartes. Les révolutionnaires russes, qui luttent dans des conditions extrêmement difficiles, sont surpris comme tout le monde. La Russie et une grande partie du monde basculent alors dans une ère nouvelle.

Une révolution inattendue

Comme toujours, cette révolution commence par une révolte, en l'occurrence celle des travailleuses des centres industriels du pays. Elles réclament la paix, le retour des hommes et la liberté. Des manifestations semblables sont souvent survenues dans ce pays figé dans le temps, mais, cette fois-ci, les soldats en ont assez d'une guerre qui, depuis 1914, est un véritable carnage. Les intellectuels, les maigres « classes moyennes » et même une partie de la bourgeoisie s'éloignent du pouvoir tsariste, même si la peur d'une révolution qui vient d'en bas les tenaille. Du côté de ceux « d'en bas », la forme organisationnelle qui s'impose est celle des comités autogérés, les soviets, qui fonctionnent comme des assemblées quasi permanentes, aux mandats révocables, dans un joyeux désordre qui permet la plus grande liberté d'initiative. Cependant, comme en 1905, quand les premiers soviets ont été créés, le danger d'épuisement et de confusion est grand. Le tsar destitué, des membres des élites essaient de mettre en place un nouveau pouvoir qui se réclame d'une démocratie avec un petit d, on veut maintenir l'« ordre », notamment dans les campagnes où les paysans et leurs frères-soldats ont déclenché une tempête. Les soviets sont partagés : créer un nouveau pouvoir ou laisser la partie « éclairée » des dominants réorganiser la société ?

La bifurcation

Réfugiés en Suisse et plongés dans leurs livres poussiéreux, Lénine et d'autres leaders bolchéviques, les radicaux du socialisme russe (qu'on appelle à l'époque social-démocratie) se sentent interpellés. Pour eux, cette révolution impromptue sort complètement du schéma marxiste selon lequel l'histoire doit suivre une évolution déterminée. En principe, il faut d'abord renverser l'ancien ordre féodal et le remplacer par une révolution bourgeoise modernisante et entrepreneuriale, comme cela s'est fait en France en 1789. Mais la Russie n'est pas la France ni l'Allemagne. Les dominants, « anciens » comme « nouveaux », sont incapables

1 Professeur au département de sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais.

de sortir le pays du trou noir dans lequel il végète depuis des siècles. L'appareil de combat péniblement mis en place par les bolcheviques s'avère dépassé : les masses ont imposé leur pouvoir à la base, dans les rues des grandes villes. Ce mouvement de fond atteint les « colonies intérieures » de l'État tsariste, où des millions de Polonais, d'Ukrainiens, de Finlandais, de Géorgiens, de Kirghizes, s'emparent du pouvoir et réclament l'abolition de cette prison des peuples qu'est la Russie. Lénine veut convaincre ses camarades que les peuples ont non seulement le droit à l'autodétermination, une idée un peu abstraite à laquelle adhèrent les divers courants socialistes, mais aussi le droit de faire sécession et de proclamer un nouvel État.

Une idée : vaincre

Lénine, dont les défauts sont nombreux mais qui possède un instinct politique hors du commun, met alors de l'avant un nouveau projet. Il faut aller jusqu'au bout, dit-il, et non seulement renverser l'État tsariste, mais le détruire de fond en comble. Il faut stimuler la tempête qui va tout détruire, celle des ouvriers, des soldats, des paysans et des nations. On ne sait pas trop encore comment un nouvel État, un « non-État » selon Lénine, va pousser comme une fleur sur un tas d'ordures. En octobre, le pouvoir est totalement démantelé : les soldats désertent massivement, les ouvriers des grands centres sont en grève et les paysans ont chassé les seigneurs. Les commandants de l'armée tentent d'organiser un putsch et, encore une fois, les femmes descendent dans la rue et les soldats quittent les casernes, y compris les menaçants cosaques. Les élections aux soviets des grandes villes mettent les bolcheviques au premier plan. Faut-il tenter la chance et organiser l'insurrection ? Lénine pense que oui. Les soldats rouges réussissent à chasser le gouvernement : c'est la deuxième révolution.

Le chaos

La nouvelle Russie s'organise dans le plus grand désordre. Les forces impérialistes s'apprêtent à la dépecer. Les patrons ont quitté le pays avec armes, bagages et capitaux et l'économie est en ruine. Après quelque temps, les soviets ouvriers disparaissent, car il n'y a pratiquement plus d'ouvriers ni d'usines. Une terrible guerre civile déchire la population. Le pouvoir despotique allemand occupe le tiers du pays, avant d'être lui-même renversé par une puissante révolution. Enfin, une dizaine de pays impérialistes aident les armées en guerre des partisans de l'ancien régime.

Dans l'attente d'une révolution mondiale

Convaincu que la révolution ne peut survivre dans l'isolement, le pouvoir soviétique convoque à Moscou une nouvelle Internationale. Une insurrection européenne semble se préparer à Berlin, à Turin et à Budapest, alors que le continent est en effervescence. L'Internationale communiste prend forme, mais les espoirs de changement s'estompent rapidement. Les pouvoirs établis résistent

et ne s'effondrent pas comme en Russie. L'Europe rouge qui devait sauver les soviets n'aura pas lieu. Lénine, qui a publié peu avant la révolution un pamphlet incendiaire prônant l'autogestion par les soviets (*L'État et la révolution*), admet alors que le danger d'un bain de sang comme celui qui avait mis fin à la Commune (où des milliers de communards furent tués) en 1871 est réel.

Devant la guerre civile

Léon Trotski, allié de Lénine, est chargé de mettre sur pied une nouvelle armée, alors que le projet soviétique voulait supprimer une fois pour toutes et la guerre et l'armée. Le génial organisateur qu'est Trotski réussit à réorganiser la force militaire du nouveau pouvoir et, contre toute attente, à vaincre les armées impérialistes et les forces contre-révolutionnaires. Parallèlement, et dans un climat de tension mortifère, le pouvoir soviétique met en place un appareil de sécurité pour chasser ceux qui veulent saboter la révolution. Cette « Commission extraordinaire », la « Tchéka », se montre très efficace mais devient peu à peu un véritable « État dans l'État ».

La confrontation

Malgré tout, le pouvoir soviétique réussit à maîtriser la guerre civile. La société, épuisée, espère respirer un peu, mais les citoyens sont affamés et les paysans ne veulent plus vendre leurs produits contre une monnaie de pacotille. Des émeutes éclatent. Sur la base navale de Kronstadt, un des sites où la révolution a germé, les matelots et les ouvriers des chantiers demandent la fin de la répression et la remise sur pied de soviets, ce qui veut dire la fin de l'accaparement du pouvoir par le « Parti communiste » des bolcheviques. Un peu partout, des ouvriers et des paysans se révoltent contre le chaos et un pouvoir de plus en plus opaque et bureaucratisé. Lénine décide alors d'effectuer un important virage, une libéralisation partielle de la société et de l'économie. Il maintient le parti unique au pouvoir; cependant, il cherche à démocratiser cet appareil qui ne cesse de grossir et d'échapper à tout contrôle. Victime d'un attentat, affaibli par ses blessures, le leader soviétique constate, effaré, que la révolution est devenue l'affaire des commissaires. Il s'insurge contre le traitement que Moscou réserve aux nationalités (les autres républiques) qui demandent leur liberté, mais c'est trop peu et trop tard. Quelques jours après sa mort apparaît un personnage pratiquement inconnu mais qui deviendra très célèbre : Staline.

La contre-révolution

La Russie reste aux prises avec de terribles problèmes de pauvreté, d'analphabétisme et de servitude du monde rural. Elle est isolée et encerclée. Le pouvoir bureaucratisé se durcit et réprime toute dissidence, y compris celle d'anciens chefs révolutionnaires comme Trotski et Boukharine. Dans les années 1930, la répression prend une telle ampleur qu'elle se transforme en une opération d'extermination. Entre temps, l'Internationale est transformée en une

officine de Moscou, ce qui explique les terribles défaites des révolutionnaires en Allemagne, en Chine et ailleurs. Des voix aux accents prémonitoires, comme celle de Gramsci, mettent en garde contre les dérives d'un projet qui s'impose comme « modèle », alors qu'en réalité, il est devenu un obstacle à la lutte d'émancipation. En URSS, le pouvoir estime que la modernisation économique par l'industrialisation et l'urbanisation va régler les problèmes. Staline et consorts pensent que la Russie, devenue Union soviétique, est « arriérée » et doit « rattraper » les pays capitalistes. L'effort est colossal et chèrement payé par le peuple qu'on pousse à bout. Le Parti communiste devient une machine de contrôle qui travaille à dépolitiser la population et à anéantir, au sens littéral du terme, toute opposition.

Survivre

L'Union soviétique et les partis communistes comprennent trop tard la menace mortelle que représente le fascisme en plein essor. On se méfie avec raison de la duplicité des puissances coloniales et des États-Unis qui espèrent que l'Allemagne nazie et l'URSS vont s'affronter dans une lutte à mort. La guerre décime l'Europe et, en 1941, l'Union soviétique est frappée en plein cœur. Toujours surprenant, le peuple soviétique s'entête et résiste. L'Armée rouge démantelée par Staline reprend des forces et finit par vaincre les nazis. En Europe et en Asie, des maquis et des zones libérées, la plupart du temps organisés par les communistes, se multiplient et placent la gauche au bord du pouvoir au sortir de la guerre. Mais le projet socialiste à l'origine des soviets n'est plus à la hauteur. Les « républiques populaires » sont restructurées selon le modèle russe, ce qui provoque des insurrections à répétition à Berlin, à Varsovie, à Budapest et à Prague. La Russie des soviets devient un repoussoir, sauf en Chine et en Asie de l'Est où la lutte anti-impérialiste continue et reçoit l'appui de l'URSS.

La mort du socialisme « réellement existant »

Au tournant des années 1960, les grandes révoltes ouvrières et étudiantes qui ont lieu dans le monde ignorent ou critiquent l'URSS. Les dissidences se multiplient, notamment en Yougoslavie et en Chine. Les communistes italiens, espagnols et français abandonnent les canons du « marxisme-léninisme » codifié par Staline. Dès les années 1980, la Pologne connaît un état de révolte permanente. De son côté, l'URSS s'engouffre dans des conflits armés qui l'opposent à la superpuissance américaine. En Afghanistan, le choix funeste du régime consiste à envahir le pays pour le « sauver » des rebelles islamistes soutenus par les États-Unis. L'économie en pâtit pendant que de nombreux soldats soviétiques trouvent la mort. C'est le début de la fin. En 1989, le mur de Berlin s'écroule à la suite de mobilisations de masse. En 1990, le dispositif répressif soviétique s'écroule à partir des marges de la Russie. Un putsch raté contre le réformiste Mikhaïl Gorbatchev aboutit à la prise du pouvoir par une voyoucratie qui, soutenue par les services américains, met aux enchères le pays tout entier. Sur le bord d'un

nouvel effondrement, l'État russe tombe sous la coupe de Vladimir Poutine, un pur produit du système soviétique. Aujourd'hui, la Russie est dans une large mesure revenue là où elle était sous Staline et ses successeurs. Le capitalisme d'État et les oligarques vident le pays de ses ressources pendant que le peuple souffre d'une misère généralisée. Sur la scène internationale, la Russie tente péniblement de reprendre sa place sur l'échiquier des puissances et multiplie les conflits par procuration avec les États-Unis, notamment en Syrie.

Une histoire oubliée sauf par les historiens

La révolution soviétique, ses succès, ses espoirs et également ses échecs ont été au centre du processus d'apprentissage de ma génération et de celles qui l'ont précédée. Les diverses factions de gauche se distinguaient par leur interprétation de la révolution russe : socialisme triomphant, trahison, essor d'un nouveau modèle capitaliste, impérialisme d'un type nouveau, etc. C'était certes abusif, mais cela nous a permis d'étudier cet événement qui a structuré le siècle et les projets de gauche qui en ont découlé. Aujourd'hui, la révolution soviétique, c'est comme les pyramides d'Égypte pour ceux qui sont nés après 1990 : quelque chose de fascinant, mais d'étranger aux défis contemporains. Sans tomber dans une naïve nostalgie, je pense que cela va changer. Autant on a « redécouvert » Marx depuis une vingtaine d'années, autant on va finir par « redécouvrir » les soviets, non pas pour y chercher un quelconque « modèle », mais pour comprendre les débats dans le contexte où ils ont eu lieu. Les grandes questions qui confrontent la gauche contemporaine, la rupture avec le capitalisme, la démocratie, l'internationalisme et la transition, ont été abordées par les protagonistes russes, dans leur langage politique et avec leurs références. Les nuances infinies entre les diverses perspectives, à l'époque où la révolution validait l'importance du débat et du pluralisme, sont porteuses de recherches qui restent à faire.

Un bilan inachevé

La plus grande et la plus généreuse tentative de bilan a été faite en 1947, trente ans après la révolution de 1917, par Victor Serge. Homme de courage et d'intelligence, il a, dans des manuscrits jamais publiés de son vivant, expliqué ce qui s'était passé, bien mieux que les « soviétologues » patentés du monde académique de droite, notamment aux États-Unis et en France. Serge, au premier plan de la révolution et une des victimes de Staline, n'avait aucune illusion sur ce qui avait été fait et surtout sur ce qui n'avait pas été fait². Sa critique acérée ne l'empêchait pas de penser que les « bolcheviques russes et leurs camarades de tous les pays étaient mus par une généreuse volonté de libération.

2 Son autobiographie qui se lit comme l'histoire d'une génération de révolutionnaires européens a été republiée par Lux: Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire 1905-1945*, Montréal, Lux, 2010.

Quiconque les approcha ne l'oubliera jamais. Peu d'hommes furent aussi dévoués à la cause des hommes³. Serge pensait que la plus grosse erreur des révolutionnaires des soviets avait consisté à sacrifier les hommes et les femmes au nom d'un projet qui devait tout transformer, plutôt que de renverser l'équation et de penser que ces hommes et ces femmes allaient justement transformer le monde : « La révolution que nous entendons servir ne peut être que socialiste, au sens humaniste du mot, et plus exactement *socialisante*, démocratiquement, libertairement accomplie⁴ ».

3 Victor Serge, *Trente ans après la révolution russe*, 1947, <www.marxists.org/francais/serge/works/1947/07/serge_19470700.htm>.

4 *Ibid.*

L'État n'est pas un bloc monolithique, mais un champ stratégique

NICOS POULANTZAS

Introduction

Dans le numéro précédent des NCS sur la démocratie, l'histoire complexe de la « rencontre » entre démocratie et socialisme a été abordée. Évidemment, cette question ne date pas d'hier ! La démocratie arrachée par les révolutions bourgeoises européennes a été un avancement pour les classes populaires. Peu à peu, l'espace des droits s'est élargi, y compris le droit d'association et de parole. Après maintes luttes, le droit de vote a été concédé à tous les hommes citoyens et, beaucoup plus tard, aux femmes. Dans le mouvement de décolonisation, des peuples se sont libérés. Des acquis sociaux, notamment l'accès aux services publics, à la santé, à l'éducation, ont été gagnés, toujours après de longues luttes. Tout cela n'est pas rien.

En même temps, les dominants ont su encadrer, pour ne pas dire enfermer, le droit d'association dans d'étroites contraintes juridiques et répressives. Ils se sont assurés que de puissants appareils contrôlent le discours d'une manière que l'exploitation et la domination soient présentées comme allant de soi. Ils ont perverti le droit de vote dans des systèmes faits pour reproduire une pseudo « alternance » entre divers partis capitalistes. Le tiers-monde a été emprisonné dans une chape de plomb policée par les anciennes et nouvelles puissances et leurs « outils » comme le Fonds monétaire international et la Banque mondiale.

Cette évolution est devenue évidente dans le dernier tiers du XX^e siècle et a forcé les mouvements citoyens à s'interroger sur cette démocratie bourgeoise, ses limites et ses contradictions. Par ailleurs, devant l'échec du socialisme « réellement existant » en Union soviétique, il y avait de fortes réticences à abandonner le concept de démocratie aux dominants. On avait bien vu que, sous prétexte de dépasser la démocratie bourgeoise, des forces antisystémiques avaient instauré, non pas une réelle démocratie, c'est-à-dire le pouvoir dans les mains du peuple, mais une caricature de démocratie, où le pouvoir est dans les mains de nouvelles élites politiques et économiques coupées des masses populaires et investies dans la préservation du contrôle de ces dernières.

On se posait donc beaucoup de questions sur la démocratie, dans le contexte où de forts mouvements populaires, comme en France, en Italie, au Chili, en Argentine et ailleurs, se lançaient à l'assaut du pouvoir. C'est alors qu'une nouvelle réflexion a été proposée par Nicos Poulantzas (1936-1979), un militant grec réfugié en France dans les années 1970. Ses œuvres ont eu un impact important dans plusieurs segments de la gauche. Fait étonnant, elles gardent une fraîcheur qui rend ce texte utile pour défricher les problématiques actuelles.

D'où l'idée, pour aller plus loin, de publier des passages de son œuvre principale, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, parue en 1978 peu de temps avant son décès et récemment rééditée par les éditions Les Prairies ordinaires (Paris, 2013).

Pierre Beaudet



L'État aujourd'hui, moins que jamais, n'est une tour d'ivoire isolée des masses populaires. Leurs luttes traversent l'État en permanence, même lorsqu'il s'agit d'appareils où les masses ne sont pas physiquement présentes [...].

La voie démocratique au socialisme est un long processus, dans lequel la lutte des masses populaires ne vise pas la création d'un effectif double pouvoir, parallèle et extérieur à l'État, mais s'applique aux contradictions internes de l'État. La prise du pouvoir suppose certes une crise de l'État, mais cette crise, qui accentue précisément les contradictions internes de l'État, ne se réduit pas à une crise d'effondrement de l'État. Prendre ou conquérir le pouvoir d'État ne saurait signifier une simple mainmise sur des pièces de machinerie étatique. [...]

Le pouvoir n'est pas une substance quantifiable détenue par l'État et qu'il faudrait lui arracher. Le pouvoir consiste en une série de relations entre les diverses classes sociales, par excellence concentrée dans l'État, qui lui, constitue la condensation d'un rapport de force entre les classes. L'État n'est ni une chose-instrument sur lequel on fait mainmise, ni une forteresse où l'on pénètre avec des chevaux de bois, ni un coffre-fort que l'on perce par effraction : il est le centre d'exercice du pouvoir politique. [...]

Le processus long de prise du pouvoir dans une voie démocratique au socialisme consiste pour l'essentiel à déployer, renforcer, coordonner et diriger les centres de résistance diffus dont les masses disposent au sein des réseaux étatiques, en en créant et en en développant de nouveaux, de telle sorte que ces centres deviennent, sur le terrain stratégique qu'est l'État, les centres effectifs du pouvoir réel [...].

La voie démocratique au socialisme signifie pluralisme politique et idéologique, reconnaissance du rôle du suffrage universel, extension et approfondissement de toutes les libertés publiques, y compris pour les adversaires. Il s'agit bel et bien à travers toutes leurs transformations d'une certaine permanence

et continuité des institutions de la démocratie représentative. Par ailleurs, le terme de transformation radicale désigne à la fois la direction et les moyens de modification de l'appareil d'État. Il ne saurait s'agir de réadaptations secondaires (selon un néolibéralisme de l'État « de droit » restauré) ni de modifications venant principalement d'en haut (selon une social-démocratisation traditionnelle ou un stalinisme libéralisé). Une transformation de l'appareil d'État allant dans le sens du dépérissement de L'État ne peut que s'appuyer sur une intervention accrue des masses populaires dans l'État, par le biais certes de leurs représentations syndicales politiques, mais aussi par le déploiement de leurs initiatives propres au sein même de l'État. [...]

Cela doit être accompagné par le déploiement de nouvelles formes de démocratie directe à la base et l'essaimage de réseaux et de foyers autogestionnaires. Seuls, une transformation de l'appareil d'État et un développement de la démocratie représentative ne sauraient échapper à l'étatisme. Mais il y a aussi l'autre côté de l'affaire : le déplacement unilatéral et univoque du centre de gravité vers le mouvement autogestionnaire ne saurait non plus éviter l'étatisme techno-bureaucratique et sa confiscation autoritaire du pouvoir par les experts. Et ceci sous deux formes : celle d'abord de sa centralisation en deuxième pouvoir et sa substitution aux mécanismes de la démocratie représentative. Mais aussi sous une forme préconisée actuellement assez souvent : le seul moyen d'éviter l'étatisme serait de se situer hors de l'État, de négliger sa transformation propre, de le laisser pour l'essentiel (cet État mal radical et éternel) tel qu'il est [...].

Ceci se formule dans le langage néolibertaire : celui d'un pouvoir éparpillé, émietté et pulvérisé dans une pluralité infinie de micropouvoirs extérieurs à l'État. Dans les deux cas, le résultat est clair : on laisse la place à l'État-Léviathan, on néglige les transformations nécessaires de l'État sans lesquels le mouvement de démocratie directe est voué à l'échec [...].

Il ne s'agit pas de faire la « synthèse » entre les deux traditions du mouvement populaire, l'étatiste et l'autogestionnaire. Il s'agit de se situer dans une perspective globale de dépérissement de l'État et le déploiement de la démocratie directe au bas [...].

Le socialisme sera démocratique ou ne sera pas. Être optimiste quant à la voie démocratique au socialisme ne saurait nous faire considérer comme une voie royale, facile et sans risques.

Notes de lecture



Pierre Dardot et Christian Laval,
Ce cauchemar qui n'en finit pas.
Comment le néolibéralisme défait la démocratie,
Paris, La Découverte, 2016

PIERRE LEDUC

Les auteurs, Dardot et Laval, soulignent le sentiment d'urgence qui a présidé à l'écriture de ce livre dont l'essentiel porte sur l'analyse des mécanismes par lesquels l'oligarchie néolibérale est en train de détruire, à un rythme accéléré, ce qui reste de la démocratie libérale. Malgré le caractère très sombre de leur analyse du cauchemar néolibéral, les auteurs estiment qu'il n'y a aucune fatalité à ce que la régression fascisante à laquelle on assiste un peu partout nous conduise inéluctablement à la catastrophe. Ils abordent la question de l'élaboration d'une stratégie de sortie du capitalisme dans la conclusion. Cette stratégie devrait, selon eux, opposer la logique du commun à la logique du capital.

L'oligarchie néolibérale contre la démocratie

Leur vision de la démocratie s'inspire de la Grèce antique. La démocratie grecque se caractérise, selon les auteurs, par la prise de pouvoir (*kratos*) des pauvres sur l'oligarchie. De ce point de vue, l'oligarchie est par essence antinomique à la démocratie et ils entendent montrer que c'est le cas du néolibéralisme.

Contrairement à la crise de 1929, celle de 2008 n'a entraîné aucune remise en question radicale, ni théorique, ni politique. Non seulement le néolibéralisme survit aux crises qu'il génère, mais, selon les auteurs, il s'en nourrit. L'oligarchie a réussi à soumettre l'ensemble des sphères de la société à la logique de l'accumulation du capital. La réaction aux crises renforce la logique néolibérale, de sorte que la crise devient un mode de gouvernement. Cette crise chronique n'est en fait qu'une lutte de classe menée par l'oligarchie.

L'attaque de plus en plus agressive que mène le néolibéralisme contre la démocratie ne fait qu'accentuer la logique fondamentalement antidémocratique du projet néolibéral. Ce projet vise essentiellement, selon Dardot et Laval, à soustraire les règles du marché au contrôle gouvernemental et populaire. Dans la version d'Hayek comme dans celle de l'ordolibéralisme allemand¹, cette stratégie consiste à tenter de constitutionnaliser le droit privé. Selon Hayek, l'État devrait

1 L'ordolibéralisme est une doctrine économique et sociale qui est apparue en Allemagne au début des années 1930. Son initiateur, l'économiste Walter Eucken, participait à un mouvement qui voulait repenser le libéralisme mis à mal par la crise de 1929. Selon cette doctrine, l'État doit jouer un rôle « ordonnateur » dans la construction d'un marché qui permette « la concurrence libre et non faussée ». Pour ce faire, les règles et les normes favorables au marché doivent selon lui avoir un statut quasi constitutionnel. Le rôle de l'État se résume alors à implanter et à faire respecter ces normes.

protéger la loi et non répondre à la volonté populaire. La population ne devrait pas interférer avec les lois du marché qui produisent un ordre naturel spontané. Quant à la version ordolibérale, apparue en Allemagne, elle propose une « constitution économique » qui instituerait un ensemble de normes favorables à la création d'un marché libre concurrentiel. La constitutionnalisation de l'obligation de l'État d'assurer la stabilité monétaire et l'indépendance absolue de la banque centrale retirerait la politique monétaire au contrôle démocratique.

En ce qui concerne le rapport entre le capital et le système néolibéral, Dardot et Laval estiment qu'il faut renoncer à l'explication marxiste traditionnelle qui voit dans le néolibéralisme une réaction à une crise du régime d'accumulation. Ils y voient plutôt une réaction à une crise du système de règles institutionnelles d'une forme particulière d'accumulation capitaliste. Pour les auteurs, le normatif et le juridique ne sont pas une simple « superstructure » qui découlerait mécaniquement des rapports de production. L'irréductible spécificité du capitalisme néolibéral tient au fait qu'il impose la logique de la compétitivité et de l'illimitation à toutes les dimensions de la vie sociale.

Le système ne conduit pas, comme on le croit généralement, au dépérissement de l'État, mais à une nouvelle forme d'interventionnisme d'État, inséparable de la mondialisation. Cette intervention consiste à instaurer petit à petit un ensemble de normes et de règles favorables au marché et qui font pression sur les acteurs. Les organismes internationaux (OMC, OCDE, BM, etc.) font de même à l'échelle mondiale, alors que les agences de notation se font les gardiennes des normes.

La logique de l'accumulation tend à s'imposer partout et à repousser toutes les frontières. Au-delà de la marchandisation de la nature, on assiste à la transformation de la nature en capital qu'il faut valoriser, même si elle n'est pas un produit du travail. L'individu est invité à se considérer lui-même comme un capital à valoriser. De ce point de vue, la force de travail n'est plus considérée comme une marchandise. L'entreprise devient le modèle auquel le sujet doit se conformer. *L'imaginaire* néolibéral s'appuie sur cette logique de la valorisation qui imprègne la subjectivité elle-même.

Pour les auteurs, c'est le principe de l'économie de marché qui a été au fondement de la construction de l'Union européenne, selon une vision inspirée par l'ordolibéralisme allemand. Le projet d'une communauté pacifique et prospère relève du mythe de leur point de vue. L'ensemble de normes, de règles et de traités visant le développement d'un marché concurrentiel a fini par former un système quasi autonome qui s'impose aux États. Le principe de concurrence devient le régulateur des relations sociales et des relations entre les États. L'Union européenne, cette « machine à fabriquer des normes » (p. 120), impose des règles budgétaires inflexibles qui sont, avec le contrôle de la politique monétaire, des instruments privilégiés de contrainte. L'Union s'est construite, au nom de la compétitivité, en réduisant les acquis sociaux et s'attaquant aux droits des travailleurs et des travailleuses. La « gauche » a elle-même contribué,

avec zèle, à l'implantation du système normatif et juridique qui interdit toute politique nationale réellement de gauche.

Le cas grec montre, selon les auteurs, que la dette est devenue instrument de contrôle. Les prêts accordés sous conditions visent, outre le remboursement, à imposer des réformes structurelles favorables au capital. Les réformes imposées, absurdes d'un point économique, visent essentiellement à éviter toute forme d'indépendance par rapport aux orientations des institutions européennes et du FMI. Le pouvoir des créanciers constitue une véritable « dettocratie », et l'exemple grec montre que la lutte ne peut se faire à l'intérieur des institutions de l'Union, une confrontation avec elles « doit être au centre de toute stratégie alternative » (p. 175).

L'emprise du néolibéralisme sur l'ensemble de la vie sociale repose, selon les auteurs, sur l'émergence et la consolidation d'une coalition de groupes d'intérêts qui met en œuvre et permet de légitimer ce système. Ce bloc oligarchique néolibéral comprend l'oligarchie gouvernementale, la haute bureaucratie, les acteurs financiers et les dirigeants d'entreprise, les grands médias et les universitaires qui produisent le discours justificatif. La logique de l'accumulation favorise l'instauration d'une corruption systémique. Les grandes entreprises se posent comme modèle pour la gestion de l'État. Enfin, au cœur de l'oligarchie, on trouve l'intrication de la finance et de la haute administration.

Le discours politique alimenté par les universitaires et diffusé par les médias valorise le marché et l'individualisme, ce qui décourage l'action collective. La « gauche », quant à elle, au lieu de combattre l'oligarchie, a encouragé les politiques d'austérité au nom de la compétitivité. L'oligarchie a réduit la démocratie « à une illusion dans un théâtre d'ombres » (p. 187), mais ce n'est pas sans avoir créé un énorme ressentiment dans les populations.

Conclusion : le bloc démocratique international

Dardot et Laval, malgré l'impression que pourrait laisser leur analyse, ne voient aucune fatalité à la perpétuation de ce système et de tous les ravages qu'il entraîne. Cependant, il faut, pour construire une alternative viable au néolibéralisme, proposer un autre imaginaire, une autre forme de vie. La gauche gouvernementale s'est disqualifiée par son total manque d'imagination. Les auteurs rejettent aussi la possibilité d'un retour à des politiques keynésiennes. Ni l'idée d'une spontanéité communiste de la « multitude » de Hardt et Negri, ni celle d'une construction symbolique du peuple autour d'une figure charismatique défendue par Ernesto Laclau ne trouvent grâce aux yeux des auteurs.

La lutte contre l'oligarchie doit permettre de déconstruire les normes constitutives du néolibéralisme. La solution de rechange doit venir des citoyens et des citoyennes et viser une démocratie qui échappe à la logique de la représentation politique. L'élaboration de cette solution de rechange doit, elle-même, expérimenter cette forme radicale de démocratie. L'expérience commune doit se substituer à l'expertise, mais c'est l'expérience *du* commun qui doit être au

cœur de l'alternative démocratique. Pour eux, *le commun* n'est ni une chose ni un mode de production, c'est un principe politique qui se construit dans la prise en charge de l'activité commune et qui institue une norme d'inappropriabilité qui fait reculer la propriété privée².

Stratégiquement, le problème consiste à rassembler les diverses forces et à les coordonner à l'échelle mondiale pour constituer un *bloc démocratique international*. Ce bloc ne serait pas un regroupement de partis, mais une coalition de toutes les forces politiques, groupes syndicaux, écologiques, communautaires, etc., dont l'action doit se développer simultanément au plan national et international. Concrètement, il s'agirait d'instituer des communs à toutes les échelles, une démocratie des communs. Les auteurs ne prétendent pas dessiner à l'avance les contours de cette coalition ; ils pensent que deux règles minimales s'imposent, celle de la rotation des charges et celle de la non-rééligibilité. C'est seulement par la victoire contre l'oligarchie que « *Ploutos* sera relégué hors du temple de la Cité ».

Institut de recherche et d'informations socio-économiques, *Cinq chantiers pour le Québec,* Montréal, Écosociété, 2016

FRÉDÉRIC LEGAULT

Depuis la crise de 2008, des politiques d'austérité sont imposées aux Québécoises et aux Québécois. En coupant dans les services publics au nom de l'atteinte du déficit zéro, le gouvernement du Québec semble avoir mis de côté la question du bien commun et du vivre-ensemble en dépossédant les classes défavorisées de services essentiels.

Face à cette charge à fond de train, l'Institut de recherche et d'informations socio-économiques (IRIS) s'est donné le mandat explicite de « brasser la cage ». Bien connu pour la production et la diffusion d'un contre-discours aux perspectives que défend l'élite économique et politique au Québec, c'est en passant « de la réaction à la proposition » que le collectif d'auteur-e-s atteint son objectif. Au-delà du travail de critique et d'analyse, l'IRIS pose ici cette question : « Quelles sont les politiques qu'un gouvernement attaché au bien commun pourrait mettre en branle dans un premier mandat ? ». Bien ancrées dans un souci de transformation sociale à court et moyen terme, les suggestions mises de l'avant s'inscrivent parallèlement dans un projet de redéfinition profonde des manières de faire de l'économie et de la politique au Québec.

2 Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

C'est à travers cinq chantiers (temps, démocratie, bien-être, territoire, transition) qu'on trouve des mesures concrètes et audacieuses qui visent non seulement à briser la logique inégalitaire propre à l'austérité, mais aussi à se redonner un « certain goût pour l'audace et l'ambition collective ».

Temps

La première suggestion de l'IRIS consiste à revoir la répartition du temps consacré au travail salarié. Dans la configuration sociale actuelle, le travail salarié occupe une place prépondérante pour une majorité de la population québécoise, laissant ainsi très peu de temps pour des activités non rémunérées comme le travail ménager, le soin envers ses proches, l'implication dans sa communauté, ou simplement du temps pour des projets personnels. Dans le but de rétablir un certain équilibre entre les différentes occupations, soit de « mieux concilier les temps de la vie », trois mesures sont proposées. Ces mesures, qui agiraient à trois niveaux (au quotidien, à l'année et à l'échelle d'une vie), consistent en une réduction de la durée de la semaine de travail (passage progressif vers une semaine de 32 heures), une bonification du nombre de semaines de congé obligatoires par année et l'implantation d'un congé universel pour la réalisation de projets personnels. Selon les auteur-e-s, ces mesures, combinées à la mise en place d'institutions publiques financées adéquatement, conduiraient à la diminution de l'importance octroyée au travail salarié au bénéfice d'autres activités actuellement non rémunérées (d'ailleurs majoritairement occupées par les femmes, ce que n'oublie pas de souligner les auteur-e-s). Il s'agirait de poser un premier pas significatif vers une réappropriation des temps de vie et de mettre en place des bases pour une démocratisation de rythmes de vie plus sains.

Démocratie

Le peu de démocratie qui subsiste dans notre société s'arrête généralement aux portes des entreprises. En effet, face aux transformations postfordistes du monde du travail (flexibilisation, responsabilisation, précarisation de la force de travail et financiarisation), l'IRIS se questionne sur la possibilité d'imaginer un mode d'organisation où le travail ne serait plus une activité synonyme de stress, de mal-être et d'anxiété, mais bien une « expérience humaine enrichissante ». Pour y arriver, nous dit l'IRIS, il importe de combiner à la réduction du temps de travail une démocratisation de l'économie. La démocratisation de l'économie passerait prioritairement par un contrôle démocratique des entreprises par les salarié-e-s, par une démocratisation des services publics et par la facilitation du développement des coopératives. Par exemple, ce dernier élément pourrait prendre la forme de la priorisation des coopératives lors d'appels d'offres pour des contrats gouvernementaux, la préférence des demandes de financement pour le démarrage de nouvelles entreprises ou encore par l'encouragement et le financement du « *repreneuriat* ».

Bien-être

Ce chapitre est consacré à la nécessité et « à la possibilité d'assurer à tous et toutes la capacité de couvrir leurs besoins de base ». En prenant comme point de départ le fait que les ressources nécessaires pour couvrir les besoins de base de l'ensemble de la population au Québec en 2017 sont disponibles, l'IRIS affirme que, si la pauvreté persiste, c'est pour des raisons essentiellement politiques. Face à cette situation, il importe de repenser un nouveau pacte social et fiscal qui assurerait la couverture des besoins de base de tous et toutes, entre autres par la mise en place d'un salaire minimum viable qui permettrait à une personne qui travaille à temps plein de sortir de la pauvreté.

Territoire

Ce chapitre pose la nécessité d'une réappropriation du territoire basée sur une décentralisation du pouvoir qui serait liée à sa gestion, à la primauté du droit d'usage et au retrait des terres du marché. La transition proposée a comme objectif de rompre avec le modèle de l'État centralisé et de mettre en place des institutions qui permettraient une gestion collective, représentative et démocratique du territoire. En tant que nouveau lieu d'exercice de pouvoir, la *commune* représenterait cette solution de rechange politique, alors que la proposition d'organismes foncièrement utiles (OFU) servirait de solution de rechange économique dans le but de « soustraire la propriété du sol à la dynamique de marché ».

Transition

Il serait si commode de régler la crise écologique sans réaménager en profondeur notre système économique. Cette option est pourtant irréaliste, nous dit l'IRIS. La transition écologique devra impérativement s'accompagner d'une transition économique qui rompt avec les politiques d'austérité, l'évaluation économique de la nature et un système économique basé sur la croissance et le profit. Plutôt que d'être considérée comme un frein à l'activité économique, cette transition doit être prise comme une opportunité de repenser un système économique qui permettrait « d'améliorer notre bilan environnemental et la qualité de vie de l'ensemble des Québécois-e-s ». Notamment par la création d'emplois verts, par un réinvestissement dans le transport collectif et en misant sur les circuits économiques courts, il deviendrait possible de penser simultanément des politiques environnementales rigoureuses et une amélioration nette des conditions de vie moyennes, contrairement à ce que voudrait bien nous faire croire une certaine élite économique et politique.

À travers cinq chantiers, cette plaquette nous permet de rêver tout en restant ancrés dans la pratique. En jetant les bases d'un projet de société qui ne serait pas fondé sur la privatisation et l'extractivisme, le collectif d'auteur-e-s nous rappelle que d'autres manières de penser le vivre-ensemble sont possibles. Avec ce livre, l'IRIS soumet au débat public des propositions qu'on ne peut plus se permettre de

ne pas prendre au sérieux. Les préoccupations économiques, sociales et politiques doivent être réarticulées autour de la démocratie, de l'écologie, du féminisme et de la justice sociale, comme en témoignent les enjeux soulevés par les auteur-e-s. Si certaines de ces « utopies pragmatiques » commencent à être à la mode auprès d'une certaine gauche, le débat public ne s'en retrouverait que rehaussé en les reprenant. Pour nourrir la confrontation politique, pour alimenter le débat et, surtout, pour que le changement social ne soit pas monopolisé par la droite, d'autres ouvrages comme celui-ci seront encore nécessaires.

Roméo Bouchard,
Survivre à l'offensive des riches,
Montréal, Écosociété, 2016

SUZANNE-G. CHARTRAND

Voici un essai aussi accessible que passionnant qu'il faut faire lire à tous les étudiants et les étudiantes avant leur départ du cégep. Dans un texte de moins de 200 pages, le militant écologiste et politique, ex-prêtre, journaliste, professeur, essayiste, agriculteur biologique depuis 1975 et fondateur de l'Union paysanne, dresse un état du monde... québécois. À 80 ans, Roméo Bouchard voit l'urgence d'agir « pour nous, nos jeunes, le monde, la planète ». Il nous offre un « guide de survie [qui] essaie de faire le point sur la situation et sur le travail à faire pour nous en sortir ». La grande qualité de ce travail est sa limpidité, ce qui en fait un authentique ouvrage d'éducation politique pour les non-spécialistes des sciences sociales. Certains pourront, certes, lui reprocher de manquer de nuances et de ne pas citer toutes ses sources, mais cela permet une plus grande accessibilité et accroît le plaisir de la lecture. La thèse est simple et forte : « C'est notre modèle de développement et notre modèle de démocratie qu'il faudrait revoir en profondeur si nous voulons survivre sur cette planète » (p. 23).

L'ouvrage est divisé en quatre parties : les deux premières exposent « le piège de la croissance économique » et « l'offensive des riches » (partie la plus développée du livre) ; les deux dernières esquissent des solutions pour... *survivre*. La plupart des chapitres procèdent de la même façon : l'auteur évoque les lieux communs et les préjugés sur le thème traité, puis les déconstruit. Par souci pédagogique, plutôt que de truffier son texte de références bibliographiques, l'auteur a choisi de mettre une liste de références de base sur la démocratie, la décroissance, l'écologie et les constitutions.

Le militant s'attaque d'abord aux pièges de la consommation dans lesquels la majorité des gens des pays du Nord s'engloutit, avec une parfaite inconscience, à cause de « la servitude des faux besoins » dont parlait H. Marcuse en 1968. L'objectif de la croissance et de la consommation illimitées repose sur une surexploitation et sur un gaspillage irresponsable des ressources de la planète engendrant non

seulement la pollution, mais aussi un cortège de maux pour les humains, les animaux et l'environnement. Et le corolaire³ de ce modèle de développement, peu remis en question par les politiciens et leurs hautparleurs médiatiques, c'est l'égoïsme et la culture du *je* contre le *nous* qui nous mènent à la catastrophe, à moins que des citoyennes et des citoyens se lèvent, s'organisent et luttent.

L'auteur analyse la faillite de la démocratie représentative qui est devenue une ploutocratie contrôlée par les élites bancaires et industrielles transnationales. Le pouvoir politique, sous prétexte de contrôle raisonnable des finances publiques, démantèle les institutions publiques et les mécanismes de redistribution d'une partie de la richesse par des programmes sociaux. Il abandonne aux banques, dont les profits sont imposés à moins de 3 %, le contrôle de la monnaie. L'endettement des États face aux banques est une sinistre farce comptable. Les sections du livre sur le libre-échange qui « asservit », le pétrole qui « nous tient en otage », les ressources pillées comme les territoires des Amérindiens spoliés, les régions qui se vident, l'agriculture qui est la source la plus importante de pollution de notre territoire (p. 88) et « nous empoisonne », et « Big Brother veille sur nous » qui sommes espionnés légalement ou pas, tout nous indique qu'il faut « prendre conscience du péril et de notre servitude ».

Et, pour Bouchard, cette prise de conscience suppose de « restaurer la démocratie et la souveraineté du peuple » (p. 110), car tout se tient et, sans le pouvoir du peuple et sa prise en main des décisions collectives, rien de durable n'est possible : « Le problème est avant tout politique » (p. 110). Simple, dira-t-on, mais pas tant que ça, car comprendre et accepter ce diagnostic implique que les organisations culturelles, professionnelles, communautaires, écologistes, féministes, étudiantes, syndicales et politiques soient elles-mêmes plus démocratiques, qu'elles rompent leur rapport de collaboration-participation-recherche commune de solutions avec les pouvoirs publics, qu'elles se mettent « en opposition carrée avec le pouvoir », comme le répétait Michel Chartrand. Ni l'indépendance politique ni la souveraineté du Québec, si elles ne rompent pas avec ce modèle de développement, ne suffiront : « Un modèle de décroissance implique une réorganisation complète du rôle de l'État, du système financier, de la production industrielle, du monde du commerce ainsi qu'un changement radical de nos modes de vie et de nos mentalités » (p. 120).

Redécouvrir la solidarité, privilégier la proximité, cultiver le « bien vivre/*buen vivir*⁴ » collectif plutôt que le bien-être individuel, voilà les grandes lignes de la marche à suivre pour survivre.

La dernière partie de l'essai est consacrée au projet d'élaboration d'une constitution par et pour le peuple, processus commencé en 2003 et poursuivi en 2016 avec la constitution élaborée par le Mouvement démocratique pour une

3 Ce texte prend en compte les Rectifications orthographiques adoptées par l'Académie française en 1990.

4 Expression en espagnol de militantes et militants latino-américains.

constitution québécoise. Elle se termine par l'exposé de jalons pour la rédaction d'une constitution québécoise où, fait à souligner, la question des Premières Nations et de leur souveraineté est présentée dans toute sa complexité. Allant bien au-delà des intentions généreuses, l'auteur souligne qu'étant donné que les Premières Nations tiennent à être considérées comme des nations distinctes, le fait de partager le même territoire avec la nation québécoise doit être débattu et négocié avec elles, dans un processus démocratique et respectueux de leurs cultures.

Le militant conclut qu'il faut compter sur nos propres moyens, oser la souveraineté du peuple. Ici encore, comme ce fut exposé de différentes façons dans le dernier numéro thématique des *Nouveaux Cahiers pour le socialisme* sur la démocratie, cette dernière est le nerf de la guerre pour lutter contre la destruction de la vie sur Terre. Bouchard cite Marx et Engels qui, dans le *Manifeste du Parti communiste*, écrivaient : « Partout où la bourgeoisie a conquis le pouvoir, elle a brisé sans pitié tous les liens naturels qui unissaient l'homme à ses supérieurs naturels pour ne laisser subsister, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt » (p. 191).

Il faut lire ce bref essai aux grandes qualités pédagogiques (cela ne demande que quelques heures) et le faire lire pour qu'on réfléchisse sur son asservissement au quotidien, qu'on comprenne mieux les ressorts du système économique qui domine le politique et le social et qu'on s'engage résolument pour un monde plus égalitaire et plus respectueux de notre écoumène, notre maison commune, la nature.

Frantz Fanon,
Écrits sur l'aliénation et la liberté.
Textes réunis, introduits et présentés
par Jean Khalfa et Robert Young, Paris, La Découverte, 2015

ALAIN SAINT-VICTOR

Ce volume de près de 700 pages met en lumière toute une partie de l'œuvre de Frantz Fanon que peu de gens connaissent. En particulier, on y découvre deux pièces de théâtre écrites par Fanon, *L'œil se noie* et *Les Mains parallèles*, lesquelles vraisemblablement constituent les « premiers textes que l'on possède » de l'auteur. S'y trouvent également ses écrits psychiatriques, y compris sa thèse de doctorat en psychiatrie, qui abordent la problématique de l'aliénation, ses écrits politiques, dont certains textes sont connus, relatant les combats idéologiques du penseur martiniquais au cours de la guerre de l'indépendance de l'Algérie.

Ces textes, comme le montrent J. Khalfa et R. Young, ne comportent pas pour autant une unité idéologique ou une homogénéité sur les plans politique et philosophique. L'analyse du théâtre de Fanon dévoile une problématique qui

tient à la fois de l'existentialisme sartrien, du surréalisme et de la langue d'Aimé Césaire. Ce qui peut paraître surprenant, c'est que ce théâtre n'annonce pas, de manière explicite, les prises de positions idéologiques et politiques exprimées dans les œuvres ultérieures de Fanon. Ainsi, on peut se poser la question : ces deux pièces, comme l'entend R. Young, dévoilent-elles une préoccupation de la part de l'écrivain de « laisser s'exprimer l'inconscient et faire surgir les caractéristiques magiques, merveilleuses, du surréalisme [pour finalement élaborer] une esthétique, centrée avant tout sur les mots... » ? Tout laisse croire, par leur lecture, que c'était l'objectif visé par Fanon.

Néanmoins, les thèmes abordés dans les pièces, notamment celui de l'identité et de la conscience, quoiqu'ils s'opèrent dans une perspective phénoménologique et existentialiste à l'aide « d'une langue dense, surréaliste », ne constituent-ils pas, en fait, une préfiguration de la théorie de l'aliénation telle que Fanon la conçoit dans le contexte du colonialisme ? Il est légitime de le penser, car ses personnages vivent une double réalité (« entre lumière et obscurité ») qui renvoie à la situation existentielle de Fanon : « À l'image de Césaire, Fanon appartenait à une génération d'intellectuels antillais qui furent forcés, en vivant en France, de constater qu'ils n'étaient pas Français pour la simple raison qu'ils étaient noirs. Le problème auquel se trouvait confronté Fanon, c'est que, en tant qu'*évolué* ou *toubab*, il ne se percevait pas non plus aisément comme "noir" ». Cette situation de double conscience constitue bien la réalité de toute personne non européenne qui se pense à travers l'idéologie colonialiste : elle se croit « blanche » parce qu'éduquée, mais découvre, malgré son éducation, sa condition de « nègre » ou d'« asiatique » à travers le regard du « blanc ».

Toutefois, si le théâtre de Fanon « annonçait » de façon implicite ses conceptions ultérieures sur l'aliénation, ses écrits psychiatriques, par contre, montrent clairement que sa compréhension de la maladie mentale chez l'« indigène » en situation coloniale dénotait une particularité importante : pour Fanon, comprendre la maladie mentale chez l'« arabe » ou le « noir » consistait à la situer à l'intérieur du système colonial, à montrer que cette maladie (l'aliénation mentale) correspondait à une situation d'oppression spécifique au colonialisme.

Cette conception, qui écarte toute réduction organiciste de la maladie, constitua le socle à partir duquel toute la pensée de Fanon allait évoluer. Essentiellement, ses écrits psychiatriques sont, en réalité, une attaque systématique contre l'ethnopsychiatrie très répandue à l'époque coloniale et représentée par le psychiatre Antoine Porot, principal idéologue de ce courant. Ce dernier considérait le comportement et l'attitude de l'« indigène », sa psychologie et sa culture comme un « symptôme » de sa constitution psychique. Fanon consacra l'essentiel de ses nombreux écrits en psychiatrie à lutter contre cette thèse tenant de l'essentialisme. Pour mesurer la pertinence de cette lutte et comprendre son importance, il faut la placer dans le contexte historique dans lequel elle se déroula : l'École psychiatrique d'Alger, inaugurée par l'occupant français en 1938, plaçait l'« indigène » sur une échelle située entre l'animal et

l'Européen. Cette conception défendue par de nombreux psychiatres, dont A. Porot fut le chef de file, passait pour la norme jusqu'aux années 1960. Cette croyance dans la supériorité de l'homme européen était une banalité à l'époque, et la combattre signifiait de prendre position à contre-courant, non seulement contre le racisme « scientifique » qui considérait les « races » biologiquement différentes, mais également, c'est là sans doute le plus important, contre l'idéologie colonialiste qui justifiait l'exploitation et l'oppression coloniale.

Le principal mérite de ce volume tient au fait qu'il décrit l'évolution de la pensée de Fanon sur la question de la domination idéologique coloniale. Avec quelle passion, avec quel acharnement et quel courage, s'est-il engagé dans cette lutte jusqu'au bout, pour finalement rejoindre le Front national de libération (FLN) dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie! Ce qui étonne encore plus, c'est la prolifération et la profondeur de sa pensée (il écrit ses principales œuvres en l'espace de cinq ans ! Il meurt à l'âge de 35 ans.). Un autre mérite, non moins important, de l'ouvrage est de nous faire découvrir des textes inédits de l'auteur martiniquais, textes qui mettent en lumière les déchirements d'une conscience qui se cherche, aux prises avec l'idéologie raciste. Un livre à lire pour mieux comprendre l'évolution de la pensée fanonienne, mais également pour mieux appréhender les racines historiques du racisme contemporain.

Suzanne-G. Chartrand,
À bas les tueurs d'oiseaux! Michel Chartrand.
Témoignages et réflexions sur son parcours militant,
Montréal, Didactica, c.é.f./Trois-Pistoles,
Éditions Trois-Pistoles, 2016

STÉPHANE CHALIFOUR

*Militant exemplaire, homme indigné, libre, conséquent ;
 être tendre, aimant la poésie, les joyeuses agapes, les arbres,
 les oiseaux, la danse et la musique,
 on a dit tout cela de Michel Chartrand, et
 même qu'il était un guerrier, un prophète.
 Mais le plus important, peut-être, c'est qu'il a toujours été un homme parmi
 les hommes, sensible à leurs grandeurs et à leurs malheurs.
 Il a vécu pour redonner aux plus démunis et aux laissés
 pour compte leur dignité.*
 Suzanne-G. Chartrand

Michel Chartrand : un révolutionnaire démocrate

En octobre 2016 était lancé à Montréal, à Québec et à Chicoutimi un livre-hommage à Michel Chartrand dont les discours et l'engagement raisonnent

aujourd'hui comme une mise en garde. Après avoir milité au cours des années trente dans des organisations catholiques et nationalistes, Chartrand, homme de foi et de conviction, se fit, en 1949, l'un des porte-paroles les plus virulents des grévistes lors de la célèbre grève des travailleurs de l'amiante réprimés sauvagement par Duplessis et sa Police provinciale. Contre l'hypocrisie des politiques et des hommes d'Église, Chartrand n'hésita pas à dénoncer le capitalisme, « cette dictature » contraire à la démocratie et à rappeler l'incontournable question sociale le poussant, en toute logique, à défendre le projet d'une société socialiste. Il choisit ainsi de consacrer sa vie à la défense des travailleurs, des travailleuses, des opprimé-e-s et des sans voix.

Président du Conseil central de Montréal (CSN) de 1969 à 1978, il défendit un syndicalisme « engagé », c'est-à-dire fondamentalement politique, au sens où il ne saurait y avoir de gains en matière de conditions des travailleurs sans que leurs luttes ne se traduisent, plus globalement, par le progrès social et l'avancement de tous les oubliés de l'histoire. Chartrand se fit ainsi, malgré lui, le gardien de l'esprit et de la tradition syndicale à une époque polarisée par la multiplication des conflits de travail et le développement de mouvements sociaux et nationalistes. On oublie qu'il fut candidat aux élections fédérales de 1956 pour la *Co-opérative Commonwealth Federation* ou CCF, puis fondateur du Parti socialiste du Québec qu'il représenta en 1963. En 1998, c'est contre le premier ministre Lucien Bouchard, chantre du déficit zéro dans le comté de Jonquière qu'il fit la lutte comme candidat indépendant sous le thème de *Pauvreté zéro*.

Il aura été souvent le mouton noir de la CSN qui, sous Jean Marchand, le congédia à deux reprises dans les années cinquante. En 1972, il est expulsé du Bureau confédéral, avec son camarade Florent Audette du syndicat de la construction, accusés tous deux de tisser des alliances avec des syndicats de la construction affiliés à la FTQ. Allergique à l'étroitesse de certaines stratégies, Chartrand a contribué à ouvrir le mouvement syndical québécois à l'action et à la solidarité internationale. Il fut aussi un ardent défenseur des travailleuses et des travailleurs accidentés devant la Commission de la santé et de la sécurité au travail (CSST devenue CNESST) contrôlée par les patrons avec la complicité de quelques bonzes de syndicats puissants.

Pour Michel Chartrand, le syndicalisme de combat était indissociable d'une « démocratie agissante », ce qui tranchait avec la position beaucoup plus formelle d'un Marcel Pepin, alors président de la CSN (1965 à 1976). Comme l'écrit Suzanne-G. Chartrand : « La démocratie n'est pas une formule mathématique de représentation de $50 + 1$, c'est l'expression de la majorité agissante, combative. [...] Pour Michel, la démocratie syndicale n'a rien à voir avec le formalisme, encore moins avec la recherche du consensus à tout prix ; c'est l'expression de la volonté des travailleurs en lutte. Cette conception de la démocratie est stratégique » (p. 93).

Pepin considérait en effet qu'un leader syndical ne devait pas trop orienter le vote lors d'un débat controversé et qu'il devait tenter dans ses interventions de prendre en considération les divers points de vue des membres qu'il représentait, autant dans les débats qu'en assemblée délibérante. Or Chartrand, lui, mettait tout son talent d'orateur et d'argumentateur afin d'exposer son point de vue et influencer la majorité sans manquer pour autant de respect envers ses adversaires. Humaniste et sensible, il s'est toujours senti loyal et conséquemment redevable à l'endroit de ses camarades réunis en assemblée. En 1969, il déclarait à un juge qui acceptait de le remettre en liberté moyennant son silence :

Ma fonction, c'est de prendre la part des travailleurs, de dénoncer les abus dont ils sont les victimes. Comme toute dénonciation doit se faire publiquement, je parle donc à voix haute même si je dois aller en prison. C'est le mandat que les travailleurs m'ont confié et ils me paient pour le remplir. Je le remplirai donc, que ça plaise aux juges ou non⁵.

Se souvenir pour s'en inspirer

Le livre que lui consacre sa fille Suzanne-G. vise d'abord à faire connaître le parcours militant de cet homme plus grand que nature dont on aurait célébré les 100 ans en 2016. Original et dense comme le fut sans doute Michel Chartrand, ce livre constitue à la fois une contribution essentielle à la réflexion sur tout ce qui contribue à asservir quotidiennement les travailleuses et les travailleurs et une source d'inspiration dans les luttes que nous devons mener contre toutes les formes d'oppression et d'exploitation.

Aidée d'un graphiste de talent, son ami et complice, Jean Gladu, elle souhaitait « extraire Michel de son personnage en lui rendant un peu de sa complexité, de sa richesse » afin de le rendre à lui-même. La figure qui s'en dégage est celle d'un « homme de paradoxes » tel que le dépeignait d'ailleurs son vieil ami Pierre Vadeboncoeur. Les photos et les illustrations attestent de multiples facettes de l'homme. Épris de liberté et d'une solidarité à toute épreuve, Michel Chartrand était aussi profondément modeste. Ses amis, ses proches et ses camarades se devaient de lui rendre hommage en témoignant de sa détermination et de son courage. Se refusant à tous les conformismes qui aplatissent les horizons, l'indomptable syndicaliste aurait apprécié l'appel qu'il inspire à l'égard de l'urgence renouvelée de penser les luttes sociales, politiques et culturelles en empruntant des chemins moins étroits que ceux que nous proposons de prendre aujourd'hui certaines organisations syndicales. Comme l'écrit l'auteure, « nous espérons que ce livre hommage à Michel Chartrand ravive sa présence fraternelle et nous aide à poursuivre les luttes nécessaires à la réelle émancipation de tous ». À lire et à méditer...

5 Fernand Foisy, *Michel Chartrand. La colère du juste*, Montréal, Lanctôt, 2003, p. 82.

John Perkins,
***The New Confessions of an Economic Hit Man*, 2^e édition,**
Oakland (Calif.), Berrett-Koehler Publishers, 2016⁶

THOMAS CHIASSON-LEBEL

The New Confessions of an Economic Hit Man est la réédition revue et augmentée d'un livre à succès publié en 2004. Mea-culpa d'un homme torturé par ses mensonges, il raconte l'histoire d'une profession secrète, celle d'assassin économique (*economic hit man*), essentielle à la domination des États-Unis sur l'« empire global ». Cet empire, John Perkins le décrit comme une « corporatocratie » sans lieu de complot central, une norme intégrée par les chefs d'entreprises multinationales étasuniennes qui, avec le concours de l'appareil sécuritaire, autoriseraient toutes les ruses pour soutenir l'enrichissement des élites étasuniennes aux dépens du reste de la planète.

L'assassin économique est un personnage clef de cet empire. Employé par une compagnie privée, il produit des prédictions de croissance exagérées afin de convaincre les gouvernements de pays en voie de développement qu'ils auront les reins assez solides pour rembourser les prêts internationaux contractés afin de payer les services offerts par la compagnie. Ces services, souvent des infrastructures majeures, sont censés soutenir cette croissance.

Pour obtenir un tel emploi, John Perkins a d'abord fait un entretien d'embauche à la *National Security Agency* (NSA) à la fin des années 1960, une information que ne dément pas le gouvernement américain⁷. Il a cependant renoncé à cet emploi pour faire un séjour en Amazonie équatorienne encadré par le *Peace Corps*. De retour aux États-Unis quelques années plus tard, il a été engagé par la Chas. T. Main, une compagnie de génie-conseil œuvrant dans les infrastructures majeures, dont il a gravi les échelons.

L'histoire n'a jusque-là rien d'incroyable. Elle devient cependant digne d'un roman d'espionnage lorsque Perkins raconte qu'il aurait reçu la formation pour cet emploi d'une mystérieuse agente secrète qui se serait ensuite volatilisée sans laisser ni trace ni preuve de leurs rencontres. C'est elle qui fait le lien entre la NSA et l'emploi dans la firme privée qu'il n'aurait obtenu que parce qu'il avait été évalué par les services secrets. Elle lui aurait expliqué que l'assassin financier, outre la persuasion par des statistiques manipulées, utilise les menaces et la corruption.

6 Traduction française disponible sous le titre de *Confessions d'un assassin économique*, Montréal, Ariane, 2016.

7 Un communiqué du Département d'État des États-Unis nie que Perkins ait été formé par la NSA, mais ne nie pas qu'il ait passé une entrevue pour l'organisation. US Department of State, *Confessions – or Fantasies – of an Economic Hit Man?*, 2 février 2006, <<http://iipdigital.usembassy.gov/st/english/article/2006/02/20060202155604atlahtnevel6.165713e-02.html>>.

Les projections économiques gonflées servent à justifier des prêts tout aussi enflés octroyés par des institutions financières internationales. Puisque ces prêts servent à construire des infrastructures d'envergure, les véritables bénéficiaires sont des entreprises étasuniennes, seules à détenir l'expertise nécessaire. L'argent ne fait ainsi que circuler entre des banques sises aux États-Unis. Plus encore, les prêts auraient été sciemment planifiés pour devenir impayables afin de se transformer en leviers par lesquels les États-Unis, qui contrôlent les institutions créditricies, obtiennent des avantages géostratégiques tels que des bases militaires, des votes à l'ONU, des ressources à prix préférentiels, ou autres.

C'est donc sur ce modèle que Perkins raconte ses aventures aux quatre coins du globe, notamment en Indonésie, au Panama, en Iran, en Colombie et en Arabie saoudite, autant de pays où il aurait prédit des miracles, distribué des pots-de-vin et proféré des menaces afin de piéger les dirigeants locaux. Lorsqu'il échouait à les convaincre, ces dirigeants étaient alors soumis aux attaques des chacals, de vrais agents secrets américains, ou plutôt, des assassins tout court. Perkins soutient que ce sont eux qui ont fait s'écraser en 1981 les avions des présidents Omar Torrijos du Panama et Jaime Roldós de l'Équateur. En cas d'échec des chacals, ce sont les militaires qui assurent l'arrière-garde, tel qu'ils le firent au Panama contre Manuel Noriega en 1989, et en Irak contre Saddam Hussein en 1991.

L'assassin financier a ceci de particulier qu'il travaille pour une entreprise privée contractée par l'État victime. Cette stratégie de privatisation de l'espionnage aurait été ingénérée à la suite de l'intervention de la CIA en Iran qui a renversé Mossadegh en 1953. En contexte de guerre froide, la capture des agents risquait de déclencher l'ire internationale. Le fait de procéder par entreprises privées interposées offre une protection supplémentaire au gouvernement américain.

Devenant inconfortable dans ce rôle, Perkins a quitté la profession au début des années 1980. Il aurait tenté à quelques reprises de publier son histoire, mais en aurait été dissuadé pendant une vingtaine d'années par de la corruption (chap. 29) et des menaces plus ou moins voilées, soupçonnant même, dans la nouvelle édition, qu'on ait cherché à l'empoisonner pour l'empêcher de présenter son livre à l'ONU (chap. 34).

Cette nouvelle édition est enrichie d'une quinzaine de nouveaux chapitres qui cherchent à actualiser l'analyse de la corporatocratie. Bien que le récit d'origine puisse servir à éveiller les consciences, la nouvelle édition révèle les faiblesses de sa critique de l'impérialisme davantage qu'elle ne les comble. Cette autobiographie n'est pas un ouvrage de sciences sociales, et si cela lui permet sans doute d'être plus accessible, la dimension critique y est perdante.

La première édition avait soulevé des doutes quant à sa véracité. Une journaliste de Boston raconte comment ses efforts pour retracer les sources de l'ouvrage ont en grande partie échoué, et les quelques témoins accessibles

remettent en question certains faits importants rapportés par Perkins⁸. Or l'histoire de « l'ex-assassin financier » devrait attirer notre attention sur autre chose. Doute-t-on vraiment que les États-Unis et leurs entreprises aient utilisé des procédés illégitimes allant du mensonge à la menace, la corruption, la torture et la guerre pour asseoir leur pouvoir mondial ? Le problème est plutôt de saisir pourquoi ces pratiques sont si solubles dans le capitalisme et la démocratie libérale. Alors que Perkins dénonce les manœuvres secrètes qui ternissent le capitalisme en jumelant les profits indus d'entreprises étasuniennes avec l'intérêt géostratégique de leur État, ne faudrait-il pas plutôt constater à quels points ils sont complémentaires ?

En prenant du galon au sein de la Chas. T. Main, Perkins a recruté de jeunes économistes qui ont exécuté les mêmes tâches que lui, allant des prédictions économiques abusives jusqu'aux menaces et à la corruption pour justifier des projets démesurés (p. 147). Il note avec surprise que ses jeunes acolytes n'ont pas eu besoin d'une formation secrète par une aguichante agente de la NSA : ils comprennent très bien par les règles de fonctionnement de la compagnie ce qui est attendu d'eux et elles. Ils reproduisent « l'empire global » avec enthousiasme sans avoir besoin qu'on ne le leur demande explicitement.

Mais son désarroi ne s'arrête pas là. Dans cette nouvelle édition, il regrette que les pratiques des assassins financiers, autrefois réservées aux républiques de bananes, aient maintenant pénétré les États-Unis (chap. 43). Les assassins financiers contemporains font pression sur les autorités publiques des villes et des États des États-Unis pour obtenir des avantages fiscaux en échange de leur installation dans la région. Le virus amoral répandu à l'étranger par l'assassin financier des années 1970 serait devenu la norme au cœur même de l'empire.

Pour s'en guérir, les nouveaux chapitres nous invitent à provoquer une révolution des mœurs de la corporatocratie, à « changer le rêve des corporations » (p. 289-291) et de ceux et celles qui les dirigent. Par des pressions populaires organisées (le « marché est une démocratie après tout », p. 292), il nous invite à substituer l'« amour » aux parts de marché et aux profits dans la tête des dirigeants d'entreprises pour produire la nécessaire révolution, tout comme un bouillon de poulet mijoté avec tendresse remet d'une vilaine grippe. Faut-il rappeler que guérir une maladie n'équivaut en rien à son éradication ?

Ce livre constitue une lecture agréable et suffisamment documentée pour rappeler quelques méfaits par lesquels s'est construit le pouvoir international des États-Unis. Il ne constitue cependant pas une analyse critique de l'appareil d'État des États-Unis ni de son rôle essentiel au maintien des structures du capitalisme mondial. Il est plutôt l'expression du constat que les forces dominantes du capitalisme contemporain ne se limitent pas à la « saine compétition économique » pour croître. Il est aussi une profession de foi suggérant que s'il était moral,

8 Maureen Tkacik, « Economic hit man », *Boston Magazine*, juillet 2005, <www.bostonmagazine.com/2006/05/economic-hit-man/>.

le capitalisme mènerait à une croissance harmonieuse. Une telle conclusion n'est pas surprenante de la part d'un auteur qui se spécialise également dans la psychologie populaire en publiant des recettes pour la croissance personnelle⁹.

Pierre-Luc Brisson,
L'âge des démagogues. Entretiens avec Chris Hedges,
Montréal, Lux, 2016

RENÉ CHAREST

Ce livre de Chris Hedges a certainement connu un regain de popularité après l'élection de Donald Trump. Celui ou celle qui veut comprendre ce qui s'est passé aux États-Unis peut trouver des éléments de réponses dans cette longue entrevue que Hedges a accordée à l'essayiste québécois Pierre-Luc Brisson. Y est relatée la passionnante trajectoire de Hedges qui avait été remarqué comme correspondant de guerre dans les années 1980 et 1990 : Hedges avait alors couvert les conflits en Amérique centrale, en Algérie, au Soudan, au Yémen, en Palestine et aussi dans l'ex-Yougoslavie. Journaliste réputé, correspondant au *New York Times*, sa trajectoire a changé brusquement après avoir dénoncé l'intervention militaire en Irak en 2003 lors d'une collation de grades au Collège Rockford dans le Midwest. Il avait transformé son discours protocolaire en diatribe contre George Bush et la guerre en Irak. « Nous nous embarquons dans une occupation qui, si on en croit les leçons de l'histoire, sera aussi dommageable pour nos âmes qu'elle le sera pour notre prestige, notre pouvoir et notre sécurité. » Cette dénonciation lui a valu d'être expulsé de l'événement et d'être rabroué par son employeur, le *New York Times*, qu'il a quitté par la suite. Hedges, jusque-là journaliste, devient alors essayiste et militant. « Ma voix n'est plus entendue dans les médias de masse traditionnels, mais mes ouvrages continuent de se frayer un chemin jusqu'à mes lecteurs. » (p. 36) Depuis, Chris Hedges a publié des livres importants comme *la Mort de l'élite progressiste* (Lux, 2012) et *Jours de destruction et jours de révolte*, avec le dessinateur Joe Sacco (Futuropolis, 2012).

L'âge des démagogues est une très bonne synthèse de la pensée politique de Chris Hedges. L'entretien commence en décembre 2015 et Brisson questionne Hedges sur l'issue probable des élections de novembre 2016. La crainte de la victoire de Trump est présente. Cette ascension a été rendue possible par l'effondrement de l'élite démocrate et par le pacte établi entre le Parti démocrate et le grand capital. « Notre seul espoir aujourd'hui est de détruire le Parti démocrate. » (p. 27)

9 John Perkins, *Shapeshifting. Shamanic Techniques for Global and Personal Transformation*, Rochester (É.-U.), Destiny Books, 1997; John Perkins, *The Stress Free Habit. Powerful Techniques for Health and Longevity from the Andes, Yucatan, and the Far East*, Rochester (É.-U.), Healing Arts Books, 1989.

Sanders représente-t-il une solution de changement ? Pas vraiment, car Sanders incarne plusieurs contradictions. Ses affinités avec Israël, par exemple, sont douteuses. Il a été en faveur du financement de la National Security Agency, qui a été dénoncée par Edward Snowden. Hedges ressent visiblement un grand malaise face à Sanders et, à un moment de l'entretien, il en explique la cause : « Ayant été proche de Ralph Nader, dont j'ai été rédacteur de discours, je l'ai vu bloquer nos efforts pour construire une troisième voie politique. Cela faisait partie sans doute de l'accord qu'il avait avec les démocrates qui ne lui ont pas opposé d'adversaire sérieux » (p. 32).

Les entretiens sont regroupés sous trois thèmes : les nouveaux démagogues, la montée des extrémismes et le capitalisme totalitaire. La pensée politique de Hedges est plutôt pessimiste. « Je crains que la montée de l'extrême droite soit inévitable », dit-il à un moment. Mais ce pessimisme pourrait être vu comme un coup de semonce pour secouer la conscience américaine. « À l'heure où les vociférations des démagogues font appel aux instincts les plus sombres qui sommeillent au sein de nos sociétés, c'est une voix discordante qui doit être entendue », affirme-t-il à la fin du livre, dans un texte intitulé « Appel de la rébellion ».

Qui sont les nouveaux démagogues ? Ils jouent la carte du racisme, de la xénophobie, excitent le nationalisme le plus obtus et emploient une rhétorique guerrière et exaltent l'hypervirilité. Plus important encore, ces nouveaux démagogues sont aux portes du pouvoir. Les prédictions de Hedges sont malheureusement exactes, si on considère l'arrivée au pouvoir de Trump et la montée de l'extrême droite en Europe.

Les nouveaux démagogues sont hissés au pouvoir par la montée des extrémismes ; les descriptions de Hedges sur le déploiement des groupes religieux d'extrême droite et des groupes proto-fascistes aux États-Unis sont tout à fait alarmantes. L'extrême droite religieuse se déploie un peu partout, mais la religion n'est pas nécessairement en cause. « Le problème est le mal lui-même et non pas la religion. » À travers ces passages, Hedges dévoile une autre facette de sa personnalité fascinante : sa connaissance profonde de la religion. Le ministre baptiste qu'est Hedges est en mesure de jauger l'ignorance des individus qui sont engagés dans ces organisations religieuses. La religion est en effet un instrument de manipulation d'individus désœuvrés et sans espoir. Cette montée des extrémismes, nous la voyons régulièrement dans les médias, elle cause des torts énormes aux minorités culturelles des États-Unis. Dans ce sens, Hedges fait un rapprochement intéressant à savoir que les intérêts de la communauté LGBT et ceux des Américains de confession musulmane sont semblables aujourd'hui et en particulier depuis les événements d'Orlando. Ils sont tous les deux pris dans la tourmente des discours haineux et ont été instrumentalisés tous les deux par des groupes politiques extérieurs. « L'enjeu pour ces communautés est de replacer au centre des discussions les nécessaires luttes contre l'homophobie et l'islamophobie. » (p. 48)

En dernière partie de l'entretien, Hedges aborde la question des inégalités socioéconomiques, qui sont cruciales aux États-Unis. « Le plus grand crime en ce monde demeure la pauvreté », dit-il en citant George Bernard Shaw. Le problème américain est aussi un problème économique puisque la richesse collective remonte vers une petite élite qui ne profite ni aux travailleurs et aux travailleuses ni à la classe moyenne.

Or, c'est le désespoir qui est le moteur du totalitarisme. Hedges se réfère à Sheldon Wolin qui parle du totalitarisme inversé, c'est-à-dire un système qui s'incarne dans l'anonymat de l'État-entreprise. Dans ce sens, Hedges pose l'hypothèse que la montée de Trump est la preuve que les vieux mécanismes de contrôle du mode de vie capitaliste américain, c'est-à-dire le crédit et l'accès aux biens de consommation permettant de maintenir un style de vie inscrit dans la norme, sont en train de s'effriter. Cette crise sévit particulièrement depuis 2008. Or, elle nous ramène en arrière en retournant le pays vers la démagogie traditionnelle, comme le démontre le phénomène Trump.

L'âge des démagogues révèle des pages touchantes sur l'enseignement en prison, un travail que Chris Hedges effectue depuis quelques années. Malgré une pensée un peu pessimiste, il explique que son moment préféré pendant la semaine est lorsqu'il va en prison enseigner les sciences sociales. « De constater ce qui leur a été fait, de les voir réaliser que nous ne leur avons donné aucune chance, c'est un sentiment très puissant. » (p. 99)

Il y a le journaliste, l'essayiste, le militant, le religieux, mais la posture de Chris Hedges est d'abord et avant celle d'un intellectuel en colère devant les communautés désœuvrées ainsi que les familles, les enfants et les femmes vivant dans des conditions misérables. « Si vous n'êtes pas en colère, vous avez de sérieux problèmes », dit-il (p. 100).

Kim Scipes (dir.),
Building Global Labor Solidarity in a Time
of Accelerating Globalization,
Chicago, Haymarket Books, 2016

THOMAS COLLOMBAT

Cet ouvrage collectif dirigé par Kim Scipes, universitaire et militant chevronné, aborde les enjeux de l'internationalisme syndical à l'heure d'une mondialisation « accélérée ». Le ton est critique et dialectique, dans la mesure où la mondialisation y est considérée à la fois comme un terreau fertile pour le néolibéralisme, mais aussi comme un vecteur de résistance, en particulier pour le mouvement syndical. Ce dernier n'est d'ailleurs pas pris comme un bloc homogène et les auteur-e-s optent explicitement pour une analyse privilégiant les syndicats progressistes et leur potentiel de création d'un internationalisme « par

la base ». Le livre propose sept études de cas en Amérique du Nord (États-Unis, Canada et Mexique), en Amérique latine et en Asie (Philippines et Bangladesh). Bien que l'ampleur et l'approche adoptée dans chaque chapitre varient beaucoup, ils apportent tous une contribution et des réflexions pertinentes sur ces enjeux.

L'ouvrage s'ouvre sur un chapitre théorique, signé par Kim Scipes lui-même. Les lectrices et les lecteurs déjà familiers avec son travail reconnaîtront son intérêt pour la « mondialisation par le bas » inspiré des travaux de Nederveen Pieterse. Autre caractéristique des travaux de Scipes : l'association entre le type de syndicalisme pratiqué au niveau local/national et au niveau international. Il considère ainsi que le « syndicalisme d'affaires » est un obstacle à la construction d'une réelle solidarité syndicale internationale, alors que les syndicats ayant une approche de « justice sociale » sont ceux vers lesquels se tourner pour la construction d'un internationalisme plus égalitaire, inclusif et venant de la base. Le chapitre fournit notamment une typologie intéressante des niveaux d'internationalisme en fonction de leur capacité de transformation, menant à une classification en neuf catégories d'internationalisme basée sur leurs objectifs, depuis les simples améliorations salariales jusqu'aux enjeux politiques plus larges.

Le chapitre de Katherine Nastovski intéressera particulièrement le lectorat canadien. Son ample analyse de l'internationalisme syndical au Canada dans les années 1970 et 1980 établit une distinction claire entre ce qui se faisait alors au Département international du Congrès du travail du Canada (CTC) et de nombreuses initiatives prises au niveau local. Alors que les orientations internationales du CTC étaient encore très marquées par l'anticommunisme, les projets menés par plusieurs syndicats de base, notamment en réaction à la guerre au Vietnam et au coup d'État au Chili, ont conduit à un modèle de solidarité beaucoup plus transformateur et enraciné dans une approche de classe. L'auteure fournit un ensemble très complet de critères permettant de définir et d'analyser ce modèle, tout en reconnaissant ses limites, notamment le nationalisme de gauche canadien.

Trois chapitres portent plus directement sur la situation aux États-Unis. Jenny Jungehülsing propose un argument très convaincant sur les variations du rôle des travailleuses et des travailleurs migrants dans les dynamiques de la solidarité transnationale. Elle s'appuie en cela sur une comparaison très rigoureuse entre un syndicat local de l'Union internationale des employé-e-s de service (UIES) de Los Angeles comptant de nombreuses et nombreux membres salvadoriens, et un district des Métallurgistes unis d'Amérique (les Métallos) en Indiana et en Illinois représentant un fort contingent de travailleuses et travailleurs mexicains. Le groupe des Salvadoriennes et des Salvadoriens avait maintenu des liens politiques forts avec leur pays d'origine, en particulier par le biais du Front Farabundo Martí de libération nationale (FMLN), et ont ainsi joué un rôle important dans l'établissement de rapports étroits entre le FMLN et l'UIES. Les membres mexicains des Métallos, quant à eux, ont contribué à renforcer le soutien offert par leur syndicat au Syndicat mexicain des mineurs (*los Mineros*),

mais en étant motivés par leur attachement général à leur pays d'origine plutôt que par de fortes convictions politiques.

Le chapitre de David Bacon sur la solidarité à la frontière États-Unis/Mexique aborde des enjeux similaires. Après avoir rappelé l'histoire mouvementée des rapports entre syndicats mexicains et étatsuniens, en particulier depuis la signature de l'ALENA, il insiste sur les liens durables créés entre syndicats des deux pays, en particulier l'alliance entre les *Metallos* et los *Mineros*, mais aussi le cas emblématique du Syndicat mexicain des travailleurs et travailleuses de l'électricité. Là aussi, le rôle des travailleuses et des travailleurs migrants est souligné, notamment dans son étude de l'entente entre le Syndicat étatsunien des travailleurs et travailleuses agricoles et le Front binational des organisations indigènes de l'État d'Oaxaca (Mexique).

Le texte de Michael Zweig se concentre plutôt sur les dynamiques internes du syndicalisme étatsunien, en particulier sur les tensions entre la direction de l'AFL-CIO et ses composantes plus progressistes. Il développe plus spécifiquement le cas de l'opposition syndicale à la guerre pour démontrer l'évolution de la position de l'AFL-CIO à cet égard (depuis un soutien quasi aveugle au gouvernement étatsunien jusqu'à une position plus critique). Il documente le cas d'un réseau de syndicalistes opposés à la guerre (*U.S. Labor Against War*) qui a non seulement permis de bâtir des liens de solidarité avec des syndicats irakiens, mais aussi de faire évoluer l'AFL-CIO elle-même.

Le chapitre de Bruno Dobrusin déplace la focale sur le sud du continent. Il construit une comparaison intéressante entre le mouvement d'opposition à la Zone de libre-échange des Amériques (ZLEA) et les luttes contemporaines contre l'extractivisme. Il pointe notamment le fait que ce sont les mêmes syndicats progressistes ayant été les fers de lance de la lutte à la ZLEA qui critiquent aujourd'hui les modèles de développement basés principalement sur l'extraction et l'exportation des ressources naturelles. À l'opposé, les syndicats plus conservateurs qui ne se sont pas engagés dans les combats contre le libre-échange continental soutiennent maintenant l'extractivisme. L'auteur souligne toutefois l'échec des gouvernements de gauche sud-américains à sortir de ce vieux modèle de développement, tout en trouvant un certain espoir dans les orientations de type « mouvement social » de plusieurs organisations de la région, notamment la Confédération syndicale des Amériques.

Finalement, deux chapitres portent sur des cas asiatiques. Celui de Timothy Ryan sur le Bangladesh est un peu surprenant dans la mesure où celui-ci travaille pour le Solidarity Center de l'AFL-CIO, une organisation que Kim Scipes a abondamment critiquée dans ses travaux. Le directeur de l'ouvrage le reconnaît d'ailleurs dans l'introduction, mais souligne que ce choix a été fait en jugeant la contribution de Timothy Ryan à sa face même. Le chapitre relate en détail les campagnes menées en faveur de l'amélioration des conditions de travail dans l'industrie du vêtement au Bangladesh, et notamment l'utilisation d'outils internationaux et le rôle joué par l'AFL-CIO à cet égard. Le choix fait par

l'auteur d'analyser ces campagnes en utilisant les « cinq étapes du deuil » n'est toutefois pas vraiment convaincant. Même s'il débouche sur quelques éléments stratégiques pertinents, l'analyse prend alors une tournure psychologisante et dénuée de dimension politique qui laisse sceptique.

Le chapitre de Kim Scipes sur la centrale syndicale philippine Kilusang Mayo Uno (KMU) fournit un portrait détaillé de cette organisation progressiste plutôt méconnue. L'auteur y souligne les stratégies d'alliance adoptées par KMU, l'importance qui y est accordée à la formation syndicale et le modèle de « syndicalisme authentique » promu par la centrale. La dimension internationale n'est toutefois pas très centrale dans ce chapitre, si ce n'est au travers du programme de visiteurs internationaux mis en place par KMU et grâce auquel Kim Scipes lui-même en est venu à en apprendre plus sur cette organisation.

Bref, *Building Global Labor Solidarity* rassemble des études de cas fouillées qui permettent de voir comment un internationalisme progressiste peut se construire à partir de la base. Comptant des exemples tant du Nord que du Sud, l'ouvrage fournit une perspective nouvelle et inspirante sur les possibilités de bâtir une solidarité syndicale transnationale.

Les auteur-e-s

- Taiaiake Alfred est professeur à l'Université de Victoria (C.-B.) et auteur. Il est membre de la nation mohawk.
- Pierre Beaucage est professeur émérite au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal.
- Geneviève Beaudet est militante pour la cause autochtone. Elle fut responsable de la Commission thématique Droits des nations autochtones de Québec solidaire.
- Pierre Beaudet est professeur au département de sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais.
- Marie-Josée Béliveau est ethnographe et militante environnementale.
- Carole Boulebsol est militante féministe et travaille avec la Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES). Elle est actuellement candidate à la maîtrise en travail social à l'UQAM ainsi qu'au diplôme d'études supérieures spécialisées en santé mentale à la TÉLUQ.
- Brieg Capitaine est professeur à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa.
- Stéphane Chalifour est professeur de sociologie au Collège Lionel-Groulx.
- René Charest est organisateur communautaire, chercheur et militant.
- Suzanne-G. Chartrand est didacticienne de français et professeure retraitée en sciences de l'éducation de l'Université Laval.
- Thomas Chiasson-LeBel est docteur en science politique et chercheur post-doctoral en études latino-américaines.
- Elaine Coburn est professeure en études internationales au Collège Glendon de l'Université York (Toronto).
- Thomas Collombat est professeur au département de sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais.
- Glen Coulthard est professeur adjoint dans le programme de First Nations and Indigenous Studies et au département de science politique à l'Université de Colombie-Britannique. Il est membre de la nation dénée des Couteaux-Jaunes (Weledeh Yellowknives).
- Benoit Coutu est sociologue et chercheur à l'UQAM.
- André Dudemaine est réalisateur, cofondateur et directeur du festival *Présence autochtone*, et membre de la nation innue.
- Dalie Giroux est professeure à l'École des études politiques de l'Université d'Ottawa.
- Sarah Jaffe est auteure et journaliste indépendante qui écrit pour *Jacobin*, *The Nation*, *Dissent* et d'autres publications.
- Pierre Leduc est professeur de philosophie à la retraite du cégep de Jonquière.

- Frédéric Legault est doctorant en sociologie à l'UQAM et enseigne la sociologie au Collège Ahuntsic.
- Amélie-Anne Mailhot est doctorante en études politiques à l'Université d'Ottawa.
- Patricia A. Monture (1958-2010) fut une juriste, activiste et auteure haudenosaunee (Grand River).
- Jean Morisset est professeur au département de géographie de l'UQAM et écrivain.
- Pierre Mouterde est sociologue et essayiste.
- Clifton Nicholas est cinéaste et militant mohawk.
- Julian Brave NoiseCat est journaliste et chercheur, membre de la nation Tsq'escen en Colombie-Britannique.
- Darren O'Toole est professeur à la Faculté de droit de l'Université d'Ottawa.
- Sandrine Ricci est doctorante en sociologie, chargée de cours à l'UQAM et co-chercheure à l'équipe ESSIMU (Enquête Sécurité, sexualité et interactions en milieu universitaire).
- Camille Robert est doctorante en histoire à l'UQAM.
- Corvin Russell travaille en éducation populaire avec le Catalyst Center à Toronto et milite avec l'organisation autochtone *Defenders of the Land*.
- Alain Saint-Victor est enseignant et militant de la cause haïtienne.
- Isabelle St-Amand est professeure à l'Université du Manitoba en études autochtones.
- Arnaud Theurillat-Cloutier est doctorant en sociologie à l'UQAM et professeur de philosophie au Collège Jean-de-Brébeuf.
- Clayton Thomas-Muller est un militant de la nation crie Pukatawagan au Manitoba. Il est un fondateur de la Campagne autochtone contre les sables bitumineux et est impliqué avec le réseau *Defenders of the Land*.
- Pierre Trudel a été professeur en anthropologie au Cégep du Vieux Montréal et est maintenant chargé de cours au département de science politique de l'UQAM.
- Julie Vautour est étudiante en maîtrise à l'Institut d'études féministes et de genre à l'Université d'Ottawa.
- Julien Villeneuve est professeur de philosophie au Collège de Maisonneuve et militant.

Nouveaux Cahiers du socialisme

No 17, hiver 2017, 247 pages



DOSSIER - DÉMOCRATIE : ENTRE DÉRIVES ET RECOMPOSITION

Introduction au dossier

PIERRE BEAUDET, STÉPHANE CHALIFOUR,
DONALD CUCCIOLETTA, MICHEL ROCHE ET JUDITH
TRUDEAU

Enjeux contemporains

- Premières Nations. Histoires et attentes à l'endroit de la démocratie au Canada
PAUL KELLOGG
- Justin Trudeau dans la matrice « *people* »
JUDITH TRUDEAU
- Comment dépasser la crise de la forme « parti » et démocratiser la politique
BERNARD RIOUX
- La longue bataille de la lutte pour la réforme du mode de scrutin
PAUL CLICHE
- La Russie de Poutine : le miroir grossissant d'une dérive
MICHEL ROCHE
- La démocratie en péril : le cas des États-Unis
DONALD CUCCIOLETTA

Histoire et théorie

- Au-delà de la Commune imaginaire
PIERRE BEAUDET
- Peuple et représentation.
Autour de quelques enjeux actuels des démocraties contemporaines.
Entrevue avec Razmig Keucheyan
STÉPHANE CHALIFOUR
- Démocratiser la sphère publique par l'exercice de la liberté politique
DIANE LAMOUREUX

- De l'institution au conflit : démocratie et pensée émancipatrice
SIMON TREMBLAY-PEPIN
- Le municipalisme contre l'État
JONATHAN DURAND FOLCO
- De la perversion de la démocratie
JEAN-PASCAL LARIN
- Le marketing politique et la dénaturation du politique
JESSIE POULETTE
- Penser ensemble la vie et la politique : exception, violence, démocratie
EMANUEL GUAY ET NICOLAS VILLAMARIN

RÉSISTANCES

- Après le communisme : le commun et la commune
FANNY THEURILLAT-CLOUTIER
- Mouvements sociaux et approfondissement de la démocratie : expériences québécoises
PHILIPPE BOUDREAU
- Comment le mouvement étudiant démocratise les structures du militantisme
ALAIN SAVARD
- Retrouver la force démocratisante du syndicalisme
PHILIPPE DE GROBOIS
- Démocratie et éducation : à retenir du FSM de 2016
PHILIPPE LANGLOIS
- L'effet *hacker* sur la démocratie
YANNICK DELBECQUE

PERSPECTIVES

Introduction à la section dédiée à l'Université populaire des NCS, dans le cadre de l'espace

« émancipation » du Forum social mondial 2016

- Les dessous de la crise en Syrie.
Entretien avec Gilbert Achcar
PIERRE BEAUDET
- Démocratiser la démocratie
ÁLVARO GARCÍA LINERA
- Haïti actuelle. Les nouvelles formes d'un blocage historique
DIDIER DOMINIQUE
- Construire une politique du peuple
MAHER HANIN ET KACEM AFAYA
- Le laboratoire bolivien
RICHARD FIDLER

Rapports d'ateliers

- COLETTE ST-HILAIRE
- ALAIN PHILOCTÈTE
- JACQUES PELLETIER
- BERNARD RIOUX
- FRANCIS LAGACÉ
- BENOÎT GAULIN
- SERGE DENIS
- ANNE-MARIE LE SAUX
- MATHILDE GRANDGONNET
- CHARMAIN LEVY
- JEAN TRUELLE

NOTES DE LECTURE



**Une revue engagée et pluraliste
Deux numéros par année**

**Téléchargez gratuitement les numéros
1 à 7 en visitant notre site Web.**

**Abonnement par Internet ou en
complétant le formulaire de la page
suivante.**

**Les NCS sont également disponibles en
format numérique depuis le n° 14.
Pour un achat ou un abonnement :
voir la SODEP.**

www.cahiersdusocialisme.org

Nouveaux Cahiers du socialisme

ABONNEMENT

2 NUMÉROS PAR ANNÉE

	1 AN	2 ANS
Tarif régulier	40 \$	70 \$
ÉtudiantEs / sans emploi	35 \$	60 \$
International	50 \$	95 \$
Institution	50 \$	90 \$
Soutien	50 \$ et +	100 \$ et +

Nom :	
Adresse :	
Ville :	Province :
Pays :	Code postal :
Téléphone (facultatif) :	
Courriel :	
Date :	Abonnement à partir du N° :

Veuillez compléter ce coupon et nous le faire parvenir avec votre paiement
(chèque ou mandat postal en dollars canadiens) à l'ordre de :

Collectif d'analyse politique
CP 35062 Fleury, Montréal (Québec) H2C 3K4



ARTS VISUELS CIEL VARIABLE ESPACE ESSE ETC MEDIA INTER LE SABORD TICARTOC VIE DES ARTS ZONE OCCUPÉE **CINÉMA** 24 IMAGES
 CINÉ-BULLES CINÉMAS SÉQUENCES **CRÉATION LITTÉRAIRE** CONTRE-JOUR ENTREVOUS ESTUAIRE EXIT LES ÉCRITS MÖBIUS
 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 **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

LA CULTURE EN REVUES

LES REVUES
CULTURELLES QUÉBÉCOISES
SODEP.QC.CA

sodep
Société de développement
des périodiques
culturels québécois

POUR QUI VEUT
UNE SOCIÉTÉ JUSTE



ABONNEZ-VOUS
DÈS MAINTENANT!

www.revuerelations.qc.ca

à babord !

REVUE SOCIALE ET POLITIQUE

BIENTÔT 15 ANS

D'ANALYSE SOCIOPOLITIQUE EN APPUI
AUX MOUVEMENTS SOCIAUX



COMMENTEZ, ÉCHANGEZ, SUIVEZ-NOUS
sur www.ababord.org
sur Facebook @revueababord

Achevé d'imprimer en août 2017 par les travailleuses et travailleurs
de l'imprimerie Gauvin, Gatineau, Québec

Autochtones et société québécoise - Combattre ensemble

DOSSIER - AUTOCHTONES ET SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE - COMBATTRE ENSEMBLE

Introduction au dossier

PIERRE BEAUDET, MARIE-JOSÉE BÉLIVEAU, BRIEG CAPITAINE, DALIE GIROUX ET PIERRE TRUDEL

Enjeux contemporains

- Pour que vivent nos nations, le capitalisme doit mourir
GLEN COULTHARD
- De quoi la Commission de vérité et réconciliation du Canada est-elle le nom ?
BRIEG CAPITAINE
- Y a-t-il des communautés métisses au Québec ? Une perspective juridique
DARREN O'TOOLE
- Comment vaincre. La bataille des sables bitumineux
CLAYTON THOMAS-MULLER
- Résilience, résistances et solidarités
ELAINE COBURN
- Le Québec n'est pas raciste, mais...
Conflictualités réelles et imaginaires sur la Côte-Nord
BRIEG CAPITAINE
- Les Algonquins de Lac-Barrière : une communauté de résistance
GENEVIÈVE BEAUDET
- La souveraineté du Québec et les peuples autochtones
PIERRE TRUDEL
- Québec solidaire et les Autochtones
GENEVIÈVE BEAUDET

Histoire et théorie

- En finir avec le bon sauvage
TAIAIAKE ALFRED
- Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines
DALIE GIROUX
- Québec, Baie-James et Premières Nations. Ou la décolonisation assujettie
JEAN MORISSET
- Sur la barricade à Oka/Kanehsatake
CLIFTON NICHOLAS ET PIERRE TRUDEL
- Le colonialisme canadien, d'hier à aujourd'hui
CORVIN RUSSELL
- Second regard sur l'histoire des Autochtones
PIERRE TRUDEL

Résistances

- *Idle No More* : un mouvement non-mouvement. Entrevue avec Melissa Mollen Dupuis
PIERRE BEAUDET
- *Neechi Commons* de Winnipeg, un lieu inspirant
GENEVIÈVE BEAUDET
- La lutte de Standing Rock. I - La leçon de Standing Rock
JULIAN BRAVE NOISECAT
- La lutte de Standing Rock. II - Les prochaines étapes
Entrevue avec Kandi Mossett
SARAH JAFFE
- La lutte des femmes autochtones pour les droits reproductifs
JULIE VAUTOUR

- Autochtones et environnementalistes : unis contre les sables bitumineux
MARIE-JOSÉE BÉLIVEAU
- Les Innus contre Iron Ore
AMÉLIE-ANNE MAILHOT
- Les minières canadiennes contre les peuples autochtones au Mexique
PIERRE BEAUCAGE

Culture

- Les mots des femmes. Pouvoir, identité et souveraineté indigène
PATRICIA A. MONTURE
- *Présence autochtone*, une saga à contre-courant
Rencontre avec André Dudemaine
ISABELLE ST-AMAND

PARCOURS MILITANT

- Un engagement féministe qui s'approfondit dans les luttes
Entrevue avec Alexa Conradi
SUZANNE-G. CHARTRAND

BILAN DE LUTTES

- Contrer les violences sexuelles à l'université : un maillage de résistance
SANDRINE RICCI
- De l'importance de la lutte contre l'exploitation sexuelle et les autres formes de violences des hommes envers les femmes
CAROLE BOULEBSOL
- Règlement P-6 : état de la lutte
JULIEN VILLENEUVE

PERSPECTIVES

- Le « nous » du Printemps québécois : entre récit national et solidarités internationales
CAMILLE ROBERT
- Cinq ans plus tard... Les étincelles d'espérance du Printemps érable 2012
PIERRE MOUTERDE
- Quel bilan pour le Printemps érable ?
ARNAUD THEURILLAT-CLOUTIER
- Le mouvement étudiant de 2015 : retour sur un échec
BENOIT COUTU
- La révolution soviétique : 100 ans plus tard
PIERRE BEAUDET
- L'État n'est pas un bloc monolithique, mais un champ stratégique
NICOS POULANTZAS

NOTES DE LECTURE