

POSSIBLES

VOLUME 43. NUMÉRO 1. PRINTEMPS 2019

**L'interculturalisme, une rencontre
inachevée**

POSSIBLES

DÉPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE,
Dominique Caouette, Pav. Lionel Groulx, Université de Montréal C.P. 6128,
Succursale Centre-ville, Montréal (Québec), H3C 3J7

SITE INTERNET : www.redtac.org/possibles

RESPONSABLE DU NUMÉRO : Nadine Jammal, Bochra Manaï, Jean-Claude Roc et André Thibault

COMITÉ DE RÉDACTION : Anna Agueb-Porterie, Christine Archambault, Grégoire Autin, Dominique Caouette, Camille Caron Belzile, Régis Coursin, Gabriel Gagnon, Nadine Jammal, Maud Emmanuelle Labesse, Claire Lengaigne, Bochra Manaï, Anatoly Orlovsky, Jean-Claude Roc, Maïka Sondarjee, Geneviève Talbot, André Thibault et Maxime Thibault-Vézina

COORDINATION : Dominique Caouette

RESPONSABLES DE LA SECTION POÉSIE/CRÉATION : Anatoly Orlovsky et Claudine Vézina

RESPONSABLE DE LA SECTION DOCUMENTS : Régis Coursin

RESPONSABLE DE LA PRODUCTION : Adrien Vallat

CONCEPTION GRAPHIQUE : François Fortin

Couverture créée à partir de l'oeuvre intitulée AKI (le Monde, la Terre) par l'artiste Docomig: peinture sur tissu avec gutta; réalisée en 1991; 96 cm de diamètre; collection privée du Musée des Abénakis à Odanak.

Oeuvre originale exprimant la bonne entente, la communication harmonieuse et l'interdépendance entre les êtres vivants de la création.

CORRECTION, RÉVISION et TRADUCTION : Christine Archambault, Régis Coursin, Janie Lavoie, Anatoly Orlovsky et Yves Rochon

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

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

IMPRESSION : Le Caïus du livre

Ce numéro : 15\$ La revue ne perçoit pas la TPS ni la TVQ.
DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Québec : D775 027
DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Canada : ISSN : 0707-7139

© 2019 Revue POSSIBLES, Montréal

TABLE DES MATIÈRES

Éditorial : Vivre ensemble, oui mais comment?	8
Nadine Jammal, Bochra Manaï, Jean-Claude Roc et André Thibault	

SECTION I L'interculturalisme, une rencontre inachevée

Partie 1 - Réflexions théoriques et philosophiques

Diversité, au-delà du (fait) divers	14
Davy Ludewic Makasso	

Plaidoyer pour un pluralisme subversif	31
Bob W. White	

Mutations identitaires	46
André Thibault	

Convergences : des identités culturelles à l'autogestion	51
Gabriel Gagnon	

L'identité québécoise et la laïcité, au-delà des mots	55
Nadine Jammal	

Migration et immigration : enjeux politiques contemporains	63
Jean-Claude Roc	

Journée internationale des droits des femmes	70
---	----

Comment Makwa l'Ours nous enseigne la bienveillance	71
Dolorès Contré	

Partie 2 - Vivre ensemble, concrètement

Les identités culturelles des migrants climatiques dans une perspective de gestion de la diversité culturelle	90
Anouk Brisebois	

L'école publique.....	104
Bruce Katz	
Une autre culture politique est-elle possible? Les enjeux de la diversité culturelle et politique dans la mouvance altermondialiste.....	109
Raphaël Canet	
Équipe METISS : contributions à une praxis interculturelle dans le domaine de la santé et des services sociaux.....	122
Catherine Montgomery	
L'interculturalisme dans la lutte pour les droits des femmes chez <i>Femmes de diverses origines</i>.....	133
Marie Boti	
Choisir des immigrants compatibles?.....	145
Maud Olivier	
Quand les pratiques interculturelles et antiracistes permettent d'accueillir les autres dans la ville.....	149
Steves Boussiki et Bochra Manaï	
Institutionnaliser les changements interculturels? Retour sur l'expérience de la <i>Table de la Diversité</i> à Montréal.....	161
Myrlande Pierre	
Femmes et féminismes en dialogue, une expérience de recherche-action.....	166
Nadine Jammal	

SECTION II Poésie/Création

Introduction.....	174
Claudine Vézina	
Communiqué I (Les Indiens comme moi).....	175
Jorge Fajardo	

Trois poèmes (Sorbier-clameur, ...)	177
Guennadi Aïgui	
Brujo : l'heure magique	179
Yves Vaillancourt	
Tombeau	180
René Lapierre	
Totem d'une nouvelle glaciation	193
Yves Vaillancourt	
Homère et l'anthropologie	194
Aleksander Wat	
« Le silence glisse sur trois cercles Autour, son propre silence »	196
Anatoly Orlovsky	
La source opale	198
Yves Vaillancourt	
Fragments de miroirs	200
Jean Yves Métellus	
Vendeur d'oiseau	202
Marina Maslovskaïa	
Le chapeau de Tchekhov	204
Sylvie Nicolas	
Machines à coudre mélancolies morts et autres produits multiples	208
Denise Desautels	
Analisis III	214
Marie-Sophie Picard	
Les heures longues	216
Isabelle Gaudet-Labine	
Mon ange	220
Marina Maslovskaïa	

La fascination des traces	222
Pascale Quiviger	
Organum	226
Yves Vaillancourt	
Je deviens cette lumière au loin	227
Éric Roger	
Puissance Manitou	228
Jean Désy	
Au temps en emporte le Saint-Laurent I <i>pierreries, âmes submergées</i>	231
Michèle Houle	
en dehors du flux médiatique et par-delà les mots je souffle un cri vital qui accapare mes gestes	233
Sébastien B Gagnon	
Analisis II	236
Marie-Sophie Picard	
Folie migrante	238
Claudine Vézina	
Toi qui ne veux rien dire (extraits)	240
Thierry Dimanche	
Possibles I, II	246
Marie-Sophie Picard	
Sans titre (Le désir est servile)	249
Jean Yves Métellus	
Oiseaux II (Hommage à Riopelle)	251
Marina Maslovskaïa	
Mi vivas en Esperanto!	253
Tamara Anna Koziej	

Bow River	256
Yves Vaillancourt	
Dérives au fil de l'eau : une suite	258
Jean-Pierre Pelletier	
Au temps en emporte le Saint-Laurent II <i>l'ancêtre et le ricaneux, ascension au soleil inné</i>	263
Michèle Houle	
L'homme des bois	265
Christine Archambault	
Communiqué II (Amour est neige)	267
Jorge Fajardo	

SECTION III Documents

Le fondement et la mission de PAJU (Palestiniens et Juifs Unis)	270
Bruce Katz	
Comprendre le revirement diplomatique nord-coréen : Kim Jong-un et la « Smile Diplomacy »	283
Emilie Luthringer	
Le reggae comme hymne à l'humanité	296
Laurence Choquette Loranger	
L'internalisation des normes du droit des femmes : le rôle des «Regional advocacy networks» en Asie du Sud-Est	308
Darine Benkalha	

Remerciements adressés à Maïka Sondarjee

L'équipe de la Revue Possibles aimerait ici remercier Maïka Sondarjee, membre du Comité éditorial qui a été responsable de la production de nos numéros de 2011 à 2018. Pendant ces sept années, Maïka a assuré avec humour, rigueur, flexibilité et une patience hors du commun le complexe processus d'assembler l'ensemble des textes, la mise en page et la mise en ligne d'une douzaines de numéros.

Son professionnalisme et son dynamisme ont été contagieux et nous ont permis de maintenir notre rythme de publication. Pour tout cela et plus, nous lui en sommes des plus reconnaissants. Nous sommes heureux qu'elle poursuive l'aventure avec nous et avons bien hâte de lire ses écrits dans nos pages.

Éditorial

Vivre ensemble, oui mais comment?

**Par Nadine Jammal, Bochra Manaï, Jean-Claude Roc
et André Thibault**

Rachida Azdouz a publié récemment un ouvrage intitulé : Le vivre ensemble n'est pas un rince-bouche. Par cet ouvrage, cette professeure en psychologie à l'Université de Montréal, voulait examiner concrètement les diverses positions liées au vivre ensemble et voir comment elles pouvaient être réalisées, au-delà des controverses et des compromis possibles qui pouvaient exister dans la société québécoise. En rédigeant son ouvrage elle a dû voir à la fois la nécessité de se prononcer sur cette question et ressentir une certaine insécurité devant le risque d'être mal interprétée ou mal citée à propos de cette question qui a suscité et suscite encore tant de controverses.

Nous, de la revue Possibles, avons aussi ressenti ce risque et nous le ressentons encore plus aujourd'hui, alors qu'un parti populiste est arrivé au pouvoir récemment et que nous ne nous reconnaissons pas dans plusieurs de ses politiques. Toutefois, plus nous y réfléchissons, plus la question de l'interculturalisme s'imposait à nous comme un débat incontournable dans la société québécoise actuelle.

Par ailleurs, lorsque nous avons essayé de nous pencher sur cette question, à quatre responsables, nous nous sommes vite rendu compte que, même entre nous, nous ne voulions ni ne pouvions plus nous cacher derrière un consensus de façade, qui ne servirait qu'à masquer les divergences et à étouffer la controverses. En fait, depuis que nous nous sommes lancés dans ce numéro, nous avons de plus en plus expérimenté l'intérêt que peut représenter la différence des points de vue lorsque les controverses ne sont pas passées sous silence.

En fait, au tout début de ce numéro, nous avons voulu uniquement montrer que le vivre-ensemble se vit au jour le jour, au-delà des diverses visions de la société québécoise et des prises de position diverses.

Toutefois, plus nous sollicitons des contributions, plus nous nous apercevons que plusieurs auteurs sentaient le besoin de prendre position et de se prononcer sur la société québécoise telles que nous l'imaginions, à l'heure des mouvements migratoires de plus en plus nombreux et des changements climatiques qui faisaient en sorte de les rendre encore plus fréquents. D'autre part, plus le débat avançait, plus la pluralité des débats nous semblait à la fois très importante et inéluctable dans une revue démocratique et cette pluralité, selon nous, contribuait à la richesse de la revue Possibles.

La section thématique de ce numéro se divise en deux parties : l'une porte sur les réflexions et les débats politiques et philosophiques autour de l'interculturalisme et l'autre relate des expériences concrètes où la rencontre des différences culturelles s'expérimente au quotidien. Dans les deux sections, toutefois, les prises de position sont diverses et les points de vue se contredisent et se répondent. En effet, alors que Bob White fait ressortir les diverses acceptions du concept d'interculturalisme, Jean-Claude Roc essaie plutôt de voir comment les politiques restrictives des pays occidentaux pourraient avoir comme effet de créer deux classes d'immigrants et, par le fait même, d'augmenter le nombre de demandeurs d'asile qui, ne pouvant pas se conformer aux nouvelles politiques en matière d'immigration, seraient obligés de se cacher et de travailler de façon clandestine pour un salaire de misère.

Une deuxième section porte sur les expériences concrètes en matière de vivre ensemble. Dans cette rubrique, Anouck Brisebois examine les conséquences néfastes que les politiques trop rigides des pays occidentaux peuvent avoir sur l'identité des réfugiés climatiques et déplore que ces politiques n'entraînent pour ces personnes, une perte de leur culture et de leur identité. Dans un autre article, Catherine Montgomery se penche sur l'expérience du groupe Sherpa et sur son action auprès des personnes immigrantes dans le quartier Côte des neiges. Un autre article, enfin, est celui de Raphaël Canet qui se penche sur la cohabitation entre des citoyens de diverses cultures dans les forums sociaux. En fait, dans cette section comme dans celle qui porte sur la philosophie de l'interculturalisme, les idées sont diverses et les expériences relatées nous font voir que

l'interculturalité se vit au quotidien et qu'elle est incontournable, autant dans le Québec d'aujourd'hui que dans divers pays à travers le monde.

En conclusion, nous dirions que l'interculturalisme est une rencontre entre diverses cultures et expériences de vie et qu'il ne peut s'accomplir qu'à travers un dialogue avec l'Autre. Toutefois, le mot même d'interculturalisme est trompeur, car il suppose une égalité entre les cultures alors même que les pays hôtes ont souvent tendance à imposer leurs lois et leurs façons de vivre à ceux et celles qui, parfois au péril de leur vie, ont fui des situations souvent intenable pour tenter leur chance ailleurs. Nous ajouterions cependant que l'interculturalisme est l'histoire d'une rencontre qui devient chaque jour de plus en plus inéluctable. En effet, avec l'accroissement fulgurant des moyens de communication, avec l'augmentation des migrations partout à travers le monde et avec les conflits qui deviennent de plus en plus fréquents dans plusieurs pays au sud comme au nord, les cultures seront appelées à se côtoyer de plus en plus. Espérons, dans ce contexte, que la réflexion entreprise dans ce numéro contribuera, d'une part, à alimenter les débats politiques et philosophiques et, d'autre part, à informer les lecteurs et les lectrices sur les conditions concrètes de cette rencontre.

Nadine Jammal, Bochra Manai, Jean-Claude Roc, André Thibault, responsables du numéro sur l'interculturalisme.

SECTION I
L'interculturalisme, une rencontre
inachevée

Partie I
Réflexions théoriques et
philosophiques

Diversité, au-delà du (fait) divers

Par Dawy Ludewic Makasso

Diversité est un mot contemporain, ancien, ordinaire, et aussi une réalité indéniable puisque nous sommes tous et chacun des faits du divers (par notre constitution identitaire aux multiples identifications), nous sommes des faits divers (comme une réalité identitaire composée d'éléments hétérogènes), personne n'y échappe. Pourtant, si cette observation montre que *diversité* est au fond une donnée naturelle, le propre même de la nature humaine, de toute réalité sociale, un fait aussi intemporel qu'universel, et qu'il ne devrait pas réellement poser problème, il n'en demeure pas moins qu'en nos temps (hyper/post) modernes, malgré les discours sur la tolérance la fraternité le respect l'inclusion la richesse du divers, - *diversité* est un mot trouble (qui désoriente la compréhension), un mot fauteur de trouble(s) (il présume et/ou dit le conflit). En ce sens, c'est un mot qui rime avec crise identitaire, avec les *ismes* de la haine (racisme, terrorisme, etc.), avec xénophobie, avec polémique(s) sur le(s) modèle(s) multiculturaliste(s) ou assimilationniste(s) voire interculturaliste(s), avec la construction de l'invisibilité des uns autant dans l'espace social que dans la mémoire collective, avec l'exclusion des uns dans la participation effective dans la Cité, avec la stigmatisation des uns à cause de certains particularismes identitaires, etc. : *Diversité* dans la Cité du divers – la divers-Cité – dit la guerre, l'injustice, le déni de reconnaissance, la méconnaissance, et l'inhumanité (déshumanisation, infrahumanisation, sous-humanisation, etc.). Dans les actualités de notre quotidienneté, cela se lit dans les récits de discrimination, dans les actes de génocide, etc. Dans nos relations micro-sociales, cela s'expérimente en attitudes de mépris, de dépréciation de la valeur (de la dignité) humaine, en actes d'humiliation, en gestes de rejet, en paroles hostiles, etc.

C'est dans cette contemporanéité de diversité que je voudrais présenter quelques enjeux théoriques et philosophiques de la reconnaissance de la diversité (liés aux différentes observations précédentes). Cette reconnaissance soulève trois interrogations principales : qui reconnaît, que reconnaît-on, qu'est-ce que cela signifie? Sans parler des questions

subséquentes : pourquoi reconnaître, sur quels principes ou au nom de quoi, dans quel(s) but(s)? Des interrogations qui suggèrent que la reconnaissance est une question «*posée et adressée à* », qui en appelle à une réponse adéquate. Une question qui est potentiellement conflictuelle (réponse inadéquate, absence de réponse). Une question qui peut se résumer simplement par « Me vois-tu? » qui laisse entendre « Je voudrais (enfin) que tu me voies ». Une question qui peut être celle de l'estime sociale d'un individu, dont la réponse adéquate est importante pour la réalisation de soi. Une question qui peut porter sur les expériences d'injustice vécues par des individus et qui interroge le fait moral de reconnaître (ou le caractère immoral d'un déni ou refus de reconnaissance). Et toutes celles-ci, au fond, en fin de compte, s'articulent autour d'une grande question : celle de la dignité, de la valeur de la personne, de la *juste* appréciation d'une telle valeur. Ce sont toutes ces interrogations, comme enjeux, que j'aborde dans cette contribution.

Reconnaissance(s) dans la divers-Cité : une demande adressée et une réponse donnée

Essentiellement, la reconnaissance est une réponse donnée à une demande d'attestation, à une attente de confirmation. On atteste un étant (par exemple pour ce qui est de la responsabilité, de l'imputabilité morale, juridique) (Ricoeur 2004), on confirme un étant (par exemple pour ce qui est de la face que nous présente l'Autre), on met fin à l'invisibilité, on octroie un statut et une valeur. Dans cette idée, la reconnaissance peut prendre trois formes : amour/amitié, droit, solidarité (Boukala & Pastinelli 2016, 10). Ces formes de réponses sont, selon la théorie honnethienne de la reconnaissance, les trois principes de reconnaissance des sociétés modernes.

Le principe de l'amour ou de la sollicitude (sphère de l'intimité) concerne les rapports affectifs forts (rapport amical, amoureux, familial). C'est l'expérience de l'amour qui fait en sorte que vous et moi puissions accéder à la confiance en soi.

Le principe de l'égalité (sphère juridique) permet à tout un chacun de développer le sentiment de respect de soi car vous et moi pouvons sentir que nous avons les mêmes droits.

Le principe de la solidarité (sphère de la collectivité) c'est de se sentir considéré comme utile à la collectivité en y participant ou en y apportant sa contribution. C'est en sentant que l'on est utile à la collectivité que l'on peut avoir accès au sentiment d'estime de soi.

L'absence de reconnaissance, comme théorisée par Ronald Laing (1971), est soit le déni de reconnaissance soit le rejet de reconnaissance. Ce qui peut être la cause d'un conflit et provoquer des luttes de reconnaissance. Ce conflit et ces luttes de reconnaissance sont la source de ré-actualisation de l'Autre.

Reconnaissance(s) dans la divers-Cité : le conflit, source de ré-actualisation de l'Autre

Diversité est un fait naturel qui tout aussi naturellement engendre une lutte conflictuelle, et fait que cette dernière est « une force structurante dans le développement moral de la société » (Boukala & Pastinelli 2016, 10).

Le conflit oblige à re-voir l'Autre : le re-connaître (le re-signifier, se re-signifier par la même occasion) - sur ce plan cognitif il s'agit d'exercer une compétence d'identification (Ricoeur 2004). Reconnaître, c'est répondre à son exigence et son droit d'être *en tant que* (singularité) et *comme* (semblable) - sur le plan pratique il s'agit de l'attester, de le confirmer, de l'apprécier, dans ce qu'il demande d'être (Honneth 2002 ; Honneth 2006) ou dans ce qu'il est (Ricoeur 2004).

Ainsi, le conflit permet une ré-actualisation de (la connaissance de) l'Autre, et dans cette mesure implique aussi une ré-actualisation de celui qui re-connaît. Puisqu'il s'agit également de ré-évaluer, par le double processus d'identification et de normalisation de l'Autre, son propre univers de sens et de significations (son propre système normatif de valeurs ou son propre cadre symbolique) (Trigano 2007, 150). Mais, pour que cela soit possible, encore faut-il *voir* l'Autre. Un enjeu d'importance qui soulève l'interrogation suivante : « qui » et « que » voit-on chez l'Autre quand l'on reconnaît ? Interrogation elle-même liée à celle-ci : « qui » (identité singulière) est l'Autre et « qu'est-ce que » (nature) l'Autre?

Reconnaissance, une question de voir l'Autre

Dans certaines situations comme celles touchant aux questions de la mémoire et du souvenir, la reconnaissance consiste à s'assurer que l'Autre soit vu afin qu'il ne disparaisse, ne soit oublié, et que quelqu'un puisse être en mesure de s'en souvenir (Margalit 2006). Faire disparaître, oublier ou ne pas se souvenir, est une autre mise à mort de l'Autre : trépassé et gommé de la mémoire (Kundera 1985, 14-15).

La reconnaissance comme devoir de mémoire est un impératif parce qu'elle rend justice par le souvenir à un autre que soi (Ricoeur 2000). Dans cette situation, la reconnaissance consiste à restituer ou à rétablir l'Autre dans sa dignité (Krog 2004, 70), à restaurer la dignité de l'Autre (parce que cette dignité est atteinte, abîmée, par l'offense). Dans cette idée, reconnaître passe par un double processus de constatation que quelqu'un a existé (que quelqu'un existe) – de le sortir de l'invisibilité, (quelque chose a eu lieu) (Dufoix 2009), et de singularisation de ce quelqu'un ou de cet événement en lui conférant un sens (moral, historique) et/ou une valeur (morale, historique) intrinsèquement distincts des autres.

Ce fût le cas de la reconnaissance récente du génocide culturel (Niesen & Gadoua 2014) qu'a été l'épisode de l'histoire canadienne des pensionnats autochtones. Il s'agissait de reconnaître institutionnellement un fait, de le faire sortir de l'oubli ou de l'inexistence, de lui faire une *juste* place dans le souvenir national (Bousquet 2016). Se souvenir des pensionnats autochtones comme mettre fin à l'invisibilité mémorielle, comme restituer la dignité de l'Autochtone et restaurer sa dignité. Voir sa souffrance et le re-voir.

De cette façon, reconnaître c'est octroyer à une personne un statut distinct des autres, par exemple le statut de victime. La victime n'est pas simplement regardée comme une simple partie participante, elle est vue comme une souffrance parce qu'ayant subi un préjudice, et souvent demandant réparation. Et c'est parce qu'elle est ainsi vue qu'elle est traitée en conséquence. Vue, reconnue, il est lui est possible d'envisager le pardon, la réconciliation, et la guérison. En ce sens, la reconnaissance joue un « rôle de convertisseur de la guerre en paix » (Rémy 2012, 35) en rendant possible la fin de la rancœur. Elle offre l'opportunité de faire sortir les parties participantes du cercle vicieux de la contre-offense

répondant à l'offense - ou autrement formulé du ressentiment, de la vendetta perpétuelle, de l'escalade de violence.

Voir n'est pas regarder, cette dernière action relève davantage de la constatation ou la conscience d'un état (ou d'un fait, d'une réalité). Voir, c'est aller au-delà du constat de l'Autre comme (un) existant - comme (un) divers ou (un) fait divers, (un) fait du divers. C'est le saisir dans ce qu'il a de plus substantiel ou substantifique, et c'est la dignité humaine. L'Autre est d'abord une dignité humaine, c'est la nature intrinsèque de chaque individu.

Voir l'Autre, c'est ensuite le valider comme singularité – comme « qui *Je* [suis]», une singularité à nulle autre pareille. Singulariser, c'est le détacher de la masse, mettre fin à son anonymat, ensuite le replacer dans un cadre symbolique (ou idéologique) global (unité de sens) afin de le normaliser (Trigano 2007, 149-150).

Normaliser en le rapprochant du connu, de l'identique, du Même afin qu'il prenne sens (Trigano 2007, 150). Toutefois, cette normalisation dans mon propos n'est pas la dissolution de l'Autre en tant que singularité dans la Totalité du Même (Levinas 1961). Puisque bien qu'en étant inscrit dans une unité de sens, celui-ci reste une autonomie de la volonté, suggérant non seulement un caractère irréductible mais surtout la possibilité qu'il se meuve en dehors du cadre (je veux dire toute singularité est évolutive, elle n'est pas réductible à une case identitaire – pour l'éternité, tout individu a une identité qui est de mouvements et en mouvement, et s'il est ainsi c'est parce qu'il exerce d'une façon comme d'une autre une certaine autonomie de la volonté). Cette réalité fait en sorte qu'un tel individu peut rendre obsolète et non-pertinent le sens initial du cadre symbolique. Aussi, ce sens initial, à la fois objectivation et subjectivation de l'Autre, découle du moment et du contexte de saisissement. Cette réalité, encore une fois, fait en sorte que voir l'Autre n'est pas seulement une interprétation et une compréhension finales (définitives) de l'Autre mais oblige à une constante (re)découverte de l'Autre, un quasi éternel re-commencement, une re-évaluation permanente du cadre symbolique global (tout au moins partiellement), un ré-amendement de l'unité de sens. C'est ainsi qu'il serait envisageable de réduire le risque de méconnaissance de l'Autre - c'est-à-dire faire endosser à l'Autre une identité différente de son Soi, de s'assurer que l'on réponde adéquatement à la demande de

reconnaissance formulée, de permettre que l'Autre puisse « apparaître en public sans honte » (Dubet 2007, 22), et lui donner « l'assurance plénière de son identité » tout en lui confirmant « son empire de capacités » (Ricoeur 2004, 383).

Par ce fait de voir l'Autre, de le re-voir, comme processus renouvelé de saisissement de l'Autre, la reconnaissance est une re-connaissance, qui lorsqu'elle se comprend comme processus social dans *La Société du mépris* (Honneth 2006) permet la *juste* valorisation de l'Autre. Cette *juste* valorisation de l'Autre, entendue par exemple comme le fait de conférer une valeur sociale à l'individu, permet de ne pas tomber dans le piège d'une estimation sociale de l'Autre seulement à partir du système de référence en vigueur dans la Cité (« la conception culturelle qu'une société se fait d'elle-même » - Honneth 2002, 148), mais de mesurer sa valeur sociale au-delà – c'est-à-dire d'abord sur ses « qualités caractéristiques » en tant que « personne particulière » (Honneth 2002, 138).

Certes, si la valeur sociale des individus « se mesure à la contribution qu'ils semblent pouvoir apporter à la réalisation des fins poursuivies par la société » (Honneth 2002, 148), il n'en demeure pas moins que la reconnaissance comme une réponse donnée à « des demandes d'estime dont le Moi de chacun et le Nous de chaque groupe sont à la fois la cible et l'enjeu » (Dubet 2007, 22) passe nécessairement par une attention portée aux capacités singulières des individus qui ne peuvent pas uniquement être vues dans une perspective matérialiste de leur contribution sociale. Peut-être parce que les individus peuvent ne pas avoir la capacité de contribuer *effectivement* à la vie matérielle sociale (par exemple ceux souffrant d'un handicap) ou vivre *réellement* des situations d'absence de capacités (par exemple les individus appartenant à des milieux sociaux défavorisés). Ainsi, reconnaître c'est les voir dans leur contexte particulier et leur situation précise. C'est en les voyant dans leurs *réalités* qu'il est possible d'amender le système de référence ou de s'en écarter afin que l'estime sociale puisse favoriser la réalisation de soi. Dans le cas contraire, la reconnaissance serait inadéquate ; il y aurait un rejet ou un déni de reconnaissance qui ferait vivre à de tels individus des expériences de mépris, d'humiliation, de colère, d'injustice.

Reconnaissance, une question de justice

Et c'est à cause de cette expérience du mépris que la quête de la reconnaissance devient une lutte sociale (Honneth 2002, 194). Dans la théorie honnethienne de la reconnaissance, les luttes de reconnaissance sont ainsi « une affaire de réalisation de soi » (Fraser 2004, 158). Dans la théorie taylorienne de la reconnaissance, il est davantage question du « bien » (Fraser 2004, 158).

Les deux théories sont critiquées par Fraser (2004) parce qu'elles ne permettent pas, dans un contexte de pluralisme des valeurs où il n'y a pas de conceptions universellement partagées de la réalisation de soi et du bien, de justifier le fait que les demandes de reconnaissance puissent être moralement contraignantes (Fraser 2004, 158). Les théories honnethienne et taylorienne ne permettent pas dès lors de rendre normativement contraignantes des demandes de reconnaissance ne partageant ni l'une ni l'autre des conceptions éthiques des deux théoriciens (Fraser 2004, 158).

Pour Fraser (2004, 158), le déni de reconnaissance est une question de justice, bien plus que de réalisation de soi et une question du bien. Dans cette idée, le déni de reconnaissance est « un tort relevant de l'ordre du statut, situé dans les relations sociales » (Fraser 2004, 159) et non de la psychologie. La psychologisation de la reconnaissance constituant un piège qui peut, en transformant le déni de reconnaissance en « déformation de la conscience de soi de l'opprimé » (Fraser 2004, 159), permettre de blâmer la victime et de ce fait d'« ajouter l'insulte à l'injure » (Fraser 2004, 159).

De l'autre côté, la psychologisation de la reconnaissance fait du déni de reconnaissance « l'équivalent d'un préjugé dans l'esprit des oppresseurs » (Fraser 2004, 159) dont la solution consisterait à « policer leurs croyances, ce qui est une approche autoritaire » (Fraser 2004, 159). Ainsi, en adoptant la reconnaissance comme une théorie de la justice, il est possible de voir dans le *réel* qu'est l'existence sociale (actes rendus publics dans l'espace social) des obstacles « à la jouissance du statut de membres à part entière de la société pour certaines personnes, et [que] ces obstacles sont moralement indéfendables [...] » (Fraser 2004, 159).

Sous un autre angle, la théorie de la justice permet de ne pas « supposer d'un droit à l'estime sociale égal pour tous » car cette « position est intenable » (Fraser 2004, 159). Intenable simplement du fait que l'estime est en soi une question de mérite. Le mérite dit une singularisation par rapport au commun. Le mérite est lié aux capacités propres de tout un chacun (tout le monde n'est pas *pareil* en ce sens) ; dans l'intersubjectivité (amour, amitié) il dépend entre autres choses de *qui* évalue de telles capacités et à partir de quelle(s) valeur(s) (par exemple, valeur esthétique, valeur érotique, etc.), valeurs qui disent une signification et un sens donnés à l'Autre. De la sorte, il est donc difficile de justifier en toute logique un droit légitime à l'estime sociale *pareil* pour tous comme le laisse penser, selon Fraser (2004, 159) la théorie honnethienne notamment. Pour Fraser, *estime* ne signifierait plus grand-chose, une telle approche théorique réduirait « à l'insignifiance l'idée même d'estime » (Fraser 2004, 159).

Pour Fraser, en regardant la reconnaissance comme une question de justice, il est possible d'induire que chacun a, non pas un droit à l'estime sociale égal pour tous, mais un droit égal à rechercher l'estime sociale dans des conditions équitables d'égalité des chances (Fraser 2004, 159). L'estime sociale est dans cette perspective une question de distribution équitable de la valeur accordée aux individus.

C'est en ayant cette lecture fraserienne de la reconnaissance que l'on peut observer que certaines conditions permettant la réalisation de soi ne sont pas remplies (Fraser 2004, 159). Certains individus ou groupes d'individus du fait de l'interprétation et de l'évaluation institutionnelle donnée à « *divers* » (par exemple l'homosexualité) sont *déclassés*. Ces faits divers rencontrent des difficultés dans leur recherche d'estime sociale que les autres ne reconnaissent pas (Fraser 2004, 160). Formulés autrement, pour se réaliser, encore faut-il en avoir les moyens mais surtout le pouvoir comme opportunité *véritable* de faire.

C'est à partir de tous ces aspects que le déni de reconnaissance est le fait d'« être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale » (Fraser 2004, 159), au-delà même d'être victimes des attitudes, des croyances et des représentations méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres (Fraser 2004, 159). Le déni de reconnaissance est moralement condamnable parce qu'à cause de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles –il refuse à certains individus et à certains groupes

la possibilité de participer à l'interaction sociale sur un même pied d'égalité que les autres (Fraser 2004, 158). C'est un déni du statut de «partenaires à part entière» dans l'espace social.

Ce déni de reconnaissance est aussi moralement condamnable (Fraser 2004, 158) parce que - toujours en raison des modèles institutionnalisés de valeurs culturelles - certains individus et certains groupes voient leurs caractéristiques distinctives dépréciées, ou qu'ils se voient attribuer des caractéristiques distinctives dépréciatives, ce qui a pour conséquence de les empêcher de participer au même titre que les autres à la vie sociale ou aux interactions sociales. Ainsi, dans cette théorie de la justice, c'est la « notion de parité de participation » (Fraser 2004, 161) qui constitue le pivot normatif.

La reconnaissance comme justice, c'est dès lors nécessairement : 1/l'instauration de normes formelles d'égalité juridique, renforcées tout aussi nécessairement par 2/ une distribution équitable des ressources matérielles aux participants de la vie sociale (des interactions sociales) afin de s'assurer leur indépendance et la possibilité de s'exprimer (c'est la condition objective), et 3/ par l'instauration ou la révision des modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation exprimant « un égal respect pour tous les participants [et assurant] l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale » (c'est la condition intersubjective) (Fraser 2004, 162).

Ainsi, reconnaître c'est avant tout objectivement éliminer les formes d'inégalité matérielle et de dépendance économique qui sont des obstacles à la participation (Fraser 2004, 162). Et intersubjectivement, c'est bannir "les modèles institutionnalisés de valeurs qui dénie[n]t à certaines personnes le statut de partenaires à part entière" (Fraser 2004, 162). Une telle reconnaissance mobilise en effet deux approches théoriques : celle de la théorie de la justice distributive et celle de la philosophie de la reconnaissance (Fraser 2004, 162).

Reconnaissance, une question de (principe) moral

Si la reconnaissance est une question de justice et que le déni de la parité de participation est une situation moralement condamnable, cela suggère qu'il existe un principe philosophique moral permettant de constater une violation et de déterminer l'immoralité d'une telle situation. Si un

tel principe moral existe, l'on pourrait se demander s'il est le propre d'une Cité particulière ou est universel. Également, peut-être surtout, de savoir s'il peut être compris de la même manière par tous (autant pour tous les membres d'une Cité particulière que par tous les membres de l'Humanité) et qu'il puisse être appliqué à toutes les situations sans qu'il ne génère lui-même des expériences de l'injustice (que le *juste* ne crée pas l'*injuste*). Autrement dit, la reconnaissance comme justice « requiert-elle de placer la reconnaissance des caractères distincts des individus [reconnaissance de la différence] et des groupes au-dessus de la reconnaissance de leur commune humanité [reconnaissance de l'égalité]? » (Fraser 2004, 162).

Pour Fraser (2004, 162), « la parité de participation est une notion universaliste » parce d'un « elle embrasse tous les partenaires adultes de l'interaction » sociale, et de deux « elle présuppose l'égalité valeur morale des êtres humains ». Et donc, c'est un universalisme moral. Seulement Fraser (2004, 162-164) se refuse d'adopter une position théorique philosophique sur la question de savoir si c'est sur le principal moral du droit à la différence ou celui du droit à l'égalité qu'est fondé cet universalisme moral. Ce refus est justifié par Fraser (2004, 163) au nom de la diversité des expériences de l'injustice vécues et observables dans la divers-Cité. C'est-à-dire que de façon pragmatique (et loin d'une conceptualisation théorique abstraite) il n'est pas « possible de répondre à cette question » (Fraser 2004, 163) en ayant « recours à des arguments philosophiques abstraits » (Fraser 2004, 163). Le *réel* l'exige.

Dans le *réel*, il existe des cas de déni de reconnaissance qui sont moralement condamnables parce qu'il viole le principe du droit à la différence sans lequel la participation paritaire de certains individus dans les interactions sociales n'est pas *effectivement* possible. Il existe aussi des cas où la violation du principe du droit à l'égalité est la source de la non-participation paritaire de certains autres. Il peut exister aussi des cas où le déni de reconnaissance consiste en une combinaison des deux principes moraux.

De la sorte, confirmant une éthique déontologique de la reconnaissance, Fraser (2004, 163) considère qu'il importe d'éviter d'élaborer des théories plus ou moins holistes et décontextualisées qui peuvent être inopérantes dans le *réel* (par exemple dans l'identification des situations

moralement condamnables et dans l'explication de la raison de leur immoralité).

Pour Fraser (2004, 163), il faut considérer la reconnaissance comme une théorie de la justice dans le cadre d'une théorie critique de la société. Voir en la reconnaissance davantage un remède à l'injustice que simplement une question de besoin humain (selon une approche taylorienne). Ainsi, dans tous les cas, le remède (reconnaissance de la différence, reconnaissance de l'égalité) doit être « adapté au tort subi » (Fraser 2004, 163).

Une position critiquée par Dubet (2007, 17) pour qui la théorie honnethienne voit juste dans sa capacité à regarder la reconnaissance comme une atteinte à l'estime de soi. Sans nier le fait que le mépris soit « le dénominateur commun d'une palette de souffrances sociales » et que les injustices sociales « sont aujourd'hui vécues comme une atteinte à l'identité, à l'estime de soi, à la capacité d'agir et de se sentir pleinement membre d'une société », il n'en reste pas moins que la théorie honnethienne en sociologie est une « critique immanente dont le point de vue normatif est [...] une expérience fondamentale et constante de l'humanité » parce que les individus ont non seulement besoin de se réaliser eux-mêmes mais ils ont aussi besoin des autres pour y parvenir. Toutefois, pour Dubet (2007, 17) la théorie honnethienne ne peut pas « se substituer à une théorie de la justice », et cela s'observe empiriquement.

La lecture dubetienne de la reconnaissance permet d'abord de constater que « ce n'est pas parce qu'une expérience fait souffrir qu'elle est nécessairement injuste, même si elle appelle de la compassion » (Dubet 2007, 18). En outre, toutes les revendications de reconnaissance ne sont pas « fatalement justes et légitimes » (Dubet 2007, 18). C'est aussi là un *réel*. Dès lors, pour Dubet (2007, 18), il convient de distinguer reconnaissance et justice. Et même, la reconnaissance n'est pas un principe de justice (Dubet 2007, 18) sans que cela n'enlève rien à l'exigence de reconnaissance (Dubet 2007, 18). Si la reconnaissance n'est pas une affaire de justice, elle est davantage selon Dubet (2007, 23) une affaire d'anthropologie morale définissant « les fondements d'une nature humaine épanouie et d'une autoréalisation individuelle » bien plus qu'elle ne renvoie aux « conditions d'une société et d'institutions justes ».

Pour Dubet (2007, 29-34), il existe trois principes de justice en termes de participation sociale : 1/ le principe de l'égalité qui établit une reconnaissance de non-différenciation entre les individus (ce qui est une reconnaissance élémentaire); 2/ le principe de mérite (différencier, singulariser, en valorisant différemment un sujet par rapport aux autres en raison de ses capacités propres - distinction) qui établit une reconnaissance de différence entre les individus, et dont la violation peut causer un déni de reconnaissance vécue par les sujets comme une expérience de l'injustice (le refus de reconnaître le mérite et donc par exemple le refus d'avoir accès à une juste rétribution); 3/ le principe d'autonomie (ici, il est question à la fois de l'aliénation du sujet à qui il est empêché de pouvoir disposer librement de soi, ce qui peut constituer un obstacle à la construction de sa singularité et dans l'exercice de sa créativité).

Ces principes dans le monde social du travail (étudié par Dubet) sont mobilisés comme revendications de la reconnaissance et leurs violations vécues, soit comme des expériences de l'injustice soit comme des dénis de reconnaissance n'impliquant pas forcément une expérience de l'injustice. Ce qui paradoxalement confirme la diversité fraserienne de possibles expériences de l'injustice (ou non) vécues par les individus, donc de la nécessité de contextualiser et de faire preuve de pragmatisme.

Ainsi, distinguer les principes de justice qui sont mobilisés dans l'espace social aux fins de reconnaissance est un impératif afin de comprendre les motifs des luttes sociales et d'y répondre adéquatement. Le principe de l'égalité « repose sur un postulat ontologique fondamental » (Dubet 2007, 33), le principe de mérite « procède du calcul des contributions et des rétributions » (Dubet 2007, 33), le principe d'autonomie « est de nature éthique et se construit comme rapport à soi » (Dubet 2007, 33).

Reconnaissance, une question de dignité

Dans une autre perspective, la reconnaissance peut s'observer comme une forme d'échange entre les subjectivités que sont les individus et dont l'objet est la dignité. S'il est possible de le voir de cette façon, l'on pourrait analyser la reconnaissance de la manière suivante : la face que je te présente est celle d'une personne de dignité, la tienne aussi, j'ai besoin que tu m'estimes parce que je suis avant tout une dignité et toi de même - c'est-à-dire une dignité humaine semblable à moi. Ainsi,

quand je te reconnais, je confirme valide, réciproquement, cette dignité chez toi,. Et te reconnaître, c'est réciproquement, re-prendre conscience de cette dignité.

La dignité humaine étant - si l'on adopte une lecture kantienne (Kant 2018) - une valeur intrinsèque à l'Humain, elle est absolue (une fin morale objective, une fin en soi, puisqu'étant ce que chacun doit vouloir) et universelle (puisque'elle est inhérente à la personne). Cette dignité humaine dans la perspective kantienne n'a donc pas de prix. Nous avons, fondamentalement et de façon non-négociable, parce que *personne*, le même prix chacun, même si on pense le contraire. C'est dans la lecture kantienne une réalité qui s'impose à tous, de telle sorte que la dignité humaine ne saurait être dépréciée (ou mesurée de façon dépréciative). Ainsi, l'on pourrait en déduire que la reconnaissance comme validation et appréciation *juste* de l'Autre est essentiellement celle de la valeur de la dignité humaine. Et cette appréciation ne saurait être autrement *juste* que si elle n'est pas dépréciée, parce qu'une telle dépréciation nierait en soi la dignité humaine même.

Mais pour Pharo (2007, 107), adoptant une lecture sociologique morale de la dignité, cette dignité humaine « enfin reconnue » reste dans le *réel* - pour dire dans la quotidienneté - pour « beaucoup de gens [...] encore très hypothétique ». Ce que les gens vivent dans le *réel* c'est « la stigmatisation, l'illégitimation, le déni de valeur, le mépris, la condescendance, l'humiliation, l'indifférence, l'abandon qui frappent toutes sortes de parties de la société [...] ». En se voulant plus *réaliste*, Pharo (2007, 108) considère que reconnaître c'est considérer « trois ordres de valeurs qui semblent prédominantes dans l'appréciation d'un homme, et considérer chacun des deux principaux points de vue [intersubjectif et réflexif] qu'on peut adopter » à son égard.

Pour Pharo (2007, 108) ces trois ordres de valeur sont : 1/ *la valeur fonctionnelle* (utilité, désirabilité ou attractivité - Pharo 2007, 109-110); 2/ *la valeur d'agrément* (une question de goût, elle se situe en partant d'une catégorisation wébérienne développée dans la *Sociologie de la religion* dans les sphères esthétique et érotique - c'est-à-dire une personne a de la valeur parce qu'elle plaît ou dit autrement parce qu'elle est belle, parle bien, a de l'entregent, est sexuellement attirante ou séduisante, intellectuellement distrayante ou amusante ou qu'elle procure « cette sensation du bonheur extrême qu'il y a à triompher du

rationnel » - Pharo 2007, 112-114); 3/ *la valeur juridique* (elle a trait au droit commun qui donne une valeur égale à tous, aux droits particuliers qui crée des valeurs inégales, permet de « protéger l'individu et pallier les injustices éventuelles dans la distribution des valeurs fonctionnelles » - Pharo 2007, 116-117) et morale (qui garantit « la valeur intrinsèque des personnes », c'est la valeur « irréductible d'un homme », elle « apparaît en effet comme une garantie universelle contre les aléas intersubjectifs de l'évaluation sociale ordinaire et comme le puissant adjuvant d'une estime de soi fragilisée par cette évaluation » - Pharo 2007, 117-118).

Sur ce dernier point qu'est la valeur morale de la personne, Pharo (2007, 118) observe que le principe qui la fonde est « celui de l'égalité de dignité ou de la valeur éminente de la personne humaine ». Et ce principe est autant reconnu par les morales religieuses que les morales républicaines (Pharo 2007, 118). Toutefois, note Pharo (2007, 118) le principe de l'égalité de dignité n'empêche pas dans le *réel* de faire cesser les expériences de l'injustice et les souffrances (par exemple, la stigmatisation sociale).

Ce principe de l'égalité de dignité dit aussi une éthique ambiguë puisqu'il renvoie « à la fois aux qualités morales ou aux vertus réelles de la personne et au respect et à la considération qu'on lui doit, en tant qu'elle est une personne, quelles que soient ses vertus réelles » (Pharo 2007, 118). De ce fait, le principe de l'égalité de dignité comme argument éthique « n'a pas exactement la même signification ni la même efficacité suivant qu'il se situe sur le plan intersubjectif, c'est-à-dire ce qu'on pense d'un sujet, ou sur le plan réflexif, c'est-à-dire ce qu'il pense de lui-même » (Pharo 2007, 118). C'est en partant de cette observation que Pharo (2007, 118) remarque que si le principe d'égalité de dignité est considéré comme celui d'égal accès pour chacun à une « existence reconnue dans sa dignité par les autres et par lui-même », il ne permet pas de voir la valeur particulière des personnes. En revanche, le principe d'égalité de dignité peut créer « des devoirs à autrui pour faire reconnaître le droit de chacun » (Pharo 2007, 119) et rendre possible entre les individus l'instauration d'un rapport de solidarité (acte de soutien, de sollicitude, de présence pour autrui).

De manière plus réflexive, Pharo (2007, 119) situe la question de la dignité dans ce que l'individu se conçoit lui-même (reconnait ou exige de lui-même) - pour dire, un individu peut ne pas être convaincu de sa propre dignité et de son « éminente valeur ». La dignité dépend ainsi

de la valeur morale particulière de tout un chacun. Un individu peut dans le *réel* lui-même se déprécier en termes de dignité ou déprécier la valeur de sa dignité, cela est possible notamment pour un individu ne disposant pas « des capacités de base lui assurant les moyens minima de contrôle sur le cours de sa vie » (Pharo 2007, 119).

Ainsi, même s'il est vrai que dans l'intersubjectivité se joue une question de face à face (*face* dans le sens goffmanien - Goffman 1973), de confirmation réciproque des faces, que l'estime de soi est conditionnée par la dignité intersubjective, il importe selon Pharo (2007, 119) de considérer aussi que l'individu est capable d'une autonomie du jugement réflexif. Ce dernier pourrait, hors de toute comparaison sociale ou en y étant moins sensible, « se convaincre lui-même de sa propre valeur » (Pharo 2007, 119).

Conclusion

En somme, *reconnaître* le divers, le fait divers, l'Autre, soulève des enjeux théoriques et philosophiques d'une grande diversité. Dans la quotidienneté de la divers-Cité, ces enjeux se vivent par les individus et s'observent chez eux, ils ne sont donc pas ainsi simplement des questions abstraites. Ces questions bien vivantes débouchent sur une pluralité de réponses qui illustrent le fait qu'il n'y a pas de vérité dans la reconnaissance de la diversité, mais plutôt des sens divers comme des perspectives à adopter afin de reconnaître adéquatement, de *juste* reconnaître. Et il a été montré dans cette modeste contribution que pour rendre possible une reconnaissance adéquate, une *juste* reconnaissance, de la diversité, il me semblait impératif de voir et re-voir l'Autre. Cela demande d'aller au-delà du simple regard qui constate et qui prend conscience de l'Autre comme fait du divers, comme fait divers, pour le connaître, le re-connaître, c'est-à-dire le saisir en *tant que* et *comme*. En tant que *singularité* et comme *semblable*. Le saisir dans sa substance, de le saisir comme raison, dans son empire de capacités, dans sa réalité, comme dignité (humaine). Voir et re-voir l'Autre transforme celui qui voit et re-voit, car son cadre symbolique (de sens et de significations) en est affecté, personne ainsi ne sort indemne ou pareille de la reconnaissance qui se joue dans l'intersubjectivité. Ce qui au fond est tout à fait naturel sans être dénué de conflit (avec soi-même, avec l'Autre). En même temps, le conflit n'est pas si mal.

Biographie

Davy Ludewic Makasso est étudiant à la maîtrise en études internationales à l'Université de Montréal.

Références

Boukala, Mouloud et Madeleine Pastinelli. 2016. « Quêtes, luttes, parcours de la reconnaissance. Des théories de la reconnaissance aux pratiques médiatiques des acteurs. », Anthropologie et Sociétés 40.1: 9-29.

Bousquet, Marie-Pierre. 2016. « La constitution de la mémoire des pensionnats indiens au Québec: Drame collectif autochtone ou histoire commune? », Recherches amérindiennes au Québec 46.2-3: 165-176.

Dubet, François. 2007. « Injustices et reconnaissance. », dans: Alain Caillé éd., La quête de reconnaissance: Nouveau phénomène social total, pp. 15-43. Paris: La Découverte.

Dufoix, Stéphane 2009. « Connaître et reconnaître le passé: huit dimensions des politiques de reconnaissance. », dans: Alain Caillé. La reconnaissance aujourd'hui, pp. 87 – 144. Christian Lazzeri. CNRS éditions.

Fraser, Nancy. 2004. « Justice sociale, redistribution et reconnaissance. » Revue du MAUSS 1 (2004): 152-164.

Goffman, Erving. 1973. La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1. La présentation de soi. Paris: Editions de minuit.

Honneth, Axel. 2002. La lutte pour la reconnaissance. Paris: Cerf.

Honneth, Axel. 2006. La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique. Paris: La Découverte.

Kant, Emmanuel. 2018. Métaphysique des mœurs-Fondation-Introduction. Vol. 1. Paris: Flammarion.

Krog, Antje. 2004. La Douleur des mots. Arles : Actes Sud.

Kundera, Milan. 1985. Le livre du rire et de l'oubli. Paris: Gallimard.

Laing, Ronald. 1971. Soi et les autres. Paris: Gallimard.

Levinas, Emmanuel. 1961. Totalité et infini. The Hague: Nijhoff.

Margalit, Avishai. 2006. L'éthique du souvenir. Climats.

Niezen, Ronald et Marie-Pierre Gadoua. 2014. « Témoignage et histoire dans la Commission de vérité et de réconciliation du Canada. », Canadian Journal of Law & Society/La Revue Canadienne Droit et Société 29.1: 21-42.

Pharo, Patrick. 2007. « La valeur d'un homme. » dans: Alain Caillé éd., La quête de reconnaissance: Nouveau phénomène social total, pp. 105-121. La Découverte.

Rémy, Julien. 2012. « L'offense, le pardon et le don. », Revue du MAUSS 2: 35-46.

Ricœur, Paul. 2000. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Le Seuil.

Ricoeur, Paul. 2004. Parcours de la reconnaissance. Paris: Stock.

Trigano, Shmuel. « Qui reconnaît-on ? L'identité dans la reconnaissance », dans: Alain Caillé éd., La quête de reconnaissance: Nouveau phénomène social total, pp. 149-160. Paris: La Découverte.

Plaidoyer pour un pluralisme subversif

Par Bob W. White

De toute évidence, l'interculturalisme est un *-isme* comme les autres. Mais de quel interculturalisme parle-t-on? De l'interculturalisme de l'oublié E.T. Hall, anthropologue dissident qui a en quelque sorte mis la communication interculturelle sur la carte mondiale des idées à partir d'une réflexion approfondie sur les dimensions cachées des logiques culturelles? De l'interculturalisme du philosophe indien Raymond Pannikar qui proposait une critique des sociétés occidentales à partir d'une série de méditations sur le « dialogue dialogique » et qui allait inspirer la pensée de l'Institut interculturel de Montréal? Ou encore, de l'interculturalisme de Gérard Bouchard, qui voit dans ce modèle la possibilité de défendre les droits culturels du Québec face aux menaces existentielles du multiculturalisme à la canadienne?

Je voulais commencer ce texte par une remise en question, non pas de l'interculturalisme comme idéologie (pourtant essentiel comme exercice!), mais de cette idée que l'on serait en mesure de saisir facilement l'interculturalisme. Par définition, l'interculturalisme est contextuel; et, de plus en plus, nous comprenons qu'il est aussi construit historiquement. C'est pour cela que je souhaite féliciter les éditeurs de ce numéro d'avoir présenté l'interculturalisme comme une sorte de rencontre historique inachevée, mais je vais y revenir. Dans les lignes qui suivront, je vais faire la tentative de situer l'interculturalisme au Québec, non pas seulement comme idéologie politique prenant plusieurs formes et formulations, mais comme une sorte de cri du cœur en faveur d'un projet de société inachevé. Pour revenir sur les possibilités de ce projet, je ferai un effort pour convaincre le lecteur que malgré toutes les fausses idées qui circulent autour de l'interculturalisme, celui-ci constitue une idée subversive qui questionne les assises de la majorité sans pour autant l'accuser d'être l'unique source du mal.

L'interculturalisme est un -isme comme les autres

La création des États-Nations modernes, qui a suivi une période de division et de violence inégalée dans l'histoire des sociétés contemporaines, doit être comprise comme une tentative de résoudre un des paradoxes les plus persistants de l'expérience humaine : comment faire ensemble malgré nos différences? Les démocraties libérales modernes ont trouvé différentes formules pour gérer ce paradoxe ; et les solutions trouvées varient énormément à travers le temps et l'espace. Dans les pays comme le Canada, où le multiculturalisme est perçu comme un pilier de la culture politique, il est toujours surprenant d'apprendre que pour certains groupes, il peut être vécu comme une forme d'hégémonie.¹ C'est le cas pour le Québec, province francophone au sein du Canada, qui, pour des raisons historiques bien connues, entretient une méfiance par rapport au multiculturalisme, non seulement comme politique de « gestion de la diversité », mais surtout comme marqueur identitaire. Cette opposition entre un *Canada multiculturaliste* et un *Québec interculturaliste* est problématique à plusieurs égards. Non seulement il y a multiculturalisme au Québec et des interculturalistes dans le reste du Canada, mais les deux modèles se sont influencés mutuellement depuis la création du multiculturalisme au début des années 1970. Toutefois, une analyse des tensions entre les deux modèles comme *idéaux-types* (pour suivre Weber) ou comme *visions du monde* (pour suivre Boas) permettrait de réfléchir sur le paradoxe de la diversité qui est au cœur des États-nations modernes

Une analyse épistémologique (et non pas politique ou philosophique) de ces deux paradigmes permet de comprendre qu'ils appartiennent, tous les deux, à une même famille de pensée - celle du pluralisme – même si, sur certaines questions de fond, les deux modèles semblent être fondamentalement opposés. Suivant les crises économiques mondiales à la fin des années 2000, le multiculturalisme a fait l'objet d'une série

1 Selon plusieurs sources de recherche et de sondages, le multiculturalisme serait une des « valeurs canadiennes » les plus chères aux canadiens, toutes origines confondues (Rocher et White 2014), malgré la méfiance qu'il crée dans certains secteurs de la population au Québec.

de remises en question, non seulement par les mouvements d'extrême droite qui visaient à canaliser l'anxiété sur l'immigration avec des discours xénophobes, mais aussi par des hauts dirigeants de certains pays européens qui constataient l'échec de l'intégration des personnes issues de l'immigration. Pendant la même période, de nouvelles formes d'interculturalisme font surface à plusieurs endroits en Europe, en Asie et dans les Amériques, traçant un chemin différent de celui du multiculturalisme et mettant davantage l'accent sur le rôle des villes (White 2018). Avant de faire l'analyse comparative des deux modèles, il est important de faire un certain nombre de constats...

D'abord, il faut distinguer entre les politiques étatiques et les réalités sociales. Le multiculturalisme est un modèle de gestion de diversité qui a fait l'objet de plusieurs politiques et programmes gouvernementaux et qui a beaucoup évolué depuis sa création en 1971. En dehors de ce dispositif politique, il y a une réalité sociale caractérisée par une diversité en termes de religion, de langue et d'origines nationales, puisque le Canada est un pays marqué par une longue tradition d'immigration.² Autrement dit il ne faut pas confondre la politique du multiculturalisme avec la réalité multiculturelle. De la même façon, on doit faire la différence entre l'interculturalisme (source d'inspiration pour les politiques publiques) et l'interculturalité (une réalité sociale). L'idée de l'interculturalisme se trouve dans plusieurs documents officiels au Québec ; mais malgré la présence de cette idée dans la société civile et dans les discours publics, le Québec ne s'est jamais doté d'une politique officielle d'interculturalisme.

Ensuite, il faut situer le Québec comme province majoritairement francophone ayant un statut particulier au sein du Canada. La colonisation a commencé par les explorateurs et missionnaires français à partir de la première partie du 16^e siècle. La Nouvelle France (1608-1763), qui correspond à la partie centre-est du continent nord-

2 L'histoire du multiculturalisme au Canada ignore généralement la présence autochtone dans la région avant l'arrivée des Européens. De fait, les questions liées à l'immigration et celles qui concernent les relations avec les Premières nations sont traitées dans deux ministères complètement distincts.

américain, passera sous le contrôle de l'empire britannique à la suite de la Guerre de la Conquête qui se termine par une déclaration à Montréal en septembre 1760. Jusqu'au milieu du 20^e siècle à travers un processus de minorisation du groupe majoritaire francophone, le Québec reste sous la domination anglaise. Le début des années 1960 est marqué par une prise de conscience culturelle et politique chez la majorité francophone qui sera qualifiée de « Révolution tranquille » et en 1976, le premier gouvernement souverainiste du Québec sera élu. Pendant cette période, les tentatives de négocier un partage de pouvoirs à l'échelle fédérale sur la base du modèle du bilinguisme (qui deviendra plus tard le biculturalisme) cèdent la place à l'émergence du modèle du multiculturalisme, en partie à cause de la pression politique de certaines communautés d'immigration plus récentes (dont les Juifs et les Ukrainiens). Ce changement terminologique n'est pas anodin, puisque les Canadiens français (maintenant devenus les Québécois), interprètent le multiculturalisme comme une imposition de la majorité anglophone du Canada qui vise à mettre les francophones sur le même pied d'égalité que les différents groupes d'immigrants arrivés à la suite de la prise de pouvoir par l'Angleterre.

Dernièrement, il faut constater que l'interculturalisme émerge souvent dans des contextes plurinationaux où il y a une lutte entre majoritaires et minoritaires. Si l'interculturalisme a souvent été présenté comme une réaction au multiculturalisme, il est important de rappeler que le multiculturalisme a été d'abord une réponse aux revendications du Québec (Winter 2014). L'histoire de l'interculturalisme au Canada c'est l'histoire d'un groupe minoritaire, en l'occurrence les Canadiens français. En même temps, cette perspective minoritaire est complexe puisque la majorité francophone au Québec a été à la fois dominée (par l'Angleterre) et dominatrice (par rapport aux différents groupes autochtones qui habitaient la région avant l'arrivée des Européens). Effectivement, dans tout ce débat, le sujet du statut des autochtones est systématiquement écarté, en partie parce que dans les dynamiques majoritaires-minoritaires entre anglophones et francophones, les Québécois, ont été victimes d'une discrimination historique et systémique sous le régime anglais. Cette situation de majorité fragile ou « manoritaire » - le terme proposé par Rachida Azdouz (2018) pour

désigner une majorité minoritaire - est importante pour comprendre les dynamiques de l'interculturalisme au Québec.

Interculturalisme, Multiculturalisme, Pluralisme

Le Québec, comme le Canada, est le siège d'un débat scientifique vigoureux qui oppose les deux modèles et qui renforce une certaine polarisation idéologique à ce sujet. Depuis une vingtaine d'années, il revient avec une fréquence régulière et il ne semble pas s'épuiser.³ D'un côté, il y a ceux qui défendent le multiculturalisme comme patrimoine politique avec des arguments pour montrer le bien-fondé et l'évolution de cette philosophie publique pluraliste. De l'autre côté, il y a ceux qui critiquent le multiculturalisme parce qu'il contribue au communautarisme et à l'émergence de « vies parallèles » dans les sociétés de plus en plus diversifiées. Pour les interculturalistes, le multiculturalisme serait quelque chose du passé qui ne répond pas à la nouvelle réalité de la diversité. Pour les multiculturalistes, l'interculturalisme constitue une simple itération du multiculturalisme, ou, dans les formulations plus modérées, une continuation du multiculturalisme. Du point de vue interculturaliste, le multiculturalisme serait un projet de « nation-building » ; mais du point de vue multiculturaliste, l'interculturalisme ne fait que rajouter de l'huile sur les feux du populisme et de l'intolérance.

Dans un des plus récents débats à ce sujet, Tariq Modood semble vouloir défendre l'honneur du multiculturalisme comme paradigme politique qui aurait été victime de mauvaise presse et d'une interprétation erronée de la part des interculturalistes. Dans un article intitulé « Must Interculturalists Misrepresent Multiculturalism ? », Modood essaie de démontrer que l'interculturalisme ne peut pas remplacer le multiculturalisme comme paradigme politique :

While interculturalism has a contribution to offer, eg, by a focus on micro-level interactions, on superdiversity and by challenging

3 Voir le volume 9(2) de la revue *Diversité Canadienne* (2012), le débat entre Ted Cantle et Tariq Modood dans la revue *Ethnicities* en 2016, *Journal of Intercultural Studies* 33 (2), et *Comparative Migration Studies* 2018 (6).

multiculturalists to think about the majority, it is best understood as a version of multiculturalism rather than as an alternative paradigm. Multiculturalism can benefit from the contribution of interculturalism but this may involve moderating interculturalist ideas so, for example, not abandoning an anti-essentialism that is consistent with the sociological reality of groups, or by taking on board the normative significance of the majority but without accepting the idea of a majority precedence. In this way what is of value in interculturalism can be taken on board within existing multiculturalist theoretical frameworks (2018: 5)

De ce point de vue, l'interculturalisme peut proposer quelques rajouts ou ajustements au paradigme multiculturaliste, mais il ne pourrait pas prétendre le remplacer par un cadre politique ou moral distinct. Selon son analyse, l'interculturalisme peut contribuer à l'évolution du multiculturalisme, mais devrait attraper le multiculturalisme au vol (« can be taken on board ») en faisant une sorte d'intégration comme la plupart des immigrants qui arrivent et doivent intégrer une nouvelle terre d'accueil. Les analyses de Modood illustrent une tendance des écrits qui défendent le multiculturalisme à voir l'interculturalisme comme un dérivé du tronc commun multiculturaliste :

It is in this way that through contributions such as those listed above various versions of 'interculturalisms' have supplemented and developed the multiculturalism that I have set out. It would however be wrong to think of interculturalism, either theoretically or in policy terms, as a replacement of or successor to multiculturalism; it fits in within, even while disputing parts of, the same theoretical and policy frame. In this respect, interculturalisms, both the Quebecan and European versions, are not really independent political conceptions and are best understood as critical friends, not alternatives to multiculturalism, or, stronger still, as partial versions of multiculturalism (Modood 2015: 18).

Cet argument n'est pas recevable par ceux qui défendent l'interculturalisme, en grande partie parce que, pour ces auteurs, l'interculturalisme constitue une tradition distincte, avec ses propres penseurs, concepts et mises en œuvre politiques (Emongo et White 2014). Pour les interculturalistes convaincus, cette formulation

multiculturaliste est un argument arrogant, même méprisant qui mérite une réplique du même ordre rhétorique : « Why Must Multiculturalists Misrepresent Interculturalism? »

Dans le besoin de valoriser leurs positions respectives, la plupart des auteurs qui contribuent à ce débat tombent dans des arguments binaires qui opposent l'interculturalisme et le multiculturalisme. Certains auteurs prennent une position modérée afin de démontrer que chaque modèle a des aspects positifs à contribuer au débat et qu'il existe une certaine complémentarité entre les deux modèles. D'autres auteurs font un effort pour comparer les deux modèles, faisant plus ou moins attention à l'équilibre quant à l'analyse des similitudes et des différences; mais souvent les analyses penchent en faveur d'un modèle ou de l'autre. Une chose qui est certaine—et c'est là qu'on comprend le rapport de pouvoir dans ce débat qui se passe presque toujours en anglais—les multiculturalistes ont tendance à minimiser les différences entre les deux modèles alors que les interculturalistes ont tendance à insister sur les différences. Rares sont les analyses, comme celle de Charles Taylor (2012), qui disent que chaque système est cohérent à l'intérieur de son contexte et son cheminement historique. Selon Taylor, l'interculturalisme serait le bon modèle pour le Québec parce que c'est ce modèle qui a émergé au fil du temps et qui alimente l'imaginaire et la conscience historique des Québécois.

Du point de vue anthropologique, Taylor a raison. L'interculturalisme québécois est différent du multiculturalisme canadien parce que le Québec est différent du Canada. Mais cette analyse n'est pas suffisante puisque le Québec se trouve (encore) au Canada et les Québécois doivent trancher sur la façon d'encadrer la diversité grandissante dans les villes et villages de la « Belle Province ». On ne peut pas faire l'économie de la longue histoire des relations entre Autochtones, Français, Anglais et nouveaux immigrants à l'heure actuelle, où plusieurs chercheurs ont constaté la « diversification de la diversité » (Vertovec 2007). D'un point de vue systémique, l'interculturalisme et le multiculturalisme font tous les deux parties d'une plus grande famille de pensée politique, celle du pluralisme.

SECTION I L'interculturalisme. une rencontre inachevée

Le pluralisme est une toute autre question que je ne traiterai pas ici en profondeur, mais dont, dans d'autres publications, j'ai proposé une définition « opérationnelle » (White 2018). Disons brièvement que selon cette définition, on doit retenir trois aspects principaux pour définir la pensée pluraliste dans les démocraties libérales de l'Occident :

1. la prise en compte de la réalité plurielle des sociétés humaines ;
2. la reconnaissance des droits politiques et culturels des personnes et des groupes qui ne s'identifient pas au groupe majoritaire ;
3. l'engagement à créer des conditions pour la participation de tous à la vie de la communauté politique. Ainsi, on pourrait dire que le multiculturalisme et l'interculturalisme partagent plusieurs principes pluralistes, notamment la recherche de la cohésion sociale, le rejet de l'assimilationnisme, la reconnaissance de la diversité, et la lutte contre la discrimination. Mais il existe aussi des différences importantes entre les deux modèles, notamment en termes politiques :

Multiculturalisme	Interculturalisme
<ul style="list-style-type: none"> • Enchâssé dans la loi de façon systématique et transversale; • Ne reconnaît pas l'existence d'une culture majoritaire; • Met l'accent sur la reconnaissance des différences; • Réaffirme l'égalité comme garant de cohésion sociale. 	<ul style="list-style-type: none"> • N'a pas fait formellement l'objet d'une politique d'immigration; • Insiste sur l'existence d'une majorité qui est fragile à l'échelle fédérale; • Met l'accent sur les interactions positives entre les communautés; • Réaffirme la participation comme garant de cohésion sociale.

Figure 2 / Différences principales entre le multiculturalisme et l'interculturalisme (Rocher et White 2014)

De plus, si on se penche sur les mots-clés qui sont souvent associés à chacun des deux modèles, on peut constater également des différences importantes :

Multiculturalisme	Interculturalisme
Diversité	Dialogue
Mosaïque	Vivre-ensemble
Tolérance	Interactions
Discrimination positive	Égalité entre citoyens
Liberté d’expression religieuse	Laïcité

Figure 3 / Mots-clés : Multiculturalisme vs. Interculturalisme (Rocher et White 2014)

Si cette analyse est bonne, on pourrait croire que le débat entre l’interculturalisme et le multiculturalisme est un faux débat. Dit autrement, le débat entre les deux modèles est en lui-même un exemple d’incompréhension interculturelle. Ici je prends le mot « interculturel » dans le sens le plus large possible, c’est-à-dire au sens d’une rencontre entre deux ou plusieurs visions du monde, où la racine « culture » fait référence non pas à l’identité ethnique mais à toute identité groupale qui peut constituer une expression de sociabilité tout autant que d’exclusion entre les êtres-humains. Beaucoup plus que des concepts ou des programmes politiques, le multiculturalisme et l’interculturalisme sont des *cultures*, avec tout ce que le mot « culture » permet d’entrevoir comme possibilité et comme piège (White et al 2018).

Impossible consensus sur l’interculturalisme

Il serait facile de tomber dans le piège de certaines analyses qui donnent l’impression que l’interculturalisme fait objet d’un consensus au Québec. Les analyses de Bouchard font souvent cette erreur, notamment parce que son analyse vise à situer l’interculturalisme sur le même pied d’égalité que le multiculturalisme. Une étude a identifié au moins quatre courants de pensée au Québec qui sont critiques à l’égard de l’interculturalisme (Rocher et White 2014) : critique moniste,

critique pluraliste, critique différentialiste, critique interactionniste. Pour des raisons politiques, Bouchard—qui a été beaucoup critiqué par les défenseurs du mouvement souverainiste au Québec—pourrait avoir besoin de donner l'impression qu'il y a un consensus au Québec sur la valeur de l'interculturalisme, mais ce n'est clairement pas le cas. Non seulement les populations anglo-canadiennes ont de la difficulté avec ce modèle « typiquement Québécois », mais aussi un bon nombre d'immigrants et communautés immigrantes résistent à l'interculturalisme parce que le multiculturalisme serait « plus ouvert à la diversité ». Même chose pour beaucoup de communautés autochtones, bien que ce soit pour des raisons différentes.

Il est difficile d'ignorer le paradoxe de cette situation, où un modèle de pensée basé sur le respect de la différence et la recherche de signification commune soit pris comme une idéologie de fermeture et d'exclusion. Comment expliquer cela ? En partie parce que l'histoire de la pensée interculturelle est méconnue, même au Québec, qui est clairement un des foyers mondiaux les plus importants de l'interculturalisme. Mais il y a également beaucoup de préjugés à l'égard de l'interculturalisme. La tendance à l'associer avec le mouvement souverainiste est facile à comprendre si on accepte que la pensée interculturelle a été récupérée politiquement par le mouvement souverainiste dans sa quête d'émancipation et de distinction du régime multiculturaliste anglo-saxon.⁴ Mais il y a d'autres critiques qui circulent au sujet de l'interculturalisme qui contiennent des caricatures et qui donnent une fausse représentation de ce que l'on pourrait appeler une *épistémologie de l'inter-cultures* (Emongo 2014). J'en ai identifié au moins trois :

L'interculturalisme est essentialiste. L'utilisation d'un modèle interculturel peut accorder trop de place à la notion de culture, ignorant ainsi les autres facteurs dans les rapports sociaux tels que le groupe ethnique, le genre et la classe sociale. Ainsi, mettre l'accent sur les différences culturelles peut renforcer les stéréotypes et certains autres

4 Pour un bon exemple de cette réaction viscérale face au multiculturalisme, voir Bock-Côté. Sur la récupération de l'interculturalisme par le mouvement souverainiste voir Frozzini (2014).

mécanismes d'exclusion que la notion de culture visait à éliminer au départ. Qui dit interculturel, dit culturel et qui dit culturel, dit essentialisme.

L'interculturalisme est utilitariste. L'interculturalisme est un « détournement de sens » de la notion de culture pour faciliter ou accélérer l'imposition des normes et valeurs de la société dominante. Il constitue une forme d'assimilation cachée qui cherche à donner des « compétences » interculturelles aux immigrants afin de les assimiler. « L'industrie de l'interculturel » vise à profiter des situations et des personnes vulnérables en offrant des cours et des services qui nuisent à l'autonomie des individus et des groupes.

L'interculturalisme est angélique. La fixation sur le « dialogue » et la « compréhension mutuelle » empêche de se concentrer sur les vrais problèmes. La tendance à réduire des problèmes complexes systémiques au niveau des interactions interpersonnelles ou « micro » constitue un leurre utopique qui bloque la réflexion critique et reflète une naïveté épistémologique. En effet, dans la pensée interculturelle, il n'y a pas de modèle pour expliquer les rapports de pouvoir ou la reproduction sociale de l'inégalité.

Évidemment, ces critiques contiennent parfois des éléments de vérité, mais elles se racontent à l'intérieur de traditions disciplinaires et philosophiques qui ignorent les différentes traditions de pensée interculturelle et qui ont une vision rudimentaire du constructivisme (Genest 2018). La pensée interculturelle pose certains problèmes, mais ces limitations ne devraient pas nous empêcher de reconnaître que les différentes visions du monde existent, que ces visions peuvent être une source de conflit, de marginalisation et d'exclusion, et que les situations historiques les plus violentes sont celles où les écarts entre les visions du monde sont les plus prononcés (Maalouf 1998).

Alors comment parler de l'interculturalisme sans tomber dans le nationalisme protectionniste d'un côté et dans l'essentialisme instrumentaliste de l'autre? Ce n'est pas facile, puisque chaque itération de l'interculturel est unique et la pensée interculturelle, pourtant présente

dans toutes les disciplines, est souvent marginalisée à l'intérieur des disciplines. Depuis une dizaine d'années, dans nos recherches qui visent à faciliter le dialogue non seulement entre les courants pluralistes, mais aussi entre les différents courants de pensée interculturelle, nous avons identifié un certain nombre de fils conducteurs ou de traits communs qui traversent les différentes expressions de la pensée interculturelle. Évidemment, l'expression de ces traits communs varie beaucoup d'un contexte politique ou social à un autre: 1) une posture d'humilité et de curiosité face aux différentes formes de savoir ; 2) une éthique relationnelle qui met l'accent sur l'aspect coproduit du savoir ; 3) un cadre d'analyse interactionniste qui part des situations et des contextes de communication réels en vue de faire des analyses systémiques; 4) un modèle tripartite pour faire l'analyse des situations de compréhension et mécompréhension; 5) un accent sur les barrières dans la communication et la recherche d'outils qui permettraient de compenser pour les écarts de compréhension dans la recherche d'une signification commune.

L'interculturalisme comme subversion

L'interculturalisme a quelque chose de subversif. Pour les interculturalistes convaincus comme moi, cela va de soi, mais pour les *interculturalo-sceptiques*, il s'agit d'une idée qui nécessite un peu d'explication... En voici quelques unes :

La notion de centration, une idée qui est au cœur de plusieurs formulations de l'interculturel, est un bon exemple. La remise en question qui est exigée par le geste de centration (qui est, non pas une prise de conscience de ses préjugés, mais une prise de conscience de son rapport au groupe et de la façon dont ce rapport véhicule des idées sur les frontières entre les groupes) est déstabilisante autant pour les individus que pour les communautés. Cette capacité de se décentrer, qui n'est pas naturelle, mais qui peut être apprise, agit sur le pouvoir que l'identité de groupe exerce sur les individus. Quand les individus prennent conscience de ce rapport de pouvoir inconscient, il y a souvent un effet de libération ou de soulagement. Ce n'est pas pour rien que les interculturalistes trouvent un plaisir profond à parler des différences entre les groupes humains. L'intention n'est pas de renfermer des

individus dans des catégories stéréotypées. Au contraire, le plaisir vient de la possibilité de nommer l'emprise de la culture et de la décortiquer ensemble avec celle ou celui pour qui cette culture est « étrange ». Le rire des interculturalistes est un rire subversif qui s'émerveille devant la complexité des différences humaines et de la capacité des êtres humains à performer un détournement de sens.

Du point de vue anthropologique, l'interculturel c'est la rencontre entre personnes d'horizons culturels différents, mais la mise en œuvre de la pensée interculturelle au nom d'une idéologie (l'interculturalisme), c'est plutôt l'expression d'une posture politique et morale. On ne peut pas réduire cette approche interculturelle à la « compréhension mutuelle » ou à « l'harmonie entre les peuples », ou encore pire, au « dialogue ». L'approche interculturelle commence par des situations de tension ou de mécompréhension qui sont le résultat des différentes représentations ou perceptions du monde. Elle essaie d'expliquer comment la difficulté dans nos efforts de nommer le monde ensemble peut reproduire les préjugés qui sont à l'origine de la discrimination et de l'exclusion, surtout entre groupes majoritaires et groupes minoritaires. Si, par la force des choses, l'interculturaliste arrive à harmoniser ou à rapprocher, tant mieux. Mais avec ou sans rapprochement, il va continuer à mener le combat pour l'interculturalisme comme méthode d'analyse et comme façon de voir le monde.

Par ailleurs l'interculturalisme insiste sur le fait que la plupart des institutions publiques sont mono-ethniques (c'est-à-dire dominées par la présence ou par la culture du groupe majoritaire). Dans ce sens l'interculturaliste fait le constat que tout système est un devenir monoculturel, et se surprend de voir que ce propos peut choquer ou déranger. Ce n'est pas pour rien que les principales idéologies pluralistes — multiculturalisme, transculturalisme, interculturalisme — ont toutes émergé dans les Amériques, le continent qui a connu deux vagues de migration massives et violentes : la colonisation des terres autochtones et l'esclavage transatlantique. Il y a partout dans les Amériques des variations de la pensée interculturelle (Brésil, Bolivie, Pérou, Mexique, Canada) et dans tous ces contextes très particuliers, il y a des luttes de pouvoir générationnelles entre les groupes majoritaires et minoritaires.

Dans plusieurs pays d'Amérique latine, l'interculturalisme commence par l'éducation bilingue destinée aux autochtones. Au Canada, comme nous avons vu, l'interculturalisme émerge comme une réponse à l'échec du bilinguisme entre anglophones et francophones. Dans ce sens, l'interculturalisme pourrait être vu comme une réponse systémique qui vise à ébranler ou affaiblir l'échafaudage des systèmes monoculturels.

L'interculturalisme - et ici je ne parle pas de l'interculturalisme étatique qui est trop souvent associé avec l'interculturel au Québec, ni de l'interculturalisme naïf qui pense que le « dialogue » peut régler tout - est indocile et indomptable. L'interculturaliste cherche le conflit, non pas pour le conflit, mais afin de comprendre le dysfonctionnement social qui fait en sorte que certains groupes, malgré tous les systèmes que nous avons mis en place, *sont plus égaux que d'autres* ! Cette posture se régale dans la mécompréhension, non pas pour semer le chaos, mais parce que l'herméneute en elle reste souvent bouche-bée devant l'impossible beauté de la complexité humaine. Elle cherche la tension entre les différentes versions du monde, non pas pour profiter de sa capacité surréelle à faire des ponts, mais parce qu'elle n'est pas capable de faire autrement. Elle fait la subversion des systèmes du monde par un travail d'explicitation et de liaison. Elle le fait malgré elle, de façon téméraire, parfois à sa propre perte, mais elle n'a pas le choix. C'est plus fort qu'elle. C'est tout ce qu'elle sait faire. Elle ne sait pas faire autrement.

Biographie

Bob W. White est professeur titulaire au Département d'Anthropologie à l'Université de Montréal et directeur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI). Depuis 2012 il dirige un partenariat de recherche multi-sectoriel sur les dynamiques d'inclusion dans l'espace urbain à Montréal (« Montréal Ville Interculturelle », CRSH 2012-2020). Son dernier livre, publié en 2018, s'intitule *Intercultural Cities : Policy and Practice for a New Era* (London : Palgrave McMillan).

Références

Azdouz, Rachida. 2018. *Le vivre ensemble n'est pas un rince-bouche*. Montréal : Édito, Montréal.

Emongo, Lomomba. 2014. « Introduction à l'épistémologie de l'interculturalité », dans Lomomba Emongo et Bob W. White (dirs.), *L'interculturalité au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques*. Pp. 221-250.

Emongo, Lomomba. et Bob W. White (dir.). 2014. *L'interculturalité au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques*, disponible sur Internet (https://pum.umontreal.ca/chiers/livres_chiers/9782760633599.pdf). Presses de l'Université de Montréal.

Genest, Sylvie. 2017. « Constructivisme en études ethniques au Québec : Retour à la notion de frontières de Barth », *Anthropologie et sociétés*, 41 (3).

Maalouf Amin, 1998, *Les identités meurtrières*. Paris, Éditions B. Grasset.

Modood, Tariq. « What is multiculturalism and what can it learn from interculturalism? » *Ethnicities* 0 (0) 1-25.

_____. Must Interculturalists misrepresent multiculturalism? *Comparative Migration Studies* 2017 5:15 <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0058-y>

Rocher, François. et Bob W. White. 2014. « L'interculturalisme québécois en contexte multiculturel canadien : Origines, critiques et politiques publiques. » *Institut de recherches en politiques publiques*.

Taylor, Charles. 2012. « Interculturalism or Multiculturalism ? » *Philosophy and Social Criticism*, 38 (4-5). Pp. 413-423.

Vertovec, Steven. 2007. « Super-Diversity and its Implications », *Ethnic and Racial Studies*. vol. 30, no 6, Pp. 1024-1054.

White, Bob W. 2018. *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era*. London: Palgrave/McMillan.

White, Bob W., Lomomba Emongo, Gaby Hsab. 2017. « Vers une anthropologie de l'interculturalité ». *Anthropologie et sociétés*, 41-3. Pp. 9-27.

Winter Elke. 2011. *Us, Them and Others : Pluralism and National Identity in Diverse Societies*. Toronto, University of Toronto Press.

Mutations identitaires

Par André Thibault

Usons de bon sens, devant le flot affolant des célébrations et des dénonciations qui polluent, chez nous comme ailleurs, le discours public sur les défis du vivre-ensemble. Les principaux mots-clés qu'ils ont en commun semblent tirés d'un manuel élémentaire de grammaire puisqu'il s'agit de deux pronoms courants : « nous » et « eux », voire « nous-autres » et « eux-autres ».

Postulat central : ces gens-là ne sont pas comme nous. À la limite, une telle affirmation est incontestable : les humains ne sortent pas en série d'usines à la Toyota, et entre tous les groupes comme entre tous les individus, les différences sont aussi perceptibles que le nez au milieu du visage. Le « bon sens » exigerait qu'on s'appuie sur le monde des expériences concrètes pour valider la portée de ce constat et ses conséquences. En d'autres mots, jusqu'où les discours publics sur la rencontre des différences culturelles nous aident-ils (ou nous nuisent-ils) dans la construction de nos relations et de notre partage d'un environnement commun?

Je commence. Aussi bien l'avouer d'entrée de jeu : je suis québécois – souche biologique garantie jusqu'à Charles Pearson (mon arrière-arrière-grand-père *britannique*) exclusivement.

Souche culturelle? Euh!... Euh! Je suis tourmenté par quelques ambiguïtés. Les croyances et les valeurs... du chanoine Groulx ou du Refus global? Les rapports de genres vus par Henri Bourassa ou Marie Gérin-Lajoie? Qu'ai-je fait des colères identitaires de ma grand-mère contre les Iroquois et les francs-maçons? Jean Charest est-il moins québécois que René Lévesque? Le concept de « vrai Québécois » exclut-il tous les fédéralistes anglophones tels Mordecai Richler et Leonard Cohen, ou même francophones, comme Justin Trudeau?

Heureusement qu'on ne compte pas sur moi pour gérer la mise en œuvre de l'ultimatum « à Rome, fais comme les Romains ». Difficile à prendre à la lettre si on sait que les envahissants « barbares » de l'époque incluaient un certain nombre d'Hellènes et de Sémites qui, au nom d'un autre barbare nommé Jésus, ont bousillé une institution sociale authentiquement romaine, l'esclavage.

Et si le heurt des authenticités mettait en conflit des identités réinventées pour justifier des confrontations d'abord conjoncturelles et instinctives, nourries par le clivage déstabilisant entre des croyances et des coutumes définies a priori comme inconciliables? Avec, évidemment, des portes de sortie : « lui, mon voisin, elle, mon infirmière, c'est pas pareil, je parle des autres en général... avec leurs noms qu'on ne sait pas comment épeler ».

Quarante-six de mes 241 amis Facebook portent des noms non francophones, soit 19 %. Il y a quelques années, je me suis résolu à aller à une rencontre d'anciens confrères d'études classiques et l'un d'entre eux m'a demandé qu'on réseautait en ligne. Un peu plus tard, il m'a fait le commentaire qu'il y avait beaucoup de noms étrangers dans ma liste. Si j'use de bon sens, où est mon identité culturelle présente? Dans cette liste actuelle ou dans mes souvenirs de jeunesse des années 1950?

Je concède que la question « d'où on vient? » nous entraîne irrévocablement vers des sources géographiques garanties différentes. Je suggère qu'on se demande plutôt : « vers où on va? »; on devrait même fonder un « parti vers » où on interdirait certains mots indécents comme le mot « souche », et où le recours à la mémoire servirait uniquement à apprendre de nos erreurs pour ne pas les répéter. J'ai déjà proposé qu'on remplace la vieillotte devise « Je me souviens » par « Nous avons des projets ».

Florence Haegel, dès les premières lignes de son livre *Les cultures politiques des Français* (Presses de Sciences PO, 2000), rappelle que, selon de nombreuses recherches, « plus une personne a fait d'études, moins il est probable qu'elle émette des opinions négatives à l'égard des immigrants ». Au fond, l'expression « culture générale » est un

pléonasme. Les mythes identitaires comblent un vide de connaissances. Dans tous les groupes culturels, les manuels d'histoire risquent de développer davantage un nombrilisme collectif qu'une ouverture au monde réel. Et l'histoire réelle de tous les peuples doit consacrer une large place à leurs rapports avec leur environnement.

Alors, revenons au débat entre « souchistes » et inclusifs : je le trouve tout à fait artificiel. Qu'on la dramatise ou qu'on la minimise, la diversité est une composante incontournable de toute société contemporaine. Et partout, on y est mal préparé. Les mécanismes de socialisation reproduisent des modèles imaginés par des sociétés antérieures aux actuels bouleversements mondiaux, où il fallait apprendre des schémas de pensée et des codes de comportement qui avaient fait leurs preuves. Au trimestre de l'automne 2017, la plupart de mes étudiants, quelle que soit leur origine, ont fait état de divergences de valeurs ou d'idéologies avec leur famille, le thème le plus fréquent étant les rapports de genre; or ces derniers sont au cœur des modèles culturels transmis. Proclamer l'égalité femmes/hommes comme une valeur québécoise, c'est occulter comment son émergence chez nous a dû faire face à de fortes résistances et est loin d'être achevée dans les pratiques quotidiennes, comme en témoignent les divulgations à chaîne produites par le mouvement « moi-aussi »... lui-même transculturel.

Bref, on n'a pas à choisir entre l'homogénéité culturelle et la diversité. Cette dernière est un état de fait. Avant que je ne décroche de certains réseaux d'engueulades identitaires sur Facebook, quelqu'un me somma de dire quelle était mon identité. Après quelques secondes d'hésitation, la seule réponse qui me vint à l'esprit fut « Montréalais ». Parlant français au moins 98 % du temps, furetant allègrement à travers des sites web du vaste monde, discutant en français de l'avenir de ce dernier avec des « amis » majoritairement québécois mais également africains, latinos, tures et kurdes. Je ne suis pas sûr que ma grand-mère y reconnaîtrait son petit-fils. Mais « le monde et les temps changent », comme diraient Leonard Cohen...ou mon ami Richard Séguin.

Justement, un regard « millénial » sur la société nous confronte à revoir radicalement nos images et concepts sur les collectivités humaines,

leurs défis de solidarité interne et externe, le choc des différences et l'effet qu'il a sur nos identités. Si je surmonte mes réticences et que je regarde un épisode des *Belles histoires des pays d'en haut*, je me trouve plongé en plein exotisme; ce milieu m'est étranger, comme un roman se déroulant dans la France monarchique ou l'Égypte des pharaons. Puis, je passe aux bulletins de nouvelles où on me raconte des épisodes des discussions sur un éventuel traité Asie-Pacifique. La cuisine thaïlandaise s'inscrit dans mes habitudes de lunch au restaurant. J'adore écouter en plein Montréal le brillant violoniste d'origine moldave Serguei Trofanov qui maîtrise les musiques d'Europe de l'Est et nous fait chanter « C'était le temps des fleurs » en nous révélant les origines est-européennes de cette mélodie qu'on croyait occidentale.

Mais... tout cela m'a confronté au défi d'appriivoiser en plein parcours de vie des traits culturels qui divergent de ma socialisation initiale. Nos jeunes milléniaux ne comprennent peut-être pas de quoi je parle. Parce que leur propre « socialisation initiale », tout au moins en milieu urbain, baigne dans le mélange des origines. Un mot d'une fillette a vite circulé sur les réseaux sociaux : « Non, il n'y a pas d'étrangers dans ma classe, il y a seulement des enfants ». Bon! On m'accusera peut-être de rêver en couleurs, vu l'actuel surgissement spectaculaire de tant de fanatismes interethniques. Observons la moyenne d'âge et la localisation géographique de leurs tenants. Un important clivage Montréal/régions saute aux yeux et illustre un paradoxe apparent : c'est là où on côtoie le moins de partenaires de cultures différentes qu'on diabolise le plus ces derniers. Alors, d'où viennent les perceptions justifiant ces durcissements? Une réponse m'est suggérée par un commentaire entendu à table lors d'une activité de lancement de cette même revue, en réponse à mon affirmation que « musulman ne veut pas dire terroriste » : « On n'a qu'à regarder la télévision pour voir à quel point *ces gens-là* sont terroristes ». Et il est exact que de nombreux médias grand public n'ont pas pris le tournant du millénaire et surfent sur un imaginaire nourri des dramatiques « chocs de civilisations » qui ont assombri le vingtième siècle. La mise en scène hollywoodienne des événements terroristes tient lieu d'information sur les réalités complexes du monde cosmopolite où nous vivons. Les témoignages endoloris des Musulmans de Québec survivant à l'attentat contre leur grande

mosquée donnent un autre portrait : l'attachement de ces concitoyens à cette ville devenue leur milieu de vie et une composante majeure de leur identité. Par ailleurs, paradoxe des paradoxes, les jeunes tombant dans le piège (notamment informatique) de la radicalisation islamiste incluent des Québécois d'origine. Mais, d'autres de leurs condisciples s'inscrivent dans des plans d'aide au développement dans l'hémisphère sud et choisissent les langues espagnoles ou arabes comme matières de leurs cours optionnels.

Bref, aucune socialisation héritée ne nous prépare à entrer dans ce monde nouveau où le « bricolage identitaire » est un passage obligé. De toutes façons, les identités individuelles étant le fruit de nos rencontres, comme le montre bien Erik Erikson, elles sont un « *work in progress* ». Par ailleurs, plus nos emplois, nos loisirs et nos emplettes nous exposeront à des partenaires d'origines culturelles variées, plus notre synthèse personnelle aura la richesse d'un kaléidoscope. C'est un gain et non une perte. À l'époque de mes études de premier cycle, le mot « cosmopolite » désignait l'appartenance à une élite économique et culturelle urbaine; aujourd'hui, il me suffit d'aller vaquer à mes courses quotidiennes à moins d'une demi-heure de marche pour échanger mots et sourires avec des gens aux couleurs et accents variés et qui nagent dans cette diversité comme des poissons dans l'eau. Le vivre-ensemble n'est même plus un choix. Le défi n'est plus de l'accepter ou de le refuser mais de faciliter ou non l'acquisition des compétences relationnelles requises pour frayer les uns avec les autres. Mon modèle? Les conducteurs de taxi montréalais.

Biographie

André Thibault est titulaire d'un doctorat en sociologie, membre du comité de rédaction de *Possibles* depuis 40 ans, chargé de cours à l'Université du Québec en Outaouais, auteur de *Ses propres moyens* chez Nota Bene et de *Sentiers non balisés* aux Éditions XYZ.

Convergences : des identités culturelles à l'autogestion

Par Gabriel Gagnon

Le nouveau gouvernement de François Legault envisage une façon différente de concevoir les politiques d'immigration, suivant en cela, entre autres, les conseils éclairés de l'économiste Pierre Fortin et du démographe Marc Termote pour qui, en plus des réfugiés, il serait suffisant d'accueillir ici environ 40 000 immigrants économiques par année. Notre taux d'immigration étant déjà plus élevé que dans la plupart des pays industrialisés, la Coalition Avenir Québec (CAQ) a proposé maladroitement de faire table rase des 18 000 dossiers en attente. Cette politique a soulevé beaucoup de questions et une opposition juridique justifiée, mais rappelons qu'il y a eu une injonction à ce sujet et que le ministre devra traiter les dossiers en attente même si sa loi est adoptée.

Dans l'ensemble du Canada, on applique déjà un multiculturalisme qui englobe la plupart des pratiques traditionnelles des populations immigrantes établies ici. Au Québec, on a accepté trop facilement l'interculturalisme prôné par le rapport célèbre de Charles Taylor et de Gérard Bouchard qui ne faisait pas beaucoup avancer la réflexion. La notion de « convergence culturelle » suggérée au début des années 1990 par le jésuite Julien Harvey dans la revue *Relations*, reprise par le professeur Guillaume Rousseau en 2014¹, nous permet de voir les choses autrement. La faiblesse de notre taux de natalité et l'importance décroissante de la francophonie mondiale nous obligent à accueillir chez nous de nombreux immigrants ignorant tout de notre langue et de notre culture. Pour les partisans de la convergence, il faudrait faire venir ici d'abord ceux et celles qui sont disposés à participer avec nous aux pratiques d'émancipation issues de la « Révolution tranquille » des

1 Rousseau, Guillaume (en collaboration avec François Côté), 2014. *Vers une politique de la convergence culturelle et des valeurs québécoises*, Cahier de recherche, Institut de recherche sur le Québec, Octobre 2014, 30 p.

années 1960. On peut penser à ces Chiliens, Kabyles et Catalans qui tentaient déjà d'établir chez eux une société de ce genre. Ils devront évidemment être intégrés d'abord dans des institutions d'accueil qui les familiariseront dès leur première année de séjour avec la langue et la culture de la majorité. Leur intégration devrait être plus facile dans une conjoncture économique où la demande d'emplois spécialisés demeure importante dans de nombreux secteurs, ce qui ne sera pas toujours le cas.

La CAQ a aussi décidé de faire du Québec une société laïque où les signes religieux ne seraient plus des éléments importants de la vie sociale. Comme elle le propose, il ne sera pas difficile d'empêcher les juges et les policiers d'adopter ces signes religieux ostentatoires dans l'exercice de leurs fonctions puisqu'ils s'abstiennent déjà de le faire. Si on veut étendre cette interdiction aux enseignants et enseignantes des secteurs primaire et secondaire publics, cela sera beaucoup moins aisé. Pourrait-on sans difficulté inciter à l'abandonner celles qui portent le foulard islamique soit par obligation familiale, soit par conviction personnelle ? Pour le moment, nous ne disposons pas de données fiables pour évaluer l'importance du problème sur l'île de Montréal en particulier. Déjà, les membres de Québec solidaire, parti issu du Rassemblement pour une alternative politique, « le RAP », fondé en 1977, ne semblent pas unanimes sur ce point. Ce parti de gauche hésite sur la place qu'il pourrait donner aux cultures minoritaires dans la nouvelle société québécoise à fonder. Pour certains, dont je suis, traumatisés par le Québec d'avant 1960 où les « robes noires » prenaient tant de place, il faut faire disparaître de la sphère publique tout ce qui renvoie à des signes religieux identitaires. Pour nous, le voile islamique comme les autres symboles chrétiens, juifs ou sikhs devraient alors être interdits à ceux et à celles qui exercent des fonctions d'autorité dont on doit respecter la neutralité. Pour d'autres militants de gauche, il faudrait laisser à chacun et surtout à chacune, quel que soit leur emploi, le choix de vêtements qui pourraient pourtant les empêcher de participer pleinement à la société d'accueil. Les personnes appelées à modifier leurs pratiques vestimentaires devraient évidemment avoir le temps de le faire sans être pénalisées dans leur carrière ou avoir recours aux tribunaux. Comme on le fait déjà, il faut cependant continuer à

exposer dans un cours l'importance du phénomène religieux au cours de l'Histoire.

Récemment, l'exclusion de Nadia El-Mabrouk, qui s'oppose au port de signes religieux dans l'enseignement, d'un débat organisé par l'Alliance des professeures et professeurs, indique une orientation inquiétante de la part d'un organisme qui devrait représenter une gauche responsable et progressiste.

Quoiqu'il arrive, les politiques proposées par la CAQ devraient être adoptées rapidement avec l'appui du Parti québécois, pour mettre fin à un débat qui dure déjà depuis trop longtemps.

Conclusion

Alors que les changements climatiques influencent de plus en plus l'évolution du monde et d'une société comme la nôtre, c'est d'un point de vue plus large que Possibles doit, à mon avis, envisager maintenant une autre façon de pratiquer la convergence. Le Pacte proposé aux individus par Dominic Champagne, reprenant l'idée de simplicité volontaire chère à Serge Mongeau, suggère de dépasser les identités culturelles traditionnelles pour permettre à chacun et chacune de contribuer par un geste personnel à la défense d'une planète en grand danger.

C'est à partir de ces multiples projets individuels qu'il serait possible d'organiser, un peu partout, dans les villages et les quartiers, des groupes pourchassant les effets locaux néfastes des changements climatiques. Ils pourront constituer, dans l'ensemble du territoire, en compagnie des militants autochtones, un vaste mouvement social incluant les partis politiques traditionnels, pour tenir compte des particularités des différentes communautés établies sur le territoire. La défense d'une planète chaque jour plus menacée, au-delà de nos divergences, nous permettrait d'élaborer ensemble une nouvelle culture commune susceptible de nous réunir.

Au lieu de nous intéresser d'abord aux débats actuels sur la place à laisser aux différentes pratiques identitaires et religieuses émergentes, nous pourrions ainsi approfondir la réflexion globale sur les nouvelles façons de voir la planète et les sociétés qui l'habitent. Nous aiderions ainsi à unifier les efforts de ceux et celles qui contribuent de diverses façons à refaire le monde. C'est ce qu'ont tenté de faire Naomi Klein dans *Tout peut changer* et Pierre Dardot et Christian Laval dans *Commun : essai sur la réalité du XXI^e siècle*, commenté au Québec par Eric Martin dans les Documents de l'IRIS.

La nouvelle société québécoise à construire, au-delà de nos histoires personnelles et de nos origines ethniques, nous oblige, d'après moi, à concevoir autrement la politique et la démocratie, laissant toute la place à ces formes renouvelées d'autogestion qu'une revue comme *Possibles* tente de promouvoir.

Biographie

Détenteur d'un doctorat en sociologie, Gabriel Gagnon a enseigné cette discipline à l'Université de Montréal jusqu'en 2000. Militant politique et syndical, il fut l'un des fondateurs de la revue *Possibles*. Auteur de plusieurs ouvrages, il a publié l'an dernier, chez *Varia*, *De Parti Pris à Possibles. Souvenirs d'un intellectuel rebelle*.

L'identité québécoise et la laïcité, au-delà des mots

Par Nadine Jammal

D'abord je me présente, puisque, en ces temps troublés, voyez-vous, il est bon de commencer par expliquer d'où nous venons avant de pouvoir nous prononcer sur l'avenir. Arrivée au Québec très jeune, je suis d'origine arabe et égyptienne, agnostique à 100 %, même si, jusqu'à l'âge de 16 ans environ, j'étais croyante et pratiquante. C'est à peu près à cette même période de ma vie, qu'avec toutes mes convictions dans l'avenir de la société québécoise, je me suis engagée à fond dans le mouvement pour l'indépendance du Québec.

À cette époque, en tant qu'immigrante de deuxième génération, je voulais épouser la cause de cette société qui m'avait si bien accueillie, afin qu'elle reste francophone en Amérique du Nord et qu'elle continue, en même temps, d'être une terre d'accueil pour les immigrants qui viennent de partout à travers le monde. Je ne voyais, à l'époque, aucune contradiction entre ces deux possibilités pour le Québec : rester francophone, garder sa culture et accueillir des personnes immigrantes. Je ne voyais pas non plus la nécessité de faire la distinction que l'on fait aujourd'hui entre un nationalisme propre aux Québécois d'origine et un nationalisme civique. Et j'ai chanté, moi aussi, à tue-tête, dans l'autobus lors d'une sortie de classe « Québécois, nous sommes Québécois, le Québec saura faire s'il ne se laisse pas faire... »

Aujourd'hui, je me sens encore Québécoise. Je me définis comme telle parce que le Québec est mon pays d'adoption, et aussi parce que j'épouse profondément les combats de cette collectivité pour contrôler ses ressources économiques et culturelles, pour avoir un mot à dire sur l'éducation de sa population et pour faire en sorte de rester une société à majorité francophone en Amérique du Nord. Toutefois, mes perspectives et opinions ont évolué quelque peu à ce sujet. En effet, avec les changements actuels sur le plan du climat, avec les échanges

économiques qui ont lieu aux quatre coins de la planète, je suis consciente que les mouvements migratoires vont s'accélérer de plus en plus à travers le monde et que le Québec ne pourra échapper à ce mouvement. Je pense donc qu'il nous faut maintenant redéfinir les notions de nation et d'identité québécoise afin qu'elles reflètent cette nouvelle réalité.

Je pense aussi que nous devons opter pour une laïcité ouverte, tout en respectant le désir des personnes immigrantes de pouvoir exprimer leurs croyances en toute liberté et pratiquer leur religion dans le calme et la sérénité. Je suis donc d'accord avec la laïcité dans « l'espace public », si l'on définit ce terme au sens de Jürgen Habermas. En effet, pour ce philosophe, l'espace public est un endroit où les personnes d'une même entité territoriale et politique (un pays, une ville, une confédération d'États, etc.), doivent pouvoir donner leur avis sur la chose politique et où, en démocratie, tous et toutes doivent se sentir à l'aise pour échanger librement et sans contraintes et pour déterminer le type de société dans lequel ils et elles veulent vivre (Habermas, 1983).

Je considère aussi qu'il faut nous montrer solidaires avec tous ceux et celles qui viennent ici pour trouver un espace où ils peuvent vivre en paix, au-delà des croyances et des cultures différentes et aussi avec ceux et celles dont le caractère intolérant de plusieurs religions vient brimer leurs libertés individuelles et collectives. Toutefois, je suis consciente que cette transition sur le plan des valeurs liées à la laïcité n'est pas encore tout à fait achevée au Québec et qu'elle devrait se faire en douceur et dans le respect des identités de chaque personne. Je mets le terme « identité » au pluriel parce que je pense que nous portons en nous-même plusieurs identités et que nous faisons tous et toutes, de façon parfois inconsciente, un bricolage identitaire¹ lorsque des choix importants s'offrent à nous.

1 Le terme « bricolage identitaire » a souvent été utilisé par plusieurs sociologues de toutes tendances pour désigner la construction du moi qui se fait en chacun et chacune de nous en cumulant plusieurs identités qui peuvent être contradictoires.

Ouf, après cette longue introduction, comment poursuivre? Nous avons des identités multiples, et parfois des valeurs, qui peuvent être contradictoires. En effet, dans mes valeurs, il y a l'accueil de l'autre, la solidarité avec ceux qui, entre autres à cause de notre négligence envers l'environnement, ne se sentent plus chez eux dans leur pays d'origine et la laïcité, au sens large, dans ce fameux espace public, valeur qui, selon moi, devrait aller de pair avec la démocratie et avec le respect des croyances d'autrui. Il y a aussi l'entraide familiale, l'égalité entre les hommes et les femmes, et l'ouverture à la différence. Parmi les identités multiples, et parfois en contradiction les unes avec les autres, desquelles je me revendique, il y a celle d'être une femme, féministe engagée, qui épouse plusieurs idées de gauche, d'origine et de culture égyptienne et québécoise. Ajoutons aussi à cela que j'adhère profondément à plusieurs aspects des cultures qu'on dit « traditionnelles », entre autres à cause de la chaleur humaine et de la solidarité familiale que l'on retrouve dans ces cultures et qui font parfois défaut dans les sociétés occidentales.

Par ailleurs, il faut aussi souligner que la laïcité n'est pas vraiment une « valeur québécoise » et que poser la question en ces termes relève de la démagogie et ne fait que servir les objectifs électoralistes du présent gouvernement. La laïcité pourrait cependant être une valeur universelle ou une valeur « universalisable », au sens de Jürgen Habermas, à certaines conditions, que je voudrais examiner dans les quelques paragraphes qui suivront.

Pour le philosophe allemand Jürgen Habermas, les valeurs qui sont universalisables sont celles qui seraient susceptibles de servir de base à une discussion égalitaire, dans les sociétés démocratiques, afin de permettre aux citoyens qui vivent dans ces sociétés de trouver des solutions qui seraient à l'avantage du plus grand nombre. Ces valeurs pourraient aussi permettre de régler des situations conflictuelles entre les divers groupes de citoyens d'une société donnée et elles pourraient aussi guider la résolution de conflits qui peuvent advenir entre les sociétés. De plus, toujours selon Habermas, ces valeurs sont universalisables dans la mesure où elles émergent de la discussion démocratique dans les sociétés modernes. Elles ne peuvent donc pas être imposées par une minorité de citoyens, et ce ne sont pas non plus les valeurs de la

majorité, mais bien des valeurs susceptibles de susciter un consensus dans l'ensemble de la société.

Une fois ceci établi, on pourra objecter que ce que Habermas identifie comme des valeurs universalisables sont en fait des valeurs propres aux sociétés occidentales, qui ne peuvent pas être imposées à d'autres sociétés ni à de nouveaux arrivants qui, pour plusieurs, immigreront ici non par choix mais par nécessité. Cependant, cette question des valeurs universalisables reste une question angoissante, parce que c'est vraiment à partir de ces valeurs que nous pouvons discuter et résoudre les conflits dans les sociétés modernes et que, sans ces valeurs, l'idée même d'une ouverture à l'autre et de respect de la différence, perd son sens. Car, au nom de quoi pouvons-nous respecter les différences et les divergences si nous ne croyons pas à l'égalité entre les peuples, par exemple, égalité qui devrait être reconnue comme une valeur universelle? Au nom de quoi devrions-nous accueillir ici les personnes réfugiées si nous n'adhérons pas à des idéaux humanitaires ?

J'ajouterais aussi que ces idées sur les valeurs universelles, ou universalisables, n'ont de sens que si l'on considère l'identité comme quelque chose de dynamique et la tradition et la culture comme étant toujours en changement. Autrement dit toute cette discussion n'a de sens que si on considère l'Autre, et si nous nous considérons nous-mêmes, comme des citoyens capables de porter un regard critique sur leur propre société et sur leur propre culture. Il faut aussi penser que l'être humain est capable d'interprétation, autrement dit, que chaque personne évolue continuellement et repense au quotidien ses propres valeurs et les valeurs de sa société. Enfin, il faut voir chaque personne comme étant capable de sincérité dans son « bricolage identitaire » et dans cette recherche de démocratie et de reconnaissance de l'autre.

Je voudrais aussi ajouter que toute cette discussion sur les valeurs suppose aussi une hiérarchie entre des droits qu'on pourrait appeler fondamentaux et d'autres qui sont, je dirais, moins importants. C'est pourquoi le débat actuel autour des signes religieux m'apparaît souvent comme étant secondaire face à d'autres objectifs plus larges. Personnellement, les questions que je me poserais touchent plutôt, par

exemple, à l'interdiction de l'excision, à l'accessibilité à la contraception, à la défense du droit à l'avortement, au respect et à la mise en œuvre du droit à l'éducation, que ce soit en Occident ou bien dans les pays du Sud. J'ajouterais aussi à ces priorités le respect de l'orientation sexuelle et le respect des pratiques culturelles et des croyances religieuses. À ce moment-là, je me sens solidaire de tous les êtres humains, qui luttent pour ces droits, au Sud comme au Nord, sur la planète.

Selon moi, tous les débats qui tournent autour de la laïcité ont un sens mais seulement si on les replace dans un cadre plus large de lutte pour les droits humains. À ce moment-là, nous pouvons lutter pour la laïcité, en considérant aussi que nous ne sommes pas les seuls, sur la planète, à lutter pour cette valeur. La question en effet, s'est posée et se pose toujours, de façons diverses, dans plusieurs autres pays et elle ne peut se faire, à mon sens, que dans le respect des cultures diverses et du rythme de chacun des citoyens. De plus, elle ne doit exclure personne. Ce n'est donc pas la majorité qui devrait imposer sa vision aux minorités, mais tous et toutes qui devraient se sentir concernés et interpellés dans le cadre d'une discussion ouverte et respectueuse.

Donc, la laïcité dans l'espace public, oui, mais petit à petit. La religion prend une place centrale pour plusieurs personnes que nous accueillons ici, alors pourquoi ne pas se souvenir d'un passé, pas très lointain, où les écoles québécoises étaient divisées entre commissions catholiques et protestantes? En effet, les commissions scolaires linguistiques datent de 2005 au Québec, alors que la France, que nous prenons souvent comme modèle lorsque nous parlons de laïcité, s'est doté d'une éducation laïque depuis 1904.

Nous devons aussi nous souvenir que, dans un passé relativement récent, les élèves dont les parents préféraient l'éducation morale aux cours de catéchèse étaient parfois appelés à se tourner les pouces dans le corridor au lieu de s'intéresser aux questions de foi et de religion. Précisons aussi qu'à peu près à la même époque, il arrivait souvent que les personnes immigrantes qui se considéraient comme laïques, et qui préféraient que leurs enfants ne reçoivent pas une éducation religieuse à l'école, soient dirigées par la très québécoise Commission des Écoles

Catholiques de Montréal vers les commissions scolaires protestantes et reçoivent, par conséquent, une éducation en anglais. Le même problème s'est posé également pour les immigrants de langue française mais de religion autre que catholique, qui voulaient que leurs enfants reçoivent une éducation « neutre ». Étant donné le caractère fortement religieux de la CECM, ces personnes seront dirigées par les directions d'école, ou se dirigeront elles-mêmes, vers les écoles protestantes, qui n'accordent pas tellement d'importance à l'enseignement religieux et qui ont une politique de tolérance à l'endroit des minorités religieuses (Andrade, M.S., 2007).

Autrement dit, les Québécois ne sont pas devenus laïcs du jour au lendemain. Adolescente, j'ai assisté moi-même à tout ce mouvement d'évolution vers la laïcité alors que les prêtres et les sœurs qui m'enseignaient passaient, allègrement pour certains et plus difficilement pour d'autres, du voile à l'habit civil et de la soutane au collet romain. Je me souviens aussi que quand nous militions, durant les années 1980, pour l'avortement libre et gratuit ou pour l'éducation sexuelle dans les écoles, c'est à une opposition des parents catholiques que nous avons affaire. Nous avons donc tendance à oublier que ce chemin vers la laïcité ne s'est effectué au Québec que petit à petit et, parfois, assez péniblement pour certaines personnes et que cette transition n'est pas vraiment achevée dans plusieurs domaines de l'espace public; la réticence à enlever le crucifix dans le Salon bleu de l'Assemblée nationale n'en est qu'un exemple parmi tant d'autres.

Je me dis aussi, pour préciser encore plus ma pensée, que le chemin vers la laïcité a connu plusieurs avancées et plusieurs reculs et que l'adéquation entre laïcité et culture québécoise n'est pas aussi simple que monsieur Legault voudrait nous le faire croire actuellement. Autrement dit, nous demandons souvent aux personnes que nous accueillons ici d'effectuer en très peu de temps un chemin que nous avons mis plus d'un demi-siècle à parcourir.

Par ailleurs, l'adéquation que fait actuellement le gouvernement Legault entre l'identité québécoise et l'abolition des signes religieux pour les employés de l'État est très mal posée, selon moi, parce que

la façon dont le débat est engagé nous indique plutôt qu'avec cette façon de définir l'identité québécoise, nous nous éloignons de ces valeurs universelles, dont j'ai parlé plus haut, pour nous replier vers une conception étriquée et plutôt étouffante de l'identité. J'ajouterais aussi qu'une définition plus large de ce qu'est l'identité québécoise est d'autant plus urgente actuellement parce que ces fameuses valeurs universelles me semblent, à l'heure des changements climatiques et de l'accélération des mouvements migratoires, des valeurs nécessaires au vivre-ensemble dans des sociétés qui sont appelées à devenir de plus en plus pluriculturelles.

Signalons également que le Québec, contrairement à ce que plusieurs croient, n'accueille pas plus que sa part d'immigrants, par comparaison avec les autres sociétés occidentales. En effet, même si les États-Unis sont maintenant de plus en plus fermés à l'immigration, notre frontière avec ce pays n'est pas aussi poreuse qu'on le croit et plusieurs de ceux qui la franchissent, dans des conditions très difficiles à imaginer, risquent souvent de se faire reconduire à l'aéroport le plus proche. D'autre part, malgré toutes les difficultés que l'immigration peut entraîner pour les « réfugiés de la mer », la Méditerranée se traverse moins difficilement que l'océan Atlantique. Enfin, le Québec, est vraiment sous-peuplé. Nous sommes seulement 8,4 millions sur un territoire très vaste et nous sommes, comparativement aux pays du Sud qui accueillent un nombre très élevé de personnes déplacées lors des conflits armés, un pays riche, qui a largement la capacité et les ressources économiques pour accueillir de nouveaux arrivants.

D'autre part, si nous arrivons, en tant que société, à présenter la laïcité dans l'espace public comme une valeur universalisable et à en faire un objectif à moyen terme pour la société québécoise, la question de préserver le caractère francophone du Québec restera entière. Mais c'est là un autre objectif, qui me semble assez différent de celui de la laïcité, et qui peut se faire de façon tout à fait harmonieuse avec les personnes immigrantes que nous accueillons ici. Cet objectif a déjà été en partie atteint grâce à la loi 101 et il restera atteignable à condition que nous y mettions le temps et les moyens financiers qui y sont nécessaires.

Je terminerais donc cette réflexion en disant que je me sens toujours québécoise, aujourd'hui plus que jamais, mais que je suis de plus en plus convaincue qu'avec les années qui viennent, le Québec devrait s'ouvrir de plus en plus à l'immigration puisque, comme le disait Gilles Vigneault dans une entrevue récente à la radio de Radio-Canada, il y a de plus en plus de gens qui se cherchent une maison, à travers notre petite planète, et, croyez-moi, ajoutait-il, ce n'est pas pour des vacances!

Biographie

Nadine Jammal est titulaire d'un doctorat en sociologie. Elle enseigne les Rapports de genre et sociétés dans une perspective féministe et la Diversité culturelle à l'Université du Québec en Outaouais. Elle a publié sa thèse de doctorat en 2015 sous le titre « Égales et différentes? » aux Éditions Athéna.

Références

Andrade, M.S., 2007, La Commission des écoles catholiques de Montréal et l'intégration des immigrants et des minorités ethniques à l'école française de 1947 à 1977. Revue d'histoire de l'Amérique française, 60, (4), p. 455–486.

Habermas, J., 2003, The Theory of Communicative Action, Volume One, Reason and The Rationalisation of Society, Translated by Thomas McCarty, Boston, Beacon Press.

Migration et immigration : enjeux politiques contemporains

Par **Jean-Claude Roc**

De nos jours, la question de la migration et de l'immigration fait partie des échiquiers politiques dans plusieurs sociétés.

Le but de ce texte consiste à jeter un regard sur l'appropriation de ces notions à des fins électoralistes par certains dirigeants politiques, de partis politiques, dans plusieurs pays européens, aux États-Unis et au Brésil et de présenter comment, au Québec, les partis politiques font de la question de l'immigration un enjeu politique.

Les causes actuelles de la migration et de l'immigration clandestines

Les mouvements migratoires ont toujours existé. Ils ne datent pas d'hier, ils ont été développés par la colonisation sur une grande échelle par les Européens, qui ont envahi l'Afrique et d'autres régions du monde.

Au cours de l'histoire, les Occidentaux ont défini à leur manière les notions de migration et d'immigration dans une grille typologique. Ils ont institué des lois contraignantes et sélectives qui pénalisent les ressortissants des pays les moins nantis. D'où la migration et l'immigration clandestines.

À l'époque de la guerre froide, les gens fuyaient partout dans le monde, principalement pour échapper aux régimes répressifs, dictatoriaux.

Présentement, la migration prend la forme d'un exode massif avec les flux de migrants, ressortissants des pays d'Afrique, du Moyen-Orient, d'Asie et de l'Amérique centrale, pour ne nommer que ceux-là. Les causes qui les poussent à migrer sont multiples : crises politiques, conflits armés, discrimination ethnique, conditions socio-économiques

alarmantes. Dans la plupart de ces pays, la majorité des gens vivent avec moins de 2 \$ par jour. C'est pour échapper à ces conditions de vie qu'un grand nombre de ces migrants exposent la leur dans les eaux de la mer Méditerranéenne pour trouver refuge dans les pays où la vie leur paraît plus facile.

L'exode migratoire auquel on assiste confirme les très grandes disparités entre le Nord richissime et le Sud appauvri, qui s'expriment à travers les profondes inégalités engendrées par la mondialisation.

La crise migratoire dont font état les pays du Nord est la conséquence des effets pervers de la mondialisation, en coinçant dans la pauvreté absolue la majorité de la population des pays du Sud.

Au Nord comme au Sud, on instrumentalise les migrants et les immigrants

Au lieu de comprendre la détresse de ces infortunés et de prendre des mesures favorables pour les accueillir, les politiciens de la droite et de l'extrême-droite utilisent principalement et sans merci la question de la migration et de l'immigration pour réveiller un certain fond de racisme et de xénophobie chez une partie de la population de leur pays, à des fins politiques.

Nous pouvons citer, en premier lieu, le cas de Donald Trump, président des États-Unis. Il véhicule un discours associant les immigrants à toutes sortes de criminels qu'on trouve dans son pays : violeurs, meurtriers, trafiquants de drogue, etc. D'où sa fascination à construire un mur pour empêcher ces gens du Mexique, de l'Amérique centrale, qui fuient la pauvreté, la violence et la misère, pour trouver refuge sur le territoire étasunien. La construction de ce mur ou toute autre forme de répression migratoire symbolise la lutte anti-immigration pratiquée par Donald Trump pour satisfaire son électorat aux prochaines élections.

Au Brésil, le président Jair Bolsonaro, au cours de sa campagne électorale, a tenu un discours très critique à l'égard des immigrés et des minorités. Un discours marqué du sceau du racisme et de la xénophobie

adressé, en particulier, aux immigrés africains (Sénégalais, Guinéens, Nigériens, Angolais, Somaliens) qui, au cours de ces dernières années, ont atterri au Brésil par dizaines de milliers à la recherche d'une nouvelle terre d'accueil, à la suite des difficultés de plus en plus grandes liées à leur accès aux territoires européens¹.

Dans plusieurs pays d'Europe, le discours anti-immigration occupe l'espace politique. Au Danemark, le Parti du peuple danois emploie une rhétorique anti-immigration raciste et xénophobe d'une rare ampleur. Il voit les immigrants comme un véritable danger pour la société danoise. Voici comment le député Per Dalggaard exprime la xénophobie de son parti envers les immigrants : « Ils sont éminemment criminels. Nous voulons notre bon vieux Danemark. Nous faisons tout ce que nous pouvons pour que ces sauvages, qu'il est impossible d'intégrer, soient renvoyés chez eux. Chez eux où règnent les conditions qu'ils préfèrent : le chaos, le meurtre, le vol et l'anarchie » (*Blanc-Noël*, 2016 : 327).

Dans d'autres pays européens, l'extrême-droite se manifeste aussi. Prenons le cas de l'Allemagne avec la montée néonazie. En France, le Rassemblement national, le parti dirigé par Marine Le Pen, a obtenu lors des élections présidentielles 34 % des votes, en mettant l'accent sur la lutte anti-immigration. En Autriche, la coalition de la droite et de l'extrême-droite arrive au pouvoir grâce, en partie, à son discours anti-immigration. En Italie, le discours anti-immigration a permis au parti d'extrême-droite de Mattéo Salvini de former un gouvernement de coalition². En Hongrie, le premier ministre conservateur Viktor Orban mène une politique anti-immigration autoritaire et répressive. En Pologne, le gouvernement ultraconservateur rejette le Pacte de l'ONU sur les migrants et affiche une forte position anti-immigration³.

1 *Monde/Afrique/Politique*, 10 octobre 2018, consultation en ligne.

2 *Sud-Ouest*, 7 septembre 2018, consultation en ligne.

3 *Les Échos*, 27 octobre 2018, consultation en ligne.

La situation au Québec

Au Québec, les partis politiques ne mènent pas une lutte anti-immigration comme cela se passe un peu partout ailleurs, ni une politique migratoire axée sur la xénophobie et le racisme. Il reste que la question de l'immigration façonne, ici aussi, le paysage politique de la société québécoise. Elle a été un enjeu politique lors de la dernière campagne électorale d'octobre 2018. C'est ainsi que les trois principaux partis politiques, le Parti libéral (PLQ), le Parti québécois (PQ) et la Coalition Avenir Québec (CAQ), ont fait de l'immigration l'un de leurs enjeux électoraux

Nous portons notre regard sur le projet de loi concernant l'immigration et le test des valeurs mis de l'avant par la CAQ.

Dès son arrivée au pouvoir, elle dépose son projet de loi 9 sur l'immigration et le test des valeurs. L'ossature de ce projet de loi est la francisation des immigrants comme facteur d'intégration.

Il en va de l'ordre culturel et social que l'immigrant puisse communiquer dans la langue de la majorité de la société d'accueil. À cet égard, il est tout à fait fondé que le gouvernement de la CAQ applique une politique d'apprentissage du français aux immigrants qui n'ont aucune connaissance de cette langue.

Malgré l'importance de cette politique de francisation des immigrants, elle pose une certaine interrogation, du fait que l'apprentissage du français aboutit à un test de passage dont dépendrait le fait de rester au Québec. Le résultat de tout test est formel, soit la réussite ou l'échec. Qu'advient-il à ceux qui ne réussiront pas ce test de français, puisqu'il s'agit du passage obligé à l'intégration et à l'obtention du Certificat de sélection du Québec? Dans un tel contexte, ceux qui réussiront ce test de français seront qualifiés pour demeurer au Québec, et ceux, qui, au bout de trois ans, n'arriveront pas à le réussir, seraient-ils renvoyés du Québec? Force est d'admettre qu'il s'agit d'un test d'inclusion et d'exclusion.

L'autre volet de la politique d'immigration du Québec renvoie à la question identitaire et à son corollaire, la laïcité. Lors des élections de 2012, le PQ mettait de l'avant la charte des valeurs, comme instrument appelé à résoudre le problème de la laïcité. Aux dernières élections, en octobre 2018, il revendique l'adoption d'une loi visant à interdire le port des signes religieux pour les agents de l'État en position d'autorité. Le PLQ joue sur la neutralité de l'État. À Québec solidaire (QS), on n'a pas encore de consensus sur la position à adopter face aux enjeux de la laïcité.

En attendant la présentation de son projet de loi sur la laïcité, la CAQ va de l'avant avec le projet de loi 9 sur les valeurs québécoises. Ce projet de loi vise l'interdiction du port des signes religieux par toute personne en autorité : juges, policiers, gardiens de prison, enseignants du primaire et du secondaire.

Femmes et communautés musulmanes

Ce projet de loi sur les valeurs québécoises ne s'adresse-t-il pas particulièrement à la communauté musulmane, dont les membres, principalement les femmes, portent des signes religieux visibles? Ce sont elles qui feront les frais de ce projet de loi, parce que ce sont elles qui portent le foulard, le niqab, le hijab, le tchador, qui sont à la fois des symboles culturels et religieux et ne pourront pas avoir accès aux emplois dans les services publics en cas de désobéissance à ce projet de loi. Mais, si les enseignants dans les écoles publiques primaires et secondaires sont frappés par l'interdiction du port des signes religieux, il n'en est pas de même pour ceux qui enseignent dans des écoles privées subventionnées. Écoutons là-dessus le premier ministre du Québec, François Legault : « Certaines écoles privées, quand on regarde la petite histoire, ont été gérées par des religieuses ou différents groupes proches de certaines religions. Ce n'est pas notre intention de les inclure au projet de loi » (Pilon-Larose, 2019).

Si l'on tient compte de ces considérations, on peut dire que la question de l'interdiction de port de signes religieux aux enseignants est subjective et empreinte de partialité. Concernant ces écoles privées, plusieurs ont un ou des religieux dans leur conseil d'administration ou au sein de leur

équipe de direction. Et comme l'explique cette jeune étudiante : « Nous avons souvent dans nos classes des religieuses discrètes qui portent des croix ou des voiles » (Leroux, 1998 : 195).

L'égalité entre hommes et femmes évoquée par la CAQ et le PQ comme l'une des dimensions de la laïcité ne devrait-elle pas s'appliquer en premier lieu en termes économiques, sur le marché du travail, dans les professions; mais pas uniquement à des comportements vestimentaires que les partisans de cette laïcité considèrent comme des marques d'oppression, de domination de l'homme sur la femme et, que de l'autre côté, on considère comme des valeurs culturelles et religieuses? En dehors d'un compromis sur cet enjeu, le conflit sur cette question restera ouvert de manière récurrente.

Une laïcité complexe

Aujourd'hui, la laïcité devient complexe avec « la montée de l'individualisme, l'affaiblissement des mécanismes traditionnels d'intégration, l'émergence des groupes sociaux issus de l'immigration, devenus numériquement importants » (Tardif et Fachy, 2011 : 39). De plus, ils revendiquent la reconnaissance de droits culturels (ibid.).

Les pays occidentaux ont du mal à vivre avec cette complexité et à trouver de nouveaux mécanismes conviviaux pour rendre la laïcité plus ouverte et moins conflictuelle. D'où l'application des mesures répressives, d'intolérance et d'exclusion exercées par des gouvernements de la droite et de l'extrême-droite à l'encontre des immigrants. Ils instrumentalisent la question de l'immigration à des fins politiques.

Conclusion

Hier, le discours de la droite et de l'extrême-droite, pour s'imposer comme force politique, s'articulait autour du communisme et du socialisme présentés comme des vilains méchants. Avec la fin de la guerre froide, cette rhétorique ne tient plus. Et pour cause, ces formations politiques profitent de la crise migratoire, résultat du capitalisme le plus débridé de l'Histoire, pour faire de l'immigration leur cheval de bataille politique.

De plus, la faiblesse de la gauche socialiste à proposer des alternatives face à la mondialisation néolibérale crée un terrain propice à la droite et à l'extrême-droite pour s'affirmer en tant que forces politiques face à l'idéologie dominante, dont l'une des caractéristiques est d'être anti-immigration.

Cependant, si, au Québec, l'extrême-droite est absente du paysage politique, il n'en demeure pas moins que la question de l'immigration occupe un espace non négligeable dans les débats politiques, dont chaque parti cherche à soutirer profit.

Biographie

Jean-Claude Roc est docteur en sociologie, spécialiste de l'analyse sociologique des mouvements sociaux et de l'économie sociale. Intérêts de recherche : mondialisation et libre-échange. Il enseigne à l'Université du Québec en Outaouais, à l'Université d'Ottawa et est professeur associé à l'ISTÉAH (Institut des sciences et des technologies avancées d'Haïti).

Références

Blanc-Noël, Nathalie, L'extrême-droite en Europe, Bruxelles, Bruylant, 2011.

Leroux, Georges, dans Champ multiculturel transactions interculturelles, Paris, L'Harmattan, 1998.

Pilon-Larose, Hugo, La Presse, 30 janvier 2019.

Tardif, Jean et Joëlle Farchy, Les enjeux de la mondialisation culturelle, Paris, Le Bord de l'eau, 2011.

Journée internationale des droits des femmes



Comment Makwa l'Ours nous enseigne la bienveillance

Par Dolorès Contré

Je m'inspire régulièrement des récits de nos Aînés pour y puiser des enseignements que je peux transmettre à mon tour à mes étudiants en vue de leur faire comprendre le contenu des traditions spirituelles autochtones, un cours que je donne en tant qu'enseignante à l'Université de Montréal. Un récit m'a récemment interpellée, l'histoire des ours, racontée par une amie atikamekw de Manawan, Karine Échaquan, petite-fille du Grand-Père César Nêwashish, qui la lui racontait étant enfant.

Durant des temps immémoriaux habitait la famille des ours noirs au cœur des Forêts de l'Est. Celle-ci vivait en harmonie dans la paix, la joie et l'entraide mutuelle pour assurer leur survivance, éduquer les petits, se nourrir et hiberner. La communauté grandissait en nombre et s'épanouissait si bien, que les membres décidèrent de tenir conseil. Après délibération, ils prirent la décision de se diviser en petits groupes de trois afin de peupler d'autres territoires et de répandre ainsi leur mode de vie.

Certains partirent vers le Nord. Au fur et à mesure que le groupe se dirigeait de plus en plus vers le Nord, il se rendait compte que l'environnement changeait, il y avait moins d'arbres et le vent se faisait plus froid. Graduellement la fourrure des ours se mit à pâlir, leurs membres à rallonger jusqu'à ce qu'ils arrivent à une contrée complètement couverte de neige. C'est ainsi que leur fourrure devint toute blanche et plus épaisse.

Un autre groupe de trois partit dans la direction du sud-Ouest, et comme la température devenait de plus en plus chaude, leurs fourrures

roussirent jusqu'à ce qu'elles deviennent brunes. Afin d'être plus alertes pour la pêche, courir dans les prairies ou grimper les montagnes, leurs membres s'allongèrent aussi.

Quant aux ours noirs, ils demeurèrent au centre du pays comme Gardiens de la Terre-Mère. Ainsi toutes les familles des ours sont issues de la même origine, qu'elles soient blanches, noires, rousses ou brunes. Les ours sont considérés comme nos demi-frères ainsi, nous leur devons respect pour toute leur médecine, leurs connaissances et savoir-faire comme modèles de survivance.

Coup d'œil rapide sur les concepts, les valeurs et le comportement des peuples autochtones

Cette histoire me fait grandement réfléchir, car une des valeurs les plus importantes chez les peuples autochtones, est celle de l'adaptabilité. Nos ancêtres ont voulu continuer de nous transmettre et de nous faire comprendre cette grande valeur dont découlent toutes les autres, à travers le récit de cette histoire. La capacité d'adaptabilité permettait de développer un mode de vie autosuffisant empreint de coutumes culturelles qui motivaient et dictaient notre conduite autant sur le plan individuel, familial que collectif. La perception des puissances du Grand Mystère (Kije-Manito), petites ou grandes, qui entouraient le monde et en faisaient partie et grâce à laquelle l'Univers, la Terre ou la Création fonctionne, a construit une vision du monde unique en interrelation où chaque être vivant du plus petit au plus grand, contribue au maintien du Cercle de vie (Pimadiziwin). Tout ce qui a été placé pour l'Anishinaabeh (autochtone) sur Terre contribue à son bien-être, à son évolution et à sa croissance. Ainsi, toute forme de vie mérite respect. Au cours des milliers d'années où les hommes et les femmes ont vécu en groupes, une question s'est toujours posée : « Comment doit-on traiter les autres? » Afin de maintenir la vie humaine, les familles claniques ou les groupes autochtones ont compris que la meilleure attitude à adopter est celle du partage des ressources, des produits de chasse, de pêche, de cueillette et de pratiques médicinales. Nul ne pouvait laisser un membre dans la misère, blessé, sans nourriture ni ressources. L'entraide et le sens communautaire ont permis de maintenir la cohésion du groupe, la bonne

entente, l'harmonie et un certain sens de la justice basée sur le respect et la réciprocité. Cette bonne entente s'est établie par la mise en place de rapports d'alliance non seulement entre les humains, mais aussi entre tous les êtres vivants de la nature, ainsi qu'avec le monde des puissances spirituelles. L'entraide et le partage, la générosité et la bienveillance font partie des qualités que nous mettons de l'avant pour éduquer nos jeunes à développer le sens des responsabilités communautaires dans un esprit d'égalité, afin s'assurer notre subsistance en symbiose avec le territoire.

La plupart des membres d'une famille clanique ou d'un groupe autochtone adoptent le même comportement culturel à l'égard d'actes jugés importants en rapport avec des notions telles que le Grand Mystère qui veille sur nous, la conscience de soi, la conscience des autres et de l'univers. Les idées et les croyances qui se construisent autour de ces quatre grands thèmes essentiels déterminent les attitudes et les comportements adéquats ou inadéquats. Certains actes étaient répréhensibles et d'autres irréprochables, dignes de confiance. Les actes dignes de louanges étaient motivés par le désir de gratitude, un peu comme sous la forme d'une méditation ou d'une prière intégrée à la vie quotidienne.

Il arrive parfois que certains actes soient plus difficiles que d'autres à accomplir. C'est par des actes de bravoure commis de manière désintéressée par des hommes et des femmes, c'est-à-dire en toute liberté, non obligatoire ou forcée, conséquemment, non mue par une autre motivation que celle d'agir pour aider, que se gagnent la confiance et l'estime de la famille et du peuple. La bienveillance, la générosité et le sens du partage sont garants de ce prestige social.

En résumé, la conscience de soi était mue par une grande fierté d'être, sachant que nous pouvions commettre aussi des actes de bravoure. La conscience des autres était motivée par le concept de partage et d'entraide faisant du groupe autochtone, un peuple collectivement fort. Et l'univers (Terre, ciel, étoiles, arbres, atmosphère, eaux, oiseaux, animaux, etc.) était perçu comme un tout dont tous les êtres et éléments vivants en mouvement sont interreliés, car ils proviennent tous de la

même source du Grand Mystère, bienfaisant et miséricordieux. Toute vie est par conséquent considérée comme sacrée, donc vénérée.

En définitive, les peuples autochtones du continent de la Grande Tortue (l'Amérique), dont l'existence dépasse 40 000 ans selon les dernières découvertes archéologiques, n'auraient jamais pu survivre aussi longtemps, s'ils n'avaient possédé une aussi bonne échelle de valeurs, et cela, malgré les changements rapides qui surviendront durant la Période des Contacts (dès 1500 avec les Européens).

Un peu d'histoire... conflits de valeurs

Lorsque les Wentigoshik (Européens) sont venus de l'autre côté de l'océan, ils ont été traités avec bienveillance. Leur système de croyances et de valeurs était à l'époque diamétralement opposé au nôtre. Leurs discours professés ne correspondaient pas toujours à leurs actes, car les intentions et les motivations différaient. Qu'il y avait-il de si différent? Aujourd'hui, je serais en mesure d'y apporter un éclairage en affirmant sans me tromper que nos nations valorisaient la fierté d'être par leur culture et leur grand sens d'adaptabilité tandis que la leur était obsédée par l'avoir et le gain, à tout prix, au risque de briser les alliances basées sur des relations amicales, l'harmonie ou la bonne entente entre peuples, pour finalement perdre tout climat de confiance si important dans les relations socio-économiques qui menacent le vivre ensemble.

J'ai plusieurs fois entendu des commentaires analogues de familles indiennes et asiatiques venues du Moyen-Orient ou d'Afrique qui immigrèrent au Canada. Ils se rendent compte à quel point les gens sont matérialistes, autrement dit orientés sur l'avoir et la consommation de biens matériels sans se soucier de l'édification de leur être. Malheureusement ce poison issu du matérialisme, devient la valeur la plus importante pour donner justement de la valeur à un individu. Plus on possède le rêve américain et moins on se soucie de la valeur qui se mesure aux actes de bravoure et de respect. Comment une famille autochtone vivant en dessous du seuil de pauvreté peut-elle entrer en compétition afin de devenir aussi importante aux yeux d'une famille canadienne, si justement sa légitimité et sa fierté reposent sur le partage et la générosité?

Ainsi s'affrontent deux paradigmes de valeurs opposées. Les conflits et les frustrations dans les rapports humains se complexifient sans pouvoir se résoudre. Le multiculturalisme continue d'entretenir le paradigme matérialiste dominant basé sur l'avoir et le gain, puisqu'il maintient un projet d'assimilation des mentalités auquel sont assujettis les nations autochtones tout comme les immigrants.

Comment dans un tel contexte de société matérialiste peut-on construire des rapports de réciprocité basés sur le respect, le partage ou l'égalité? Comment mettre en place un cercle de partage afin de créer des ponts entre des peuples ayant des valeurs culturelles opposées?

Une coutume protocolaire autochtone

Chez nous, lorsque deux personnes se rencontrent pour la première fois, il est d'usage de se présenter avec fierté en se définissant dans son « qui suis-je » et « d'où je viens » par rapport au Cercle de vie. Il est de bon usage de se nommer et de mentionner si possible, sa famille clanique, son lieu de naissance et sa région d'habitation. Les liens d'amitié et de confiance ne peuvent se tisser sans tenir compte de ces présentations d'usage.

Regard psychosocial sur les enjeux des rapports interculturels

Si nous étudions ceci d'un point de vue psychosociologique, nous pourrions affirmer que ces étapes préliminaires permettent de correspondre à trois besoins fondamentaux chez tout être humain. Ainsi elles doivent se vivre dans le partage et la réciprocité. Le premier besoin est l'acceptation de soi par l'étape d'affirmation de notre identité personnelle et interrelationnelle avec la famille et l'environnement. Le deuxième, est l'acceptation par les autres tels que nous sommes et tels que nous voulons être perçus par les autres. Ceci se fait en reflétant l'image que nous avons de nous-mêmes et en la faisant accepter par les autres, et réciproquement en acceptant les autres tels qu'ils sont et de la manière qu'ils veulent être perçus et acceptés, sans jugement, mais dans une ouverture de cœur et d'esprit. Si l'identité de la personne n'est pas clairement énoncée, affirmée ou est mal perçue ou acceptée par un

groupe, il ne peut y avoir de véritable échange basé sur la confiance et l'amitié. Un rapport de méfiance s'installe plutôt et la bonne entente est alors difficile à établir dans une société.

Le troisième besoin est un peu plus complexe et il s'agit du travail de toute une vie, car il s'agit de l'accomplissement de soi qui se réalise habituellement dans l'interrelation avec les autres, la famille, le clan et la communauté, en rapport avec le ou les lieux de naissance et/ou d'appartenance dans le Cercle de vie. C'est à travers des actes maintenus dans des rapports harmonieux, que le travail ou les tâches s'accomplissent pour assurer le bien-être de la famille, de la communauté et de la société.

Donc, si nous voulons réaliser des projets avec des personnes d'origine autochtone, il faut d'abord passer par la coutume protocolaire qui consiste à établir clairement et avec honnêteté les présentations d'usage. Et retenir le fait que dans la société autochtone, réaliser l'harmonie en vue de maintenir la cohésion sociale est l'acte le plus important qu'il soit d'accomplir, avant toute proposition de projet.

De manière générale dans la société dominante québécoise, ces coutumes ne sont pas toujours respectées, car bon nombre de personnes, groupes ou organismes sollicitent notre collaboration à un projet sans passer par l'observation de cette coutume protocolaire. Lorsque les deux étapes préliminaires ne sont pas clairement établies, nous pouvons nous sentir offusqués pour plusieurs raisons. Cela peut vouloir dire selon nos interprétations que « je ne suis pas suffisamment important pour que l'on me reconnaisse tel que je suis, » ou que « les gens sont uniquement intéressés à obtenir quelque chose de moi lorsque cela fait leur affaire », donc encore une fois, axé sur quelque chose que « l'on veut de moi et non pour ce que je suis véritablement » ou il y a « anguille sous roche », « il a une intention derrière la tête », on essaie de nous « faire passer un sapin », « on nous ment », on « nous utilise », « on ne nous consulte pas durant le processus décisionnel et on nous place que devant le fait accompli », « on nous tord le bras », « on accepte pour faire plaisir ou parce qu'on n'a plus le choix », etc. En bref, rien qui rehausse l'image, l'estime ou la confiance en soi et tout pour anéantir la fierté d'un être

déjà fragilisé par d'autres expériences traumatisantes telles que la perte territoriale et le souvenir des expériences vécues au pensionnat indien gouvernemental.

Au bout du compte, pour ne pas décevoir, par souci de collaboration sociale et du désir d'aussi faire notre part ou pour ne pas se sentir exclus, nous acceptons tout de même les propositions tout en entretenant l'espoir qu'à la longue les rapports s'amélioreront dans la bienveillance, l'égalité et la réciprocité. En usant de patience et de persévérance, nous nous avançons dans ce type de relation, en espérant le changement qui au bout du compte, devient décevant. Pourquoi? Simplement, parce que plus nous nous éloignons des objectifs du départ et des besoins premiers, moins les relations de rapport dominant/dominé sont vécues de manière valorisante et satisfaisante, pour soi, à travers les autres ou dans des projets de vie. Et c'est cela que nous appelons négociations, orientées sur le gain chacun de son côté. Tous ces sentiments, je les ai maintes fois ressentis et entendus de la bouche de mes congénères. Beaucoup d'interprétations de ce genre sont source de déception, deviennent l'origine de frustrations et dégénèrent en conflits de valeurs interculturelles.

Il faut aussi souligner les efforts et les échanges de part et d'autre qui, au fil des siècles, ont réduit les différences de modes de vie par des changements de méthodes dans la façon d'adapter des savoirs technologiques permettant de faciliter la survivance matérielle. Les Autochtones étant d'esprit pratique ont vite adopté des moyens plus commodes parce qu'ils facilitaient l'exécution d'actes importants (p. ex. le fusil, au lieu d'arc et de flèches pour la chasse ou se protéger). Car plus les gens vivent rapprochés des uns et des autres, plus ils sont à même de comparer leur mode de vie et leurs façons d'agir, de les emprunter et de les imiter. Le rythme des contacts et d'idées nouvelles s'est accéléré pour effectuer des changements culturels. Dans ce chevauchement, le changement s'effectue donc au niveau comportemental, forcé par l'envahissement d'un entourage qui domine les règles économiques et politiques de la société.

Mais qu'en est-il des valeurs autochtones (entraide et partage) transmises de génération en génération, demeurant les motivations cachées ou raisons d'agir pour subvenir aux besoins physiques et psychiques et, qui proviennent aussi d'une vision universelle? Comment les appliquer consciemment dans un nouveau cadre de vie, de manière bienveillante et en toute liberté de choix?

La pratique du dialogue interculturel

Laissez-moi vous résumer un peu mon expérience de la pratique du dialogue interculturel dans un contexte d'adaptation des valeurs autochtones. Dans mes groupes, que cela soit en classe à l'Université de Montréal, ou lors de formations auprès d'enseignants et de spécialistes en éducation ou lors d'ateliers dans les milieux communautaires, je mets toujours un Cercle de partage en place. L'apprentissage se fait avec des personnes de diverses origines culturelles et religieuses, provenant de différentes disciplines et domaines professionnels. À l'intérieur de cet espace de rencontre, je propose une approche en éthique communicationnelle, basée sur les valeurs primordiales autochtones. La première coutume protocolaire que j'introduis et que nous appelons communément « se passer le bâton de la parole », pour accueillir les participants-tes, est celle d'apprendre à se présenter au groupe dans son « qui suis-je » et « d'où je viens ».

Comment parler de soi sans se confondre avec des rôles, partager ce qui semble le plus important sur son histoire avec franchise et honnêteté et de la manière dont j'aimerais être perçue par les autres afin de me faire accepter tel que je suis. Cela demande du courage que d'apprendre à s'affirmer sans masque ni barrière et dans la réciprocité. Certaines personnes parlent peu, ne savent pas trop comment, sont timides ou ne s'ouvrent pas suffisamment, d'autres bavardent trop et n'arrivent pas à communiquer l'essentiel. L'art de la communication et les habiletés transversales se développent peu à peu au fur et à mesure que les participants-tes comprennent les règles d'éthique basées sur l'ouverture de cœur et d'esprit, sans jugement aucun, mais dans la bienveillance afin d'apprendre à se connaître et à se comprendre par le ressenti « je me sens... » Ensuite, nous partageons des idées tout en cheminant ensemble

dans l'appréhension et l'approfondissement d'une nouvelle notion dans son contexte holistique, en vue de déconstruire et de reconstruire, voire, coconstruire un savoir.

J'observe les changements qui s'opèrent graduellement. La compétition fait place à la collaboration, la méfiance se transforme en confiance et les rapports d'inimitié et les incompatibilités du départ marquées par les différentes croyances et de points de vue, graduellement se vivent plutôt dans le respect et l'acceptation de la diversité (et non de la différence!). Tout cela pour réaliser que nous venons tous de la même famille, comme dans l'histoire des ours habitant plusieurs directions. Des liens d'amitié et de solidarité se construisent dans le Cercle d'apprentissage qui se transforme en un Cercle d'Unité et de Paix afin de bâtir quelque chose ensemble.

Une de mes étudiantes d'origine musulmane affirmait que dans ce « Cercle de partage où nous sommes tous égaux, on se rend compte que l'autre c'est moi, qu'il fait partie de moi et que je fais partie de lui ». C'est la rencontre de notre humanité puisque les trois besoins fondamentaux pour être heureux et assurer le bien-être des siens, de sa famille et de sa communauté, peuvent être entendus et on peut y répondre dans l'accomplissement de ce que nous sommes en interrelation dans notre parcours du Cercle de Vie.

De l'interculturel à la reliance transculturelle

Nous pouvons affirmer que les cultures autochtones, bien qu'elles soient très variées, ont en commun, le sens du lien, celui de la reliance et de l'interdépendance de toutes choses dans l'univers. À la différence des cultures euro-américaines et canadienne, marquées par un mode de pensée plus analytique qui a tendance à découper, disséquer, abstraire ou extraire même, un élément de son contexte et de sa réalité faisant du phénomène ou de l'expérience humaine entière, un simple objet d'étude. Les cultures autochtones ne séparent pas le corps de l'esprit, l'individu et le collectif, l'imaginaire et le rationnel ou l'humain des êtres visibles et invisibles.

Un de mes objectifs inter-paradigmatiques au dialogue en éducation, en intervention transculturelle ou environnementale est de faire valoir autant les méthodologies ancestrales autochtones intégrées aux valeurs de la Terre-Mère que celles empiriques encore en vigueur dans les milieux académiques, technologiques et scientifiques.

L'application de méthodes croisées peut permettre un enrichissement non seulement dans les domaines de la recherche, mais aussi de résoudre les problèmes mondiaux que nous connaissons actuellement.

« C'est pourtant dans l'expérience immédiate, voulue ou subie, que s'inventent le plus souvent les voies innovantes et alternatives. » (Galvani, 2013).

« Une pédagogie par symboles »

Cette manière de faire autochtone n'est pas enseignée de manière didactique, mais plutôt transmise par l'exemple, amplifiée par une méthode qui allie les récits et les symboles artistiques. Il s'agit d'un espace d'expression libre qui permet d'y associer la métaphore en une pratique efficace.

En tant qu'artiste conteuse et pédagogue d'origine anishinaabeh, j'ai développé depuis les trente dernières années une approche de médiation dans des contextes interculturels et interdisciplinaires. Je l'ai qualifiée de « Pédagogie par symboles », car elle associe les récits fondateurs au langage symbolique qui témoignent de nos cosmovisions et des valeurs qui en découlent.

Que cela soit dans mon rôle d'enseignante à l'Université de Montréal ou comme formatrice sociocommunautaire du Cercle d'apprentissage Docomig, j'introduis une méthode phénoménologique de réflexion des savoirs et des savoir-faire en lien avec l'histoire, les cultures, les coutumes et les rituels autochtones. Grâce à une expérience d'immersion culturelle, j'incite les participants-tes à renouer avec leurs racines identitaires et leur propre ressenti par rapport au thème à explorer en les plaçant dans un nouveau rapport au monde.

Une multitude d'exercices d'expression artistique issue du langage symbolique autochtone et universel (p. ex. des pictogrammes) sont proposés afin de laisser émerger des zones inconscientes riches en savoirs internes. La création de nouveaux symboles extériorisés tel un miroir permet de conscientiser ses intentions et ses objectifs, ses préoccupations et même d'entrevoir des solutions. Un dernier exercice d'herméneutique instaurative renforce les moyens de communication par le dialogue « inter » entre les participants-tes qui racontent leur vision du monde par le symbole. (Contré-Migwans, 2013, chapitre 6).

« Cette expérience de la rencontre avec soi et les autres est investie dans une pratique dont la théorisation devient un savoir expérimenté, connu et partagé, qui peut être transmissible d'une génération à une autre. » (Contré-Migwans, 2013, p179-180).

Peu à peu, la conscience corporelle et spirituelle s'éveille à travers des exercices perceptivo-sensoriels en entretenant les liens d'un dialogue « inter » par le récit et le symbole, de sorte que l'être humain puisse retrouver sa voie intuitive et créatrice, au lieu de rechercher des solutions à l'extérieur de lui-même. Il peut ainsi relever les défis qui l'attendent et être mieux outillé pour apprendre à s'adapter à de nouveaux environnements.

Après avoir écrit un livre sur l'étude de ma pratique, j'ai conçu pour le milieu de l'éducation et de la recherche un coffret pédagogique et médiatique, intitulé : *Traditions spirituelles autochtones racontées en symboles*. À titre d'exemple, voici un extrait tiré du coffret : *Récit de la cosmovision autochtone racontée en symboles - i. Introduction à l'histoire du cercle et de la roue médicinale autochtone*.

SECTION I L'interculturalisme. une rencontre inachevée

Interprétation de l'œuvre AKI (le Monde, la Terre) par l'artiste Docomig :

AKI - le monde - La Terre

Nord - Air - Hiver - Bison Blanc - Sagesse - Facultés mentales



Ouest - Eau
Automne
Ours Noir
Introspection
Soleil couchant
Physique
Mort

Est - Feu
Printemps
Aigle Doré
Illumination
Lever du soleil
Spirituel
Renaissance

Sud - Terre - Été - Souris Rouge ou Verte - Innocence -
Émotions - Affectif - Social

Broderie de piquants de porc-épic sur papier matière et écorce de bouleau, 2016, Docomig. Oeuvre originale exprimant la bonne entente, la communication harmonieuse et l'interdépendance entre les êtres vivants de la Création.

Les Gardiens des Portes des 4 directions peuvent varier chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord et du Sud selon leurs référents géoculturels. Cette version anishinaabeh associe l'Est à l'Aigle et au pouvoir de l'illumination, le Sud à la Souris et à l'innocence, l'Ouest à l'Ours et au pouvoir d'introspection et le Nord au Bison Blanc et à la sagesse.

Ainsi les diverses interprétations symboliques et l'ordre des couleurs peuvent se déplacer dans le Cercle de Vie, selon les récits anciens auxquels ils sont attribués, empreints de leçons de vie et d'enseignements que l'on veut bien transmettre. Ils ont pour but de faire réfléchir aux méthodes de développement du potentiel humain et de la collectivité dans son ensemble, d'assurer le bien-être en jetant les bases d'un système organisationnel communautaire permettant l'utilisation et la répartition des ressources de manière équitable. Chaque être humain naît à un endroit spécifique du Cercle de Vie, de sorte que, naturellement par affinité avec les éléments, il reçoit certains traits de caractère et des dons en accord avec la direction dans laquelle il se trouve. Ainsi, durant toute sa vie, lorsqu'il prend conscience du monde circulaire et de la vision du cosmos dans lequel il grandit, se développe et se perfectionne, il comprend qu'il se déplace dans le Cercle de Vie afin d'explorer et d'expérimenter les diverses possibilités que lui offrent les dons des autres directions. Le but est de développer son plein potentiel qui consiste à vivre de manière holistique en recherchant constamment l'équilibre en interrelation avec tous les éléments de la Création auquel il fait partie.

Autrement, si l'être humain reste au même endroit toute sa vie, un cercle vicieux risque de se créer, car il répète les mêmes comportements et erreurs sans rien en apprendre. Par exemple, s'il développe trop ses capacités physiques sans tenir compte du monde spirituel, il tombera dans le matérialisme, avide des valeurs de l'argent et toujours à la recherche d'une surconsommation afin de combler son vide intérieur, au lieu de cultiver l'amour inconditionnel.

En l'occurrence, le pouvoir d'introspection, grâce à l'Ours qui peut l'accompagner dans ce travail, lui fera réaliser qu'il peut rechercher

l'équilibre dans la polarité. Cependant, s'il demeure trop dans un monde spirituel sans jamais ancrer son expérience humaine de manière à concrétiser ses idées et ses projets en relation avec les autres, il développe des croyances superstitieuses, se construit des illusions, des idéologies ou des constructions mentales sans fondement avec la réalité. De même la Souris, trop aux prises avec ses propres émotions ou ses passions, ne peut apprendre à gérer ses forces intérieures si elle n'a pas la faculté de s'envoler pour établir une certaine distanciation. Grâce au don de l'Aigle, qui lui permettrait de prendre du recul, elle pourrait mieux appréhender la situation dans laquelle elle se trouve et ainsi acquérir la sagesse du Bison, à la suite de la compréhension de son expérience. La réflexion qui en découle est réinvestie dans l'apprentissage de sa construction identitaire assurant le plein développement et la réalisation de sa complétude.

Le développement du potentiel humain se vit dans un mouvement cyclique spiralé. L'humain recherche, dès sa naissance, l'intégrité et l'harmonisation de ses forces intérieures, souvent en polarité. Pour croître et unifier ses composantes, il a besoin de nourriture et de la protection des Gardiens des Portes des 4 directions ainsi que des dons et des pouvoirs des 4 éléments. Au fur et à mesure qu'il voyage dans le Cercle de la Vie et expérimente ses forces spirituelles, physiques, émotionnelles et intellectuelles, sa compréhension s'élargit, dans un mouvement de va-et-vient de la connaissance de soi à l'Univers, et il découvre aussi que l'autre est en lui, que le Tout fait partie de lui et lui du Tout.

La pensée, les intentions et les émotions vibratoires qu'il émet ainsi que les gestes qu'il pose ont des conséquences directes ou parfois indirectes, puisque tout est relié dans le Cercle de Vie. De l'innocence à la responsabilisation en passant par l'initiation de la maîtrise de ses forces, il chemine jusqu'à sa complétude dans le but de réaliser son destin et celui de l'humanité. L'éveil de sa conscience le place dans des positions différentes dans le Cercle, selon ce qu'il a à comprendre et à accomplir. Ainsi il peut visiter plusieurs fois les directions, séjourner dans l'une plutôt que dans l'autre, approfondir les enseignements et les mettre en pratique. Il n'y a pas de limite puisqu'il s'agit d'un Cercle sans

fin. Selon les prophéties, le grand dessein de l'humanité actuellement consiste à réunir tous les Peuples de la Terre, venus des 4 racines de l'Arbre de Vie, pour ne former qu'une seule âme. L'humain qui suit les enseignements des 4 directions contribue ainsi à la réalisation de cette œuvre, il collabore à la mise en place du Grand Cercle de l'Humanité au centre duquel l'Arbre de Paix sera planté sur la montagne la plus élevée de la Terre, pour reprendre la métaphore de Kondiaronk, grand chef huron-wendat, lors du traité de la Grande Paix de Montréal, signé en 1701.

Conclusion

J'en aurais beaucoup à dire et à partager sur ma compréhension de l'interculturalisme. Mais pour conclure, j'avancerais que c'est dans le développement d'une attitude d'ouverture de cœur et d'esprit que le dialogue transculturel - dans ce sens qu'il réfère à une pluralité de niveaux de réalité dans le partage des perspectives interculturelles - que l'humanité pourra apprendre à mieux s'adapter aux nouveaux défis environnementaux.

Grâce à une attitude basée sur la bienveillance les uns envers les autres et l'acceptation d'une histoire humaine commune, à l'instar de nos demi-frères les ours, nous pouvons travailler dans des projets communs. Nous pouvons réaliser le grand dessein de l'humanité à la condition que certaines valeurs autochtones et humanistes (énumérées à maintes reprises dans ce texte) soient respectées comme pierre d'assise à la co-construction du Cercle de l'Unité.

Il est important de reconnaître qu'il existe différentes voies scientifiques, spirituelles ou issues de traditions orales pour appréhender le monde et produire une mine de savoirs afin de le comprendre mais aussi que ces paradigmes peuvent se compléter par des méthodologies croisées, permettant de produire une connaissance plus juste et sage, autrement dit, mieux adaptée aux réalités présentes.

La démarche d'une « pédagogie par symboles » n'est qu'un exemple démontrant le pouvoir de la créativité permettant de construire des

ponts et de créer des rapprochements entre les peuples. Cette démarche phénoménologique sollicite une prise de conscience au monde sensible, comme en témoigne notamment l'oeuvre *Aki* par l'expression d'un monde d'apparemment en interrelation.

Kije-Migwetch!

Biographie

Dolorès Contré, est artiste conteuse et pédagogue d'origine anishinaabeh, est enseignante au programme d'études religieuses de la FAS de l'UdM. Elle partage ici le fruit de son labour dans des contextes interculturels et interdisciplinaires à travers la conception de son nouveau coffret pédagogique et médiatique « Traditions spirituelles autochtones racontées en symboles.»

Références

Bryde, John F. 1971. Psychologie amérindienne, édition expérimentale avec la permission de l'auteur. Département d'orientation et de psychologie éducative. Faculté de Pédagogie, Université du Dakota du Sud. Publié par l'Institut des Études indiennes de l'Université du Dakota du Sud, Vermillion, Dakota du Sud, 263 pages. Catalogue de la Bibliothèque du Congrès. Carte Np. 72-169122. Tout droit réservé.

Contré-Migwans, Dolorès (2013). Une pédagogie de la spiritualité amérindienne, NAA-KAA-NAH-GAY-WIN, Éditions L'Harmattan, collection Écologie & Formation, Paris, 219 pages. Citations : Pascal Galvani, post-face, Écologiser la formation : un enjeu planétaire. P 183. Chapitre 6, Méthode heuristique dans l'interprétation des ekinamadiwin par le symbole. P 167 à 176. Conclusion p.179-180.

Sites Web Cercle d'apprentissage Docomig : <https://docomig.wordpress.com/>

DocomigYou Tube – section [UdM Traditions Spirituelles Autochtones](#), 6 vidéos

<https://www.youtube.com/>

[playlist?list=PLMRIFXvL67yjAzcCWHObN83Dgvyj6S8MeQ](https://www.youtube.com/playlist?list=PLMRIFXvL67yjAzcCWHObN83Dgvyj6S8MeQ)

Disponible à la boutique en ligne Le 4673 : <https://tinyurl.com/y9995lv7>



Et dans cette clé, savez-vous ce qu'il y a?
Il y a un COFFRET_DCM (Pédagogie par symboles)
En 4 volets Nord-Sud-Est-Ouest
37 dossiers 252 fichiers
Environ 3 000 pages et 16 vidéos, jeux et plus

VOLET NORD :
Ressources, jeu
Paroles de
Sagesse de
Aînés-es
Auteurs-res
Références, etc.

VOLET EST : Savoirs
fondamentaux sur les
Traditions spirituelles
autochtones
Contenu historique et
culturel transmissible
Processus psycho-
spirituel

VOLET OUEST :
Didactique, savoir-
faire, stratégies,
Méthodologies,
« Pédagogie par
symboles »
Éthique
communicationnelle

VOLET SUD : Outils
et compétences
Arts vivants – images
symboles, chants
Récits au tambour
Processus
perceptivo-sensoriel



SECTION I

L'interculturalisme, une rencontre inachevée

Partie II

Vivre ensemble, concrètement

Les identités culturelles des migrants climatiques dans une perspective de gestion de la diversité culturelle

Par Anouk Brisebois

Les changements climatiques représentent un enjeu de taille pour l'avenir de la planète et de ses sociétés. Les migrations seront un des défis auxquels elles devront faire face. Selon un article publié en janvier 2011 par l'Association américaine pour le progrès de la science, il y aura plus de 50 millions de migrants environnementaux d'ici 2020 (Black and al. 2011, 3). Il est alors possible de se poser la question suivante: en quoi les pays d'accueil affectent l'identité des migrants climatiques, du point de vue de leur attachement au lieu d'origine, de leur culture et de la gestion de la diversité culturelle? Afin de tenter de répondre à la question, le présent travail fera le lien entre les changements climatiques, les migrations, ainsi que leurs impacts sur l'identité des migrants climatiques. Nous étudierons pour cela les migrations forcées, l'assimilation et l'intégration des populations des îles et atolls du Pacifique en Australie. Cette étude de cas est pertinente puisque les populations de ces îles et atolls seront confrontées à « la perte possible de cultures entières » en raison des changements climatiques, selon l'ancien président du GIEC, Robert Watson (Barnett et Adger, 2003, 326). Finalement, cet article proposera des pistes de réflexions et de réponses à cette question de recherche.

Mise en contexte

Les changements climatiques et leurs effets

Il est impossible aujourd'hui de lire les journaux ou de regarder les nouvelles sans tomber sur des événements liés de près ou de loin aux changements climatiques. Ceux-ci sont de plus en plus fréquents, intenses et complexes, et sont souvent liés à l'augmentation des

températures globales, à l'amplification des gaz à effets de serre présents dans l'atmosphère et aux déséquilibres des écosystèmes. L'un des effets majeurs des changements climatiques est l'élévation croissante du niveau de la mer. Celle-ci provoque un risque accru d'inondation côtière, d'érosions des terres et des écosystèmes côtiers, de développement de maladies d'origine hydrique et alimentaire, ainsi qu'une augmentation de la salinisation des terres agricoles se trouvant à faible altitude. L'élévation du niveau de la mer entraîne également la perte d'écosystèmes tels que les zones humides et les mangroves, et peut entraîner une perte permanente de terres.

Un autre impact des changements climatiques est l'amplification de la fréquence et de l'intensité des tempêtes tropicales et des cyclones. Cela augmente par le fait même le risque d'inondation et de dommages sur les côtes. Une hausse de la fréquence ou de l'intensité des tempêtes tropicales a toutefois probablement moins d'impact significatif sur la migration, car ceux-ci ont toujours créé moins de déplacements que la montée du niveau de la mer, même si cela pourrait changer.

Les changements climatiques influent également sur les cycles de précipitations, ce qui a pour effet d'augmenter les risques d'inondations des cours d'eau, d'amplifier le nombre et l'intensité des incendies, et de réduire la disponibilité en eau, tant pour les usages domestiques, municipaux, industriels et agricoles. Ces impacts peuvent ainsi avoir des répercussions négatives sur la productivité agricole.

Finalement, l'accroissement tendancielle de la température globale augmente la fréquence des températures extrêmes. Celles-ci ont des impacts sur le stress lié à la chaleur et affectent la productivité des cultures et l'approvisionnement des services provenant des différents écosystèmes, accélérant la migration des populations provenant des zones rurales vers les zones urbaines (Black and al. 2011, 8).

Les migrations environnementales

Force est de constater que les changements climatiques et leurs effets auront et ont déjà des impacts considérables et multiples sur les

populations, principalement celles qui habitent sur les côtes, dans les États insulaires et dans les régions se trouvant sous le niveau de la mer. Face à ces événements et effets du climat, ces populations n'auront d'autres recours que de quitter leur lieu d'origine. Selon Norman Myers de l'Université d'Oxford, ce phénomène ne connaîtra qu'une expansion dans les années à venir, puisque le nombre de migrants issus des changements climatiques pourrait atteindre environ 200 millions d'ici 2050, compte tenu de l'évolution démographique et de la dégradation des conditions environnementales (Black and al. 2011, 3).

Le cas des migrants environnementaux est préoccupant puisque les personnes déplacées pourraient ne pas être en mesure de revenir sur leur terre d'origine, en raison de la perte définitive de leur habitat et de leurs moyens de subsistance, ou encore par peur des cyclones, tempêtes tropicales, ou inondations à répétition. L'inaccessibilité de certains lieux, à la suite d'inondation notamment, aura des effets évidents sur les identités des migrants environnementaux, le déplacement étant à la fois une question de survie pour les populations, et une menace pour leur culture (Adger et al. 2013, p.113).

Les impacts des migrations environnementales sur les identités culturelles

Tel que montré précédemment, les changements climatiques contribueront à l'augmentation du nombre de migrants et ils auront des effets secondaires négatifs sur la préservation de leurs identités culturelles. On peut dénombrer, parmi ces effets secondaires, la perte éventuelle de leur civilisation. Une civilisation se définit par des éléments objectifs communs partagés, tels que la langue, l'histoire, la religion, les coutumes, les institutions, et par l'identification spontanée des personnes à une certaine identité culturelle (Huntington 1993, 24). Cette section tente de montrer en quoi la perte de l'attachement au lieu d'origine et la gestion inadéquate de la diversité culturelle par les pays hôtes et ses citoyens peuvent entraîner une perte de la diversité culturelle, voire, dans certains cas, la perte éventuelle de civilisations.

Perte de l'attachement au lieu d'origine

La perte de l'attachement au lieu d'origine, comme résultat des migrations issues des changements climatiques, a des effets non négligeables sur les identités culturelles des migrants environnementaux. Effectivement, les frontières de leur pays d'origine leur permettent de délimiter et de définir leurs identités, puisque l'identité inclut les symboles et les rituels de l'État, la construction d'un passé commun (Madsen et al. 2003, 62), les discours historiquement sédimentés, et les pratiques matérielles qui constituent la politique d'un lieu (Snyder et al. 2003, 115).

De plus, l'importance des impacts sur les identités culturelles des migrants environnementaux est étroitement liée au niveau d'attachement des individus autour de leur lieu de résidence. L'attachement au lieu est une réalité qui se définit par le niveau de connexion avec les personnes et les environnements dans lesquels ils vivent, milieu pouvant se définir comme étant un ensemble de symboles et de produits des différentes cultures qui les valorisent. La culture, quant à elle, peut se définir comme étant ce que les gens pensent, font, ainsi que les biens matériels et immatériels qu'ils produisent, faisant de celle-ci un élément partagé, appris, symbolique, intergénérationnel, adaptatif et intégré (Adger et al. 2011, 4).

L'attachement au lieu d'origine crée donc l'identité culturelle des individus autour d'une localité, d'un sentiment de fierté associé à l'appartenance à un village ou à une ville, ainsi que des amitiés et des réseaux qui les composent. Cet attachement contribue au bien-être des personnes et des groupes divers et il peut être étroitement lié à un sentiment d'appartenance à une communauté. Ainsi, les personnes fortement attachées à leur communauté ne sont souvent pas disposées à migrer, puisqu'elles hésitent à laisser leurs groupes de soutien social et émotionnel et à s'adapter à une nouvelle communauté.

L'attachement au lieu représente donc un facteur décisif dans les choix relatifs à la migration. Quitter son lieu d'origine, c'est quitter une partie de son identité, de sa culture, de sa communauté, de ses liens émotionnels et sociaux, de connaissances et de croyances, de comportements et d'actions en référence à ce lieu en particulier (Knez 2005, 208).

Gestion inadéquate de la diversité culturelle par les pays hôtes et ses citoyens

À présent, nous verrons en quoi l'autre extrémité de la chaîne de migration, soit les États et les citoyens hôtes, de par leur gestion et leur appréhension de la diversité culturelle, peut avoir des effets considérables sur la préservation des identités des migrants climatiques. Une bonne gestion par les États hôtes et leurs citoyens est essentielle afin d'éviter la perte de la diversité culturelle des migrants dans un monde où les migrations deviennent de plus en plus importantes. Pour que l'intégration soit efficace, celle-ci doit comprendre un double compromis, tant du côté des immigrants que de leur société d'accueil. Par exemple, une intégration sera réussie si les réfugiés s'adaptent au style de vie de la société d'accueil et si, en contrepartie, celle-ci est accueillante, ouverte et inclusive face à l'altérité et à la différence. Si les réfugiés cherchent à acquérir les valeurs de la culture dominante, et si la société d'accueil accepte la diversité culturelle en l'intégrant dans ses politiques, alors ce processus mutuel peut être considéré comme un modèle optimal de gestion de la diversité, via une intégration multiculturelle efficace (Koirala 2016, 121).

Cependant, cette gestion n'est pas toujours si optimale, puisqu'il est très rare que l'inclusion des migrants dans les sociétés d'accueil, par le truchement de politiques multiculturelles, soit mise de l'avant au détriment de politiques d'assimilation et d'intégration. Les politiques multiculturelles, la mise en place d'un consensus et d'une cohabitation réelle avec des visions du monde, des attitudes, des identités et des comportements différents sont plutôt rejetées par les États hôtes (Madsen et al. 2003, 71-72). Ceci a pour effet d'éliminer les bagages culturels des migrants provenant des pays d'émigration (Faist 2000, 204). Ces politiques d'assimilation culturelle, comme moyen de gestion de la diversité culturelle, peuvent se définir comme des politiques forçant les immigrants à abandonner le bagage culturel de leur lieu d'origine ou favorisant la dissolution de ce même bagage particulier dans le grand public. La vision de la culture dans la perspective de l'acculturation via l'assimilation est étroite, car l'État hôte, en tant que conteneur de la culture dominante de la société, agit comme un assimilateur pour les nouveaux arrivants (Faist 2000, 212-213).

La gestion normative actuelle de de la diversité culturelle ne prendrait donc pas en considération le besoin des migrants de voir reconnaître leur dignité, non pas seulement en tant que citoyens abstraits, mais aussi en tant qu'individus concrets, porteurs d'une histoire et d'une culture singulières qui peuvent être différentes de celles de leur pays d'accueil (Schnapper 2015, 117). Cette gestion de la diversité culturelle a également pour effet de limiter l'expression collective des identités et valeurs des migrants dans l'espace public et d'écarter les pratiques contradictoires avec les valeurs démocratiques associées aux États d'accueil, occidentaux le plus souvent (Schnapper 2015, 121).

Les citoyens de la société d'accueil peuvent également, dans certains cas, nuire à la préservation des identités culturelles des migrants climatiques. En effet, pour les nationaux de la société d'accueil, les immigrants ne sont pas toujours les bienvenus, non seulement parce qu'ils font partie du « eux », et pas de « nous », mais aussi parce qu'ils viennent de là-bas. Cette réaction contre les étrangers augmente la vulnérabilité des migrants et favorise leur repli identitaire (Waldigner 2016, 329). La réaction de la société d'accueil peut également mener à l'acculturation des migrants climatiques, et donc à la perte de leur identité culturelle, afin qu'ils se sentent davantage acceptés dans leur société d'accueil. Ceux qui ne peuvent retourner sur leur terre d'origine n'auront d'autres choix que de renoncer à leur identité culturelle afin d'intégrer pleinement leur nouvelle société et se sentir davantage acceptés par la société du pays hôte parfois réticent à admettre en son sein les apports culturels extérieurs (Butler 2001, 201).

Résultat : Perte d'identité culturelle et repli identitaire des migrants environnementaux

La perte d'attachement au lieu d'origine et de ses éléments culturels, combinée à une gestion inadéquate de la diversité culturelle par les pays d'accueil, a des effets dommageables sur la préservation des identités culturelles des migrants environnementaux. Les changements climatiques exacerbent les risques associés à la perte des identités et des cultures des migrants environnementaux. En effet, la plupart des réponses actuelles en matière de gestion de la diversité culturelle

provenant de ce type de migration ne parviennent pas à prendre en compte les dimensions critiques qui forgent à la fois les identités et les cultures, à savoir principalement l'attachement au lieu d'origine (Adger et al. 2013, p.112), qui inclut notamment les ressources naturelles et les coutumes. La perte de ces éléments implique une perte de liens avec leur lieu d'origine, perte souvent impossible à compenser économiquement (Snyder et al. 2003, 107).

De plus, les changements climatiques peuvent entraîner une migration du lieu d'origine vers un nouveau pays d'accueil. Celle-ci incite fortement les migrants à adopter la culture dominante, via les mesures assimilatrices des pays hôtes. Cela menace donc la continuité et la préservation des langues, des habitudes, des coutumes et des cultures d'origine de ces migrants, et réduit leur autonomie politique, ce qui a des retombées négatives sur la préservation de leurs identités culturelles (Kirsch 2001, 167).

Les changements climatiques, entraînant des migrations massives, combinées à une gestion inadéquate de la diversité culturelle par les États d'accueil, peuvent également conduire à un repli identitaire de ces migrants issus des changements climatiques. En effet, s'ils ne parviennent pas à construire une nouvelle identité compatible avec la société d'accueil qui favorise les politiques d'assimilation et à établir des liens sociaux avec les membres de la culture dominante, ils ne peuvent pas non plus retourner que dans leur pays d'origine, et ils courent le risque d'abandonner leur identité culturelle et de faire face à la solitude et à la dépression. Cela pourrait éventuellement conduire à leur mise en retrait de la société d'accueil, à leur marginalisation et à leur repli identitaire, ces personnes préférant ainsi garder leurs distances afin de préserver leur identité culturelle initiale (Koirala 2016, 120).

Étude de cas : Les îles et atolls du Pacifique Sud

Les changements climatiques obligeant à la migration des populations issues des îles et atolls du Pacifique Sud

Tel que constaté précédemment, les changements climatiques auront des impacts de plus en plus dévastateurs et forceront davantage de

personnes à migrer. Certaines régions seront davantage touchées par ce phénomène, comme les îles du Pacifique Sud. Ces îles comptent 261 atolls dans le sud-ouest de l'océan Pacifique. Par pays, le plus grand nombre d'atolls (77) se trouve en Polynésie française. Les seuls pays et territoires insulaires du Pacifique qui ne contiennent pas d'atolls sont les îles Mariannes du Nord, Guam, Vanuatu, Wallis-et-Futuna et Samoa. Quatre territoires insulaires du Pacifique (Kiribati, les Îles Marshall, Tokelau et Tuvalu) sont entièrement composés d'atolls. Il existe également des atolls surélevés, notamment Nauru, Niue et les îles Tonga et les îles Cook. Celles-ci partagent bon nombre des contraintes environnementales et sociales (Adger et al. 2011, 6). En effet, ces îles et atolls sont grandement vulnérables physiquement face à l'élévation du niveau de la mer en raison de leur ratio élevé littoral-territoire, de leur densité de population, ainsi que du faible niveau de ressources disponibles pour des mesures d'adaptation (Barnett et Adger, 2003, 323). En raison des modifications de l'environnement naturel (saisons sans mangues, ignames fanées, arbres à pain plus chétifs, érosion côtière, etc.), et par conséquent, des habitudes de vie qui deviennent dans certains cas impraticables, leurs résidents peuvent être contraints à migrer.

L'archipel de Tuvalu en est un bon exemple. Ses citoyens sont devenus les premiers migrants climatiques du monde lorsque le gouvernement a commencé à délocaliser la nation tout entière en raison de l'élévation du niveau de la mer, et du stress inexorable lié au traitement de l'eau et à la réparation d'autres infrastructures. Un autre exemple, celui de Nioué, une île polynésienne de 1 500 habitants. Les changements climatiques représentent un risque considérable pour les aspects de la culture niuéenne de ses habitants. L'île est exposée à de nombreux cyclones. En 2004, Heta a endommagé les ressources nécessaires à la culture matérielle, y compris aux stocks de mooto utilisés pour fabriquer leurs pirogues, un symbole de leur culture (Adger et al. 2013, 114). Les impacts des changements climatiques sur cette île ont modifié la confiance des Niuéens dans la durabilité de leur île et de leur culture, où la préservation de celles-ci est de plus en plus précaire.

Gestion australienne de la diversité culturelle

Suite à la montée du niveau de la mer qui force les résidents des îles et des atolls du Pacifique à migrer, on constate que bon nombre d'entre eux choisissent de s'installer dans des endroits à proximité, dont l'Australie. Bien que le gouvernement australien apporte un soutien important aux réfugiés et immigrants par le biais de divers services d'établissement, des recherches suggèrent que les migrants environnementaux ne s'y intègrent pas aussi facilement (Koirala 2016, 119). En effet, malgré une longue tradition multiculturelle, les spécialistes ne cessent de reprocher au multiculturalisme australien de ne pas parvenir à promouvoir la diversité culturelle et la participation équitable de tous les groupes ethnoculturels (Koirala 2016, 123). De plus, la politique actuelle du gouvernement en matière d'inclusion sociale ne concerne que l'intégration des groupes de minorités ethniques dans la société australienne, plutôt que la recherche d'un compromis mutuel entre la communauté anglo-australienne dominante et la communauté de réfugiés et de migrants, tendant de ce fait à une forme de domination culturelle via l'assimilation des migrants environnementaux.

Du point de vue de la société d'accueil, les migrants environnementaux ne reçoivent pas de réponses amicales et accueillantes de la part des membres de la société australienne (Koirala 2016, 126), ce qui n'aide pas à la préservation et à l'épanouissement des identités culturelles des immigrants issus des changements climatiques. En dépit du pluralisme culturel, les migrants environnementaux font souvent face à des comportements xénophobes de la part de certains membres de la société d'accueil, les exposant à des situations d'isolement, voire d'exclusion sociale.

Le repli identitaire n'est pas souhaitable. Le modèle d'intégration multiculturel ne peut être poursuivi que lorsque les réfugiés et migrants entretiennent des liens sociaux avec des membres de la société, au sens large du terme. S'ils choisissent d'éviter les interactions avec les membres de la société australienne à travers leur repli identitaire, cette stratégie d'acculturation via ses politiques conduira finalement à la séparation plutôt qu'à l'intégration sociale (Koirala 2016, 125).

Les impacts sur les identités culturelles

La gestion de la diversité culturelle par l'État australien et sa population, ainsi que la perte d'attachement au lieu d'origine, auront des répercussions majeures sur les migrants environnementaux provenant des îles et atolls du Pacifique Sud. En effet, de nombreux scientifiques suggèrent que le changement climatique entraînera la perte de nombreuses composantes naturelles et culturelles propres aux îles du Pacifique, de par la perte physique du lieu d'origine, mais également de par la gestion inadéquate de la diversité culturelle par l'État d'accueil (Adger et al. 2011, 2). Déjà à l'heure actuelle, de nombreuses langues sont menacées ou ont disparu de la région Asie-Pacifique, à la suite de processus d'établissement et de migration, et cela n'ira pas en diminuant, considérant que les changements climatiques mèneront à des flux migratoires de plus en plus importants. Les atolls et îles du Pacifique, représentant des lieux uniques dû au fait qu'ils contiennent des systèmes et des espèces biophysiques, des cultures matérielles, des ordres sociaux, des régimes alimentaires, des histoires, des langues, des habitudes et des compétences uniques, sont menacés de perdre leur identité et leur culture, voire leur civilisation.

Alors que les pays insulaires sont clairement menacés par les changements climatiques, leurs habitants, désormais dispersés dans plusieurs pays d'accueil, s'adaptent à ces nouveaux lieux et à de nouvelles façons de faire, ce qui peut avoir pour effet d'affaiblir certains éléments culturels anciens reliés à leur lieu d'origine et à les rendre moins visibles. Par exemple, à Niue comme aux îles Cook, les échanges réciproques ont été affaiblis par des procédés divers, tels que l'usage dominant de l'anglais (de sorte qu'un effort conscient est fait dans les deux pays pour préserver les langues de Vagahau Niue et des Maoris des îles Cook); le désintérêt des jeunes pour les connaissances écologiques traditionnelles; et le remplacement d'un régime alimentaire et de consommation par un autre. Ces changements remettent en question l'identité culturelle des habitants et des migrants provenant des îles Cook et des Niuéens, en particulier pour les générations plus âgées (Adger et al. 2011, 8).

Conclusion

Nous avons pu constater que les changements climatiques et les impacts qu'ils suscitent entraînent déjà, et entraîneront encore davantage dans les années à venir, de nombreux flux migratoires. Dans ce contexte, nous nous sommes posé la question suivante : en quoi les pays d'accueil affectent l'identité des migrants climatiques, du point de vue de leur attachement au lieu d'origine, de leur culture et de la gestion de la diversité culturelle ? Nous avons pu remarquer, à travers la mise en contexte et l'étude de cas, que les migrants issus des changements climatiques ont tendance à se replier sur eux-mêmes et leurs semblables dans un processus de marginalisation, en vue de préserver leur identité culturelle. Les migrants environnementaux peuvent également perdre, à tout le moins en partie, leur identité culturelle originelle à travers les politiques d'intégration. Cette perte de leur identité culturelle se traduit par la perte de leurs langues, traditions, coutumes, normes, habitudes de vie, autonomes politiques et moyens de subsistance, éléments rattachés à leur lieu d'origine, au profit de la culture dominante du pays d'accueil. L'État hôte et les membres de la société d'accueil ne favorisent pas une gestion adéquate de la diversité culturelle et à une inclusion des minorités de par la mise en place de politiques assimilationnistes et/ou intégrationnistes, et de par la circulation de fausses présuppositions sur ces migrants, nuisant à l'ouverture et à l'acceptabilité sociale de la diversité culturelle, et donc des migrants eux-mêmes.

Somme toute, des solutions existent afin de favoriser l'inclusion de ces migrants climatiques dans la culture hôte, sans qu'ils délaissent pour autant leur identité culturelle. Parmi ces solutions, on retrouve l'amplification des relations transnationales. Ces dernières sont une solution intéressante puisqu'elles favorisent la préservation des identités des migrants environnementaux via la multiplication des liens sociaux, économiques et culturels rattachant les pays d'immigration aux pays d'origine (Waldigner 2016, 321). La réalité de la diaspora dans le pays hôte permet également, et à sa mesure, de maintenir les relations entre les membres d'un même lieu d'origine (Koirala 2016, 121). Une autre solution réside dans l'accessibilité aux médias sociaux. Le développement des technologies facilite la compression

spatio-temporelle et permet aux migrants climatiques de maintenir et renforcer leur attachement et leur identité culturelle via la préservation des liens avec leur communauté d'origine à travers l'utilisation de ces technologies (Madsen et al. 2003, 68). La mise en place de politiques multiculturelles, à travers une plus grande ouverture entre les migrants environnementaux et les membres de la société d'accueil, est également une solution à instaurer (Schnapper 2015, 117). Finalement, la mise en place de droits internationaux de propriété culturelle, impliquant de nouvelles formes d'intégration et de nouveaux modes d'organisation des personnes et des collectivités, est essentielle dans le processus de reconnaissance de l'importance des facteurs culturels qui sont en jeu dans les migrations environnementales.

Dans un futur rapport, il serait pertinent de savoir comment les identités, les références culturelles et les fidélités particulières – en d'autres termes, le multiculturalisme – peuvent être reconnues dans la vie publique et politique (Schnapper 2015, 116). Inéluctablement, les migrations climatiques iront croissantes. Il est important de s'y préparer pour y faire face, tout en permettant aux migrants de préserver leur identité culturelle. Si l'on considère que l'identité de l'individu n'est pas séparable d'une culture collective, les États d'accueil se doivent de reconnaître ces cultures particulières.

Biographie

Anouk Brisebois est étudiante finissante à la maîtrise en études internationales de l'Université de Montréal et projette d'entamer un doctorat en études internationales de l'environnement et du développement à l'Université norvégienne des sciences de la vie.

Références

- Adger, Neil W, Barnett, Jon, Chapin III, F. S. et Ellemor, Heidi. 2011. « *This Must Be the Place: Underrepresentation of Identity and Meaning in Climate Change Decision-Making* ». Dans : *Global Environmental Politics* 11 (2) : 1-25. En ligne : <https://pdfs.semanticscholar.org/74b4/93d0fa08f6ed27abb45a6095caabd177e53f.pdf> (Consulté le 30 octobre 2018).
- Adger, Neil W., Barnett, Jon, Brown, Katrina, Marshall, Nadine et O'Brien, Karen. 2013. « *Cultural dimensions of climate change impacts and adaptation* ». Dans : *Nature Climate Change* 3 (February). En ligne : <https://pdfs.semanticscholar.org/432c/ba491ca43d01400c4297e87c50e0042a8f2d.pdf> (Consulté le 30 octobre 2018).
- Barnett, Jon et Adger, Neil W. 2003. « *Climate dangers and atoll countries* ». Dans : *Climate Change* 61 :321-337. En ligne : <file:///Users/User/Downloads/ClimaticChange.pdf> (Consulté le 21 novembre 2018).
- Black, Richard, W. Neil Adger, Nigel W. Arnell, Stefan Dercon, Andrew Geddes, David S.G. Thomas. 2011. « *The effect of environmental change on human migration* ». Dans *Global Environmental Change* pp. 3-11. En ligne : <file:///Users/User/Downloads/Black%20et%20al%20-%20The%20effect%20of%20environmental%20change%20on%20human%20migration.pdf> (Consulté le 20 novembre 2018).
- Butler, Kim D. 2001. « *Defining Diaspora, Refining a Discourse.* ». Dans : *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 10 (2) : 189-219. En ligne : <https://muse.jhu.edu/article/388942/pdf> (Consulté le 24 novembre 2018).
- Faist, Thomas. 2000 « *Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture* ». Dans : *Ethnic and Racial Studies*. 23 (2) : 189–222. En ligne : <https://pdfs.semanticscholar.org/43c5/aac1a42da460cae9a034b4b689f04d06855d.pdf> (Consulté le 30 octobre 2018).
- Hess, Jeremy J, Josephone N. et Alan J. 2008. « *Climate change: the importance of place* ». Dans : *American Journal of Preventive Medicine*.25 (5) : 468-478. En ligne : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0749379708006892> (Consulté le 21 novembre 2018).
- Huntington, Samuel. 1993. «*The Clash of Civilizations?* ».

Dans Foreign Affairs, été 1993. En ligne : https://www.jstor.org/stable/20045621?seq=1#page_scan_tab_contents (Consulté le 24 septembre 2018).

*Kirsch, Stuart. 2001. « Environmental Disaster, “Culture Loss,” and the Law ». Dans : *Current Anthropology*. 42 (2). En ligne : <https://derianga.files.wordpress.com/2008/08/kirsch-current-anthro-lost-worlds-2002.pdf> (Consulté le 23 novembre 2018).*

*Knez, Igor. 2005. « Attachment and identity as related to a place and its perceived climate ». Dans: *Journal of Environmental Psychology* 25: 207–218. En ligne : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0272494405000216> (Consulté le 21 novembre 2018).*

*Koirala, Subhash. 2016. « Refugee settlement in Australia and the challenges for integration ». Dans: *What is Next in Educational Research*, pp. 119–129. En ligne: https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-94-6300-524-1_12.pdf (Consulté le 24 novembre 2018).*

*Madsen, Kenneth D. et Naerssen, Ton Van. 2003. « Migration, identity, and belonging ». Dans: *Journal of Borderlands Studies* 18 (1): 61-75. En ligne : <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/08865655.2003.9695602> (Consulté le 30 octobre 2018).*

*Schnapper, Dominique, 2015. « Quelle politique multiculturelle ? », Dans : *Le Débat* 186 (4) : 111-121. En ligne. <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2015-4-page-111.htm> (Consulté le 23 novembre 2018).*

*Snyder, Robert, Williams, Daniel et Peterson, George. 2003. « Culture loss and sense of place in resource valuation: Economics, anthropology, and indigenous cultures ». Dans : *Indigenous peoples: Resource management and global rights*, pp. 107-123. En ligne : https://www.fs.fed.us/rm/pubs_other/rmrs_2003_williams_d002.pdf (Consulté le 25 novembre 2018).*

*Waldigner, Roger. 2016. « La politique au-delà des frontières : la sociologie politique de l'émigration ». Dans : *Revue européenne des migrations internationales*, pp. 319 à 334. En ligne : <https://journals.openedition.org/remi/8385> (Consulté le 24 novembre 2018).*

L'école publique

Par **Bruce Katz**

J'ai passé 30 de mes 35 années d'enseignement dans le système scolaire public francophone à l'École secondaire Antoine-Brossard, dans la municipalité de Brossard. Au fil du temps, Brossard est devenue une communauté multiethnique et diversifiée sur le plan religieux, mais, lorsque j'ai commencé à y enseigner en 1981, à la sixième année de ma carrière d'enseignant, peu d'immigrants fréquentaient l'école.

En 1981, la population étudiante d'Antoine-Brossard était presque exclusivement canadienne-française. Un afflux d'immigrants dans la région et la combinaison de la loi 101 et de la déconfessionnalisation des écoles publiques au Québec changeraient cela. La première vague d'étudiants immigrants à l'école Antoine-Brossard était composée de Chinois, pour la plupart originaires de Hong Kong, et quelques-uns, de la République populaire de Chine et de Taiwan. Ce n'était pas une mince tâche que d'intégrer ces nouveaux étudiants à l'école, tant pour eux que pour le milieu francophone. La culture québécoise était entièrement nouvelle pour eux.

C'était également un défi pour le corps étudiant canadien-français établi de l'école, soudainement confronté à l'arrivée d'un certain nombre d'étudiants venus de loin, à l'air différent, parlant une langue autre et qui, tout naturellement, avaient tendance à s'appuyer les uns sur les autres et à rester quelque peu isolés du reste du groupe. Certes, au début, l'incapacité de communiquer en français tendait à renforcer la situation. Mais cela changerait avec le temps, en raison des succès rencontrés par les professeurs de la classe d'accueil dans l'enseignement du français, motivés par toute la patience et le dévouement nécessaires à leur métier d'enseignants. Au début, cependant, on pouvait parler de deux solitudes dans l'école.

Ainsi, à une certaine époque, il y avait des tensions entre ces deux solitudes; à un certain moment, un journal local a publié un article indiquant que les étudiants (canadiens-français) d'Antoine-Brossard craignaient une « invasion chinoise » de l'école. Cela a eu pour effet d'attiser la tension au point que la direction a jugé nécessaire de tenir à l'école une conférence de presse – à laquelle ont assisté les médias locaux – pour mettre la situation en perspective.

Cette « crise » s'est avérée le catalyseur de la création d'un comité interculturel au sein de l'école, composé d'enseignants et d'étudiants. J'ai eu le privilège de siéger à ce comité pendant ses premières années d'existence. Les nombreux étudiants du comité – tant Canadiens-français que Chinois (ces derniers pouvant communiquer un peu en français) – organisaient à l'occasion des stands d'information reflétant la culture chinoise dans la Place de l'amitié, où les étudiants se rassemblaient pendant la récréation du matin et l'heure du dîner. Petit à petit, nous avons commencé à voir des petits groupes d'étudiants canadiens-français et chinois se parler. Un triomphe modeste, mais important, de l'interculturalisme. C'était un processus graduel, mais constant. C'est ce qu'il faut comprendre de l'interculturalisme : il est graduel, mais constant, à condition d'être nourri.

La vague suivante d'immigrants à l'école fut constituée de jeunes d'Afghanistan, déchirés par la guerre, qui arrivèrent en nombre considérable. Ils ont également eu besoin d'un certain temps pour apprendre le français, se familiariser avec la culture québécoise et s'intégrer au milieu francophone de l'école. Une fois encore, la classe d'accueil a été le pivot extrêmement important du processus d'intégration. Le comité interculturel voyait à ce que des stands d'informations et des événements culturels aient lieu et cela soutenait le processus d'intégration.

Vinrent ensuite des jeunes de différentes régions du monde : le Moyen-Orient, l'Afrique, l'Asie, les Caraïbes, l'Amérique centrale, l'Amérique du Sud, l'Europe orientale, occidentale et septentrionale. Pour les étudiants immigrés maîtrisant déjà le français, comme ceux d'Haïti, du Maroc, du Vietnam et de plusieurs pays africains, il n'y avait pas

de barrière linguistique initiale. À un moment donné, 78 nationalités étaient présentes à l'école Antoine-Brossard. Les ressortissants de la plupart d'entre elles étaient passés par la classe d'accueil et avaient appris le français, certains mieux que d'autres, mais tous étaient réunis sous le même toit, confrontés à la réalité selon laquelle l'Autre est un être humain comme soi. C'est cela, le triomphe de l'interculturalisme.

En fait, ce qu'il faut comprendre de la nature de l'interculturalisme, c'est qu'il est nécessairement conflictuel au départ. C'est-à-dire que la tolérance mutuelle commence d'abord par les frictions entre les divers groupes culturels et que la manière dont ces frictions sont résolues fait la différence entre le succès de l'interculturalisme et son échec. Personnellement, je ne crois pas que les « chartes » et les « tests » de valeurs conduisent à la promotion de l'interculturalisme. Je ne saurais trop insister sur l'importance de la classe d'accueil et du rôle de l'école publique de langue française dans le processus d'implantation de l'interculturalisme québécois.

Je dois préciser également qu'au cours des dix dernières années de ma carrière d'enseignant (j'ai pris ma retraite en 2011), environ 20 % de mes étudiants étaient de confession musulmane. Pour la plupart, ils étaient bien intégrés à l'école et c'était normal de voir des élèves d'origines totalement différentes flâner, discuter, rire et dîner ensemble. Ceci constituait un phénomène social très intéressant.

Y avait-il de la tension? Certainement. Ces problèmes ont-ils été résolus avec le temps? Oui, pour la plupart. Y avait-il des défis? Bien sûr, il y en a toujours. Par exemple, les parents de quelques filles musulmanes étaient opposés à des cours mixtes de natation dans le programme d'éducation physique, et souhaitaient que leurs filles nagent uniquement avec d'autres filles et ce, en maillot de bain couvrant tout le corps. Je ne me rappelle pas exactement comment la situation a été résolue, mais, si je me souviens bien, les filles ont été excusées de la nage mixte et les exigences du cours d'éducation physique ont été respectées. Telle est la nature de l'interculturalisme dans les écoles publiques : il y a nécessairement des concessions mutuelles.

Au moment de prendre ma retraite de l'enseignement, j'avais eu d'excellents contacts avec mes étudiants de confession musulmane. Ils étaient pour la plupart bien intégrés à l'école. Ils étaient tous, aussi, bons étudiants et fort sympathiques. Certaines filles musulmanes portaient un hijab, d'autres non. Je me souviens d'une fille – dont le nom m'échappe maintenant –, dont la personnalité et le sourire étaient étincelants; elle portait une petite épinglette « CH » des Canadiens de Montréal sur le col de son chandail et se rendait régulièrement à l'aréna de Brossard pour regarder les Canadiens. Son hijab n'avait rien à voir avec son intégration à l'école ou à la société québécoise. Je pense ainsi qu'il est préférable de ne pas catégoriser les gens, car ces catégories, souvent, ne correspondent pas à la réalité.

Je voudrais terminer ce très bref aperçu d'une longue carrière dans l'enseignement en racontant une anecdote sur l'interculturalisme qui, à première vue, peut paraître ordinaire, mais est tout sauf banale. Je pourrais même la qualifier de sorte d'épiphanie. Un jour, à l'heure de dîner, je faisais une surveillance à la Place de l'amitié, où les étudiants se réunissaient pour discuter pendant l'heure du dîner. Devant moi, j'observais six ou sept étudiants qui parlaient de la partie de hockey des Canadiens de Montréal que l'on avait regardée la soirée précédente. En soi, rien d'extraordinaire.

Mais ce qui était extraordinaire, c'est le fait que, à l'exception de deux étudiants francophones nés au Québec, les autres venaient de différentes régions du monde et avaient appris le français en classe d'accueil. Si ma mémoire est bonne, deux de ces étudiants venaient d'Afghanistan, un, de Russie et un, de Chine. Tous étaient plongés dans une discussion amicale sur le hockey, rendue possible grâce au fait qu'ils pouvaient échanger en français. Il s'agissait non seulement d'un triomphe de l'interculturalisme, mais, surtout, d'un triomphe de l'humanisme.

Bref, grâce à mon expérience dans l'enseignement, j'ai compris que la loi 101 et la déconfessionnalisation des écoles publiques se sont avérés les outils par excellence de création du pluralisme au Québec. Malheureusement, cette compréhension n'a pas été pleinement assimilée par ceux qui nous gouvernent. J'ai essayé de me souvenir d'une seule année d'enseignement au cours de mes 20 dernières années

de carrière, lors de laquelle un des gouvernements du Québec (libéral ou péquiste) n'aurait pas coupé dans les fonds destinés aux écoles publiques québécoises, ni réduit à la précarité les jeunes enseignants, qui commençaient leur carrière, en veillant à ce qu'ils ne puissent pas atteindre le statut d'enseignant permanent, assurant ainsi le maintien d'une main-d'œuvre *cheap labour*. Je pense qu'ils n'ont ni respecté l'importance de l'école publique, ni la vocation de l'enseignement.

Aujourd'hui, le système scolaire public québécois est en pénurie d'enseignants à un moment où l'interculturalisme québécois exige un système scolaire public fort et dynamique, car l'école publique est l'outil le plus important pour la formation d'une société pluraliste au Québec. C'est l'école publique et surtout l'emploi qui offrent la possibilité de s'intégrer à la société majoritairement francophone du Québec.

Enfin, permettez-moi de terminer sur cette note : l'interculturalisme, par sa nature même, ne peut être créé par l'économie néolibérale ou par une quelconque « charte » de valeurs. Wall Street n'est pas un lieu d'interculturalisme et les murs, qu'ils soient de nature physique ou qu'ils existent dans les mentalités, ne permettent pas non plus une rencontre significative avec l'Autre.

Biographie

Bruce Katz est né et a grandi à Montréal. Il est professeur de langues par vocation, maintenant à la retraite. Il est titulaire de diplômes en éducation, littérature et histoire de l'Université Sir George Williams, de l'Université McGill, de l'Université de Waterloo et de l'Université de Montréal. Il est membre fondateur et actuel coprésident de Palestiniens et Juifs Unis (PAJU).

Une autre culture politique est-elle possible?

Les enjeux de la diversité culturelle et politique dans la mouvance altermondialiste

Par Raphaël Canet

La reconnaissance de la diversité culturelle est devenue un enjeu politique majeur dans nos sociétés. Interpellant les responsabilités de l'État à l'égard de ses administrés, elle pose la question des frontières du «Nous» et de sa perméabilité aux «Autres». Elle nous renvoie aux débats classiques sur les frontières identitaires de la communauté politique, sur l'idée de nation, opposant les conceptions française (la nation civique nourrissant un projet politique) et allemande (la nation ethnoculturelle préservant un héritage historique).

En effet, la question de la plus ou moins grande reconnaissance de la diversité culturelle au sein de nos sociétés délimite les contours du projet national. Devons-nous plutôt promouvoir un projet de société rassembleur et innovant ou, à l'inverse, nous appliquer à préserver notre culture commune enracinée dans une tradition partagée? La question de la reconnaissance de la diversité culturelle met ainsi à l'épreuve le principe de la cohésion nationale. Qu'est-ce qui fonde le vivre ensemble? Quelles sont nos valeurs communes? Comment fonctionne le processus d'intégration et avec quelle efficacité? Dans cette perspective, les notions de multiculturalisme, d'interculturalisme ou de nationalisme constituent des réponses politiques, fragiles et circonstancielles, à la question de la reconnaissance plus ou moins généreuse de la différence au sein de nos sociétés nationales.

Nous souhaitons, dans ce texte, dépasser le cadre strictement national de la réflexion sur la diversité culturelle, pour l'aborder dans une

perspective internationaliste et émancipatrice. En quoi la reconnaissance de la diversité sur le plan mondial peut-elle contribuer au processus de transition vers des sociétés plus justes, solidaires et durables?

Nous faisons l'hypothèse que l'imposition grandissante de la question identitaire dans nos sociétés est proportionnelle à la marginalisation progressive de la question sociale depuis plus de quarante ans. En effet, nous partons de l'idée que le triomphe de l'idéologie néolibérale au début des années 1980, puis de l'imposition du projet politique de construction d'un marché mondial libéralisé à partir du milieu des années 1990, a conduit à faire glisser le centre de gravité du débat politique de la lutte des classes au choc des cultures. En somme, la question politique majeure qui semble aujourd'hui se poser dans nos sociétés, ce n'est plus « Qu'allons-nous faire ensemble? » Mais plutôt « Avec qui pouvons-nous vivre? »

La reconnaissance de la diversité culturelle fournit une très bonne grille d'analyse des clivages politiques et idéologiques qui agitent nos sociétés contemporaines aux prises avec les conséquences sociales du phénomène de mondialisation. Elle met en lumière le paradoxe de ce projet cosmopolitique à prédominance utilitariste qui fait l'éloge de la mobilité du capital (les flux d'investissements) tout en limitant la mobilité humaine (les flux migratoires). En effet, en consacrant la perte de souveraineté des États-nation sur leurs politiques économique et sociale, la mondialisation néolibérale a conduit les élites à centrer leur discours sur la question de la cohésion nationale, souvent au détriment du principe de solidarité internationale ou, encore plus largement, de solidarité humaine. Le discours national sur la reconnaissance de la diversité culturelle n'est donc pas fortuit mais stratégique. Il vise à faire diversion, à déplacer les termes du débat au moment même où, à l'ère de l'anthropocène, des questions fondamentales sur notre mode de vie, nos formes d'organisation sociale et notre rapport à la nature doivent être largement débattues. En d'autres termes, nous devons postuler que le sujet fondamental à discuter aujourd'hui n'est pas la question migratoire ni la reconnaissance des signes religieux dans l'espace public. C'est la transition énergétique, c'est le développement de notre résilience locale aux changements climatiques, c'est la reconstruction de

nos économies au-delà du pétrole et du dogme de la croissance infinie, c'est l'invention de nouvelles formes d'organisation politique et sociale plus participatives, locales et autonomes, c'est surtout l'ouverture et la solidarité dont il va falloir faire preuve à l'égard des millions de réfugiés climatiques qu'il va bien falloir accueillir quelque part dans les prochaines décennies.

Il n'en demeure pas moins que cette recherche constante d'une forme de vie collective articulée autour du respect des différences, qui permette de nous rassembler autour d'une conception du commun qui ne se réduise pas à l'unité, ouvre des perspectives fécondes de refondation à l'aube des temps difficiles. En effet, si la question de la reconnaissance de la diversité culturelle nous divise sur le plan national, peut-elle nous rassembler sur le plan international? Nous nous intéresserons ici aux enjeux de la diversité culturelle et politique dans la mouvance altermondialiste. Nous livrons une analyse très personnelle, liant réflexion et témoignage, fondée sur l'expérience de notre engagement au sein de la mouvance altermondialiste au Québec et dans le monde depuis 20 ans.

L'altermondialisme est une mouvance (et non pas un mouvement homogène) rassemblant une grande diversité d'acteurs sociaux, collectifs ou individuels, qui souhaitent construire un monde différent de celui promu par la mondialisation néolibérale. Apparu au tournant du 21^{ème} siècle, dans le sillage des larges mobilisations sociales contre les instances internationales qui œuvrent à l'imposition globale du néolibéralisme (Organisation mondiale du commerce, Forum économique mondial, Banque mondiale, Fonds monétaire international, G7, accords de libre-échange...), la mouvance altermondialiste a trouvé dans les forums sociaux mondiaux (FSM), nés à Porto Alegre au Brésil en janvier 2001, son lieu de rassemblement et de convergence. Plusieurs centaines de milliers de personnes, et des dizaines de milliers d'organisations de la société civile de tous les continents, ont participé aux 13 FSM qui ont été organisés depuis, ainsi qu'aux centaines de forums sociaux régionaux et locaux qui se sont déroulés partout dans le monde.

S'il l'on se fie à la Charte de principes du FSM, qui fut adoptée en avril 2001 suite à la tenue du premier Forum pour en fixer les grandes orientations axiologiques, quatre dimensions peuvent être dégagées. Le FSM, et plus largement la mouvance altermondialiste, s'oppose au néolibéralisme (premier principe) et à l'impérialisme (seconde principe), tout faisant l'éloge de la diversité des perspectives, des luttes et des alternatives (troisième principe) ainsi que le pari de l'horizontalité dans l'organisation et les relations de pouvoir (quatrième principe). On pourrait ajouter, ce qui apparaissent comme évident à l'époque mais qui l'est beaucoup moins dans le contexte actuel de repli nationalitaire, que l'altermondialisme adopte une perspective fondamentalement internationaliste. Même si les solutions peuvent être localement ancrées, les réseaux de solidarité, la perspective analytique et l'approche sont essentiellement globalistes. Le slogan de l'altermondialisme, « un autre monde est possible » est tout à fait en adéquation avec la formule initialement portée par le mouvement écologiste et largement partagée depuis : « penser global et agir local ».

Si les deux premiers principes, en tant qu'ils s'opposent au dogme néolibéral, font largement consensus au sein de la mouvance altermondialiste, ce sont les deux suivants (diversité et horizontalité) qui font l'objet de débats entre les différents protagonistes et ce, depuis l'apparition des FSM.

Si l'opposition rassemble, la proposition a souvent tendance à diviser. En effet, s'il est assez facile d'être contre le modèle dominant, il est plus compliqué d'être pour des propositions alternatives, car cela implique de faire la démonstration à la fois de leur pertinence mais surtout de leur possible réalisation concrète. Le diable, comme on dit, est dans les détails tout comme l'enfer est toujours pavé de bonnes intentions...

La plupart des altermondialistes s'entendent sur le pourquoi de leur action. Ils se mobilisent afin de lutter contre les conséquences jugées néfastes du néolibéralisme et de l'impérialisme sur les peuples d'ici et d'ailleurs. Ils se rassemblent aussi autour de l'acceptation du principe de la diversité des quoi, c'est-à-dire à la fois des protagonistes de la transformation sociale, mais aussi des propositions concrètes de

changement, des expérimentations et modèles alternatifs qui doivent s'implanter à tous les niveaux, du local au mondial en passant par une profonde révolution des consciences. Mais là où ils se déchirent, c'est quand vient le temps de parler de stratégie et de poser la question : où, quand et surtout comment.

Dans cette perspective, la grille d'analyse culturaliste peut être d'une grande utilité pour évaluer à la fois les réalisations mais aussi les échecs de la mouvance altermondialiste dans son projet de transformation sociale à large échelle. En effet, la question de la reconnaissance de la diversité met la mouvance altermondialiste face à un profond paradoxe.

Certes, elle voit la diversité culturelle comme une richesse qui permet de multiplier les sensibilités, les visions, les expériences de lutte, les projets de transformation sociale et les initiatives concrètes. C'est dans cette perspective que la mouvance altermondialiste s'inscrit véritablement dans la continuité des luttes de libération nationale et des indépendances, dans la lutte antiraciste et anticoloniale, dans l'internationalisme anti-impérialiste, mais aussi dans la dynamique contemporaine de reconnaissance des droits des minorités. Il s'agit ici de rallier la multitude des causes et des acteurs du changement social dans une dynamique collective de convergence des luttes qui respecte à la fois le particularisme et l'autonomie de chacun.

Cette compréhension de l'importance de la reconnaissance de la diversité culturelle pour les altermondialistes est essentielle pour bien appréhender la nature de la mouvance. Je me souviens avoir subi, lors de ma première participation à un Forum social mondial à Mumbai (Inde) en janvier 2004, le choc de la diversité constitutive de l'altermondialisme. C'est à la fois très stimulant car débordant d'initiatives et foisonnant d'espoir, mais cela donne aussi vite le vertige car on se perd assez rapidement dans ce tourbillon de projets, d'expérimentations et de campagnes. L'énergie transformatrice est palpable, mais on ne sait pas comment elle peut être canalisée. Le livre d'Hardt et Negri, *Multitude* (2004), m'avait donné une clé afin de saisir toute la finesse de la mouvance altermondialiste, véritable multitude se structurant en réseau, est ainsi vivre pleinement l'expérience exaltante

du FSM de 2005 à Porto Alegre qui fut, à ce jour, l'évènement le plus rassembleur et diversifié de la jeune histoire de l'altermondialisme. Plus de 180 000 personnes s'étaient réunies, dont 35 000 au sein du Campement intercontinental de la jeunesse, pour participer, durant cinq jours, à plus de 4 000 activités afin de penser et de construire un monde meilleur. La multitude est « un réseau ouvert et expansif dans lequel toutes les différences peuvent s'exprimer librement et au même titre, un réseau qui permet de travailler et de vivre en commun. » (Hardt et Negri 2004, 7). Le grand défi qui demeure, c'est comment organiser cette multitude en expansion.

En effet, malgré une ouverture largement affichée face à la diversité culturelle, la mouvance altermondialiste fait face à une difficile adéquation des cultures politiques et des stratégies de changement portées par les différents protagonistes.

Certes, même si certains peuvent encore secrètement le penser (les schémas issus d'une formation rigide et rigoureuse sont tenaces...), plus personne ne revendique publiquement la dictature du prolétariat ni la centralisation absolue et la discipline de fer du parti révolutionnaire, comme au temps de Lénine fustigeant les gauchistes dans *La maladie infantile du communisme* (1920). D'ailleurs, pour marquer cette rupture avec l'option partisane de la transformation sociale (fonder un parti politique pour prendre le pouvoir et à partir de là, changer le monde), le FSM affirme clairement à l'article 8 de sa charte de principe que :

Le Forum Social Mondial est un espace pluriel et diversifié, non confessionnel, non gouvernemental et non partisan, qui articule de façon décentralisée, en réseau, des instances et mouvements engagés dans des actions concrètes, sur les plans local ou international, visant à bâtir un autre monde.

Cela ne veut pas dire, bien évidemment, que les altermondialistes et plus largement les participants aux Forums sociaux ne votent pas où n'appuient pas des partis politiques. Bien au contraire, toutes les études faites sur les profils des participants, que ce soit dans les FSM ou dans les deux forums sociaux québécois (FSQ), révèlent un fort taux de politisation (sensibilité aux enjeux et connaissances des clivages

politiques) et d'engagement partisan. Cela veut simplement dire que les forums sociaux ne sont pas des congrès nationaux de partis politiques, ni des rencontres internationales de cadres du Parti. Le pari des FSM est de dépasser les clivages partisans qui divisent les mouvements et les militants, de sortir des antagonismes traditionnels (gauche/droite nationaliste/fédéraliste progressiste/conservateur...) pour aborder les enjeux sociaux et internationaux avec un œil neuf, pour penser en dehors des sentiers battus.

C'est cette tendance que tend à mettre de l'avant le principe d'horizontalité. Nous ne sommes plus dans la Russie de 1917 et on ne peut plus penser les mobilisations sociales et l'action politique transformatrice sans tenir compte des expériences totalitaires du 20^{ème} siècle, ce qui comprend certes le fascisme et le nazisme, mais aussi le stalinisme. La chute du Mur de Berlin (1989), puis celle de l'Union soviétique (1991) ont clairement imposé un changement de paradigme dans la réflexion stratégique sur le changement social. En témoignent la résurgence et la place grandissante occupée par la nébuleuse des collectifs d'inspiration autonomiste ou anarchiste dans les mobilisations antimondialisation et contre-oligarchique depuis la fin des années 1990. À Seattle, Québec ou Gênes, le fameux black block se dressait devant les forces de l'ordre. Il se retrouve encore aujourd'hui dans le cortège de tête, devant les traditionnelles banderoles syndicales, dans les manifestations qui agitent la France des Gilets jaunes. Les campements de la jeunesse des FSM ont émergé comme des expérimentations de formes d'autogestion au quotidien. Dans le sillon d'Occupy, les ZAD ont combiné occupation (réappropriation) de l'espace et défense du territoire. Cette libération des énergies semble avoir permis à la praxis de prendre le pas sur le cadre théorique dans l'appréhension de la transformation sociale radicale. Le discours est désormais à la convergence dans la diversité, à l'acceptation de la diversité des tactiques, à la mise en œuvre d'une nouvelle culture politique dans les mouvements sociaux.

Or, les discours et les pratiques n'évoluent pas au même rythme. Il faut du temps pour changer une culture politique. Le Forum social mondial, son Conseil international chargé d'en accompagner son évolution et les

différents collectifs locaux qui prennent en charge l'organisation de chacun des événements, sont de très bons terrains d'observation à cet égard. Nous en avons personnellement fait l'expérience tout au long du processus qui a mené à la tenue du Forum social mondial de 2016 à Montréal.

Le projet était audacieux car depuis sa première édition, en 2001 au Brésil, le FSM s'était toujours déroulé dans des pays du Sud. La dimension symbolique de ce choix était claire : dans la continuité de l'esprit de Bandoung, il s'agissait d'opposer le Sud des peuples en lutte pour l'émancipation au Nord du capital oligarchique et conquérant. Porto Alegre contre Davos. Notre campagne de promotion de la candidature de Montréal pour accueillir le premier Forum social mondial dans un pays du Nord s'est construite autour de deux arguments phares. Tout d'abord, suite à la crise de 2008, qui a frappé l'épicentre du capitalisme mondialisé, et dans le sillage des larges mobilisations de 2011 qui se sont propagées du Sud au Nord, du printemps arabe (janvier 2011), à Occupy Wall Street (septembre 2011) et passant par les Indignés espagnols (mai 2011), il devenait important de dépasser le clivage Nord-Sud pour se lancer dans une lutte internationale, permettant de rallier les laissés-pour-compte de la mondialisation de partout. Il n'y a plus un monde développé et un autre sous-développé, il n'y a qu'un seul monde, et il est mal développé. Ensuite, dans la lignée du mouvement des carrés rouges et des casseroles qui a agité la société québécoise au printemps 2012, et fort de l'expérience des deux Forums sociaux québécois organisés en 2007 et 2009, le Québec est apparu comme une terre de prédilection pour y organiser un FSM afin de favoriser le rapprochement entre le « vieux mouvement altermondialiste » et les nouvelles formes de mobilisations émergentes. En gros, le pari consistait à saisir l'innovation politique du FSM pour dépasser nos divisions et mutualiser nos différences. Favoriser la convergence dans la diversité.

L'idée d'organiser un FSM à Montréal a commencé à être évoquée en 2011, lors du Forum de Dakar, au Sénégal. Puis une discussion a eu lieu lors de la réunion du Conseil international à Paris en mai 2011, où le choix s'est plutôt arrêté sur Tunis, alors en pleine révolution du Jasmin, pour organiser le FSM en mars 2013. Nous avons repris le flambeau et déposé un dossier de candidature étoffé lors de la réunion du Conseil

qui s'est tenue à Casablanca en octobre 2013 et où, cette fois-ci, nous avons obtenu un appui international pour Montréal 2016, en lien avec Tunis 2015. Ensuite, durant les trois années qui ont suivi, nous nous sommes lancés dans l'expérimentation d'un processus organisationnel qui se voulait inclusif, horizontal, innovant et rassembleur. La route fut longue, exaltante, semée d'embûches et de belles réalisations. D'un noyau initial d'une dizaine de personnes, le Collectif FSM 2016 s'est progressivement élargi à près d'une centaine de personnes impliquées dans huit groupes de travail et finalement près de 500 bénévoles lors de l'évènement. Plus de 180 rencontres de facilitation ont été organisées (plus de 15 000 heures de travail bénévole) pour échanger et construire ensemble un événement qui, au final, aura rassemblé durant six jours à l'été 2016, 35 000 participants provenant de 125 pays, pour participer à près de 1 200 activités.

Mais au-delà des chiffres et de l'évènement, il y avait l'essentiel, le processus. Car le FSM 2016 fut avant tout une expérimentation. Une tentative de renouvellement de l'action transformatrice par la mise en pratique de notre utopie fondée sur la reconnaissance de la diversité et la recherche d'horizontalité. Il s'agissait de faire vivre et de propager, à partir de Montréal et vers l'Amérique du Nord, une nouvelle culture politique que nous avons découverte et apprivoisée à Porto Alegre, Mumbai, Caracas, Nairobi, Belém, Dakar, Tunis.

Nous avons fait notre éducation politique de la mondialisation en lisant les appels des Zapatistes, en visionnant la Bataille de Seattle, en nous mobilisant contre l'AMI, puis en manifestant contre la ZLEA à Québec en avril 2001 et le G20 à Toronto en juin 2010. Nous avons aussi marché contre la guerre en Irak 2003 et avec le mouvement étudiant en 2005. Nous étions au Square Victoria avec Occupons Montréal à l'automne 2011, puis dans la rue avec les carrés rouges au printemps 2012.

Mais avant tout, nous étions des enfants du FSM. Nous nous sommes engagés dans les forums sociaux québécois de 2007 et 2009, mais aussi dans la dynamique des forums régionaux au Saguenay, en Mauricie, en Outaouais et dans le Bas-St-Laurent. Nous avons participé aux délégations de la société civile québécoise dans les grands rendez-vous

altermondialistes internationaux, que ce soit dans les forums sociaux, mais aussi dans les grands rassemblements autour de la question environnementale, à Rio+20 en 2012 et à la COP21 à Paris en 2015.

C'est la composante pluriculturelle des forums sociaux et le foisonnement d'énergie qui en résultait qui nous attiraient. Nous sentions que le potentiel transformateur était là, tapi sous l'agitation frénétique de la multitude en ébullition. Nous sentions bien que ce qui était révolutionnaire, ce n'était pas les discours remâchés drapés des vieux oripeaux, ni les soi-disant leaders autoproclamés des « grands et vrais » mouvements sociaux, c'était la méthode, la manière de faire. Le Forum social est un espace de rencontre et de convergence, une place publique comme l'écrivait Chico Whitaker, où se rassemble une multitude d'acteurs de transformation sociale. La multitude est puissance. Elle est une force collective brute. Elle n'est pas une masse, elle ne doit pas être organisée. Elle doit s'organiser elle-même, collectivement, en réseaux. Ce dont nous avons besoin, ce ne sont pas des guides suprêmes ni des leaders. D'ailleurs, en ces temps difficiles, tous les guides autoproclamés semblent tomber les uns après les autres. Ce qu'il nous faut, ce sont des facilitateurs de dialogues, des rassembleurs de bonnes volontés, des passeurs d'idées novatrices. Il faut développer notre capacité d'écoute, apprendre à nous reconnaître pour ensuite travailler ensemble, en réseaux, en misant sur la richesse de nos différences. Il faut construire ensemble une nouvelle culture politique qui favorise l'émergence de formes d'organisation sociale fondées sur la mutualisation de notre diversité culturelle.

Au terme de ce texte et en guise d'invitation à prolonger la réflexion et le dialogue, j'aimerais livrer quelques apprentissages tirés de mon expérience au sein de la mouvance altermondialiste depuis 20 ans et qui constituent, de mon point de vue, des éléments fondamentaux de cette nouvelle culture politique émergente. Ils résonnent comme des slogans.

1. Penser mondialement et agir localement. Si les enjeux actuels sont mondiaux (environnement, migrations, finance...), et nécessitent donc la mise en commun à large échelle des connaissances et des expérimentations, l'action suscite l'engagement et fait sens

lorsqu'elle est locale, concrète et ancrée dans la réalité quotidienne. La résilience locale par la réappropriation territoriale et la reconquête de toutes les sphères de sa souveraineté (économique, alimentaire, énergétique, politique...) doit donc se faire dans l'ouverture aux autres et dans une prise de conscience planétaire.

2. Plutôt qu'une solution de masse, des masses de solution. La pensée unique nourrit l'intolérance, le mépris de la différence et conduit au totalitarisme. Tout le monde a toujours de bonnes raisons d'agir et pense avoir de bonnes idées. Le problème, c'est lorsqu'on pense avoir la bonne idée et qu'on se lance dans une entreprise d'évangélisation, pour amener tous les autres à finalement nous croire. Ce qu'il faut valoriser, c'est la mise en commun des idées, leur partage et leur émulation. L'innovation sociale doit être un bien commun de l'humanité.
3. Changer le monde commence par se changer soi-même. Nous touchons là au défi de la cohérence. Comme le disait Gandhi, il faut être le changement qu'on veut voir dans le monde. Il faut prêcher par l'exemple et pratiquer les principes et les valeurs qu'on prône. Tout changement ne peut être exigé des autres si nous ne sommes pas capables de l'opérer nous-mêmes. Il y a tellement de leaders qui nous disent quoi faire en se dispensant eux-mêmes de suivre leurs directives.
4. Il faut respecter les rythmes de chacun. Changer une culture et reconstruire une société prend du temps. Or le temps collectif n'évolue pas au même rythme que le temps individuel. Les choses ne vont jamais assez vite pour les activistes qui sont souvent animés d'un sentiment d'urgence. Il est vrai que la situation sociale et climatique est alarmante. Mais, comme le dit Matthieu Ricard, il est trop tard pour être pessimiste. La transition est en marche et chacun devra la faire à son rythme. Brusquer les choses conduit à la réaction, qui finalement, nous ralentit encore plus.

Regardons le monde qui nous entoure. L'heure est à la réaction brutale, arrogante, mortifère. Les altermondialistes sont poussées dans leurs retranchements, ils entrent en résistance. Et pourtant, la transition

est inéluctable et d'autres mondes sont nécessaires. La résilience se construit localement, les réseaux poursuivent leur structuration sur le plan mondial. Et cette nouvelle culture politique poursuit patiemment sa catalyse. Continuons d'y contribuer, ensemble.

Biographie

Raphaël Canet enseigne actuellement au Département de sociologie du Cégep du Vieux- Montréal. Titulaire d'un doctorat en sociologie, il a enseigné auparavant durant dix ans à l'École de développement international et mondialisation de l'Université d'Ottawa (2008-2017). Membre du Conseil international du Forum social mondial (FSM), il a coordonné l'organisation du FSM de Montréal (2016), ainsi que du premier Forum social québécois (2007).

Références

Aubenas, Florence et Miguel Benasayag. 2002. Résister, c'est créer. Paris: La découverte.

Beaudet, Pierre, Raphaël Canet et Marie-Josée Massicotte (Dir.). 2010. L'altermondialisme: Forums sociaux, résistances et nouvelle culture politique. Montréal: Écosociété.

Hardt, Michael et Toni Negri. 2004. Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Paris: La découverte.

Massiah, Gustave. 2011. Une stratégie altermondialiste. Paris: La Découverte.

Sen, Jai et Patrick Waterman. 2008. World Social Forum: Challenging Empires. Montréal: Black Rose Books, 2^{ème} éd.

Touraine, Alain. 2005. Un nouveau paradigme: Pour comprendre le monde aujourd'hui. Paris: Fayard.

Whitaker, Chico. 2006. Changer le monde. Nouveau mode d'emploi. Paris: Éd. de l'Atelier.



Équipe METISS : contributions à une praxis interculturelle dans le domaine de la santé et des services sociaux

Par **Catherine Montgomery**

Ce texte raconte l'émergence d'une équipe de recherche s'intéressant à la thématique de l'interculturel dans les services sociaux et de santé de première ligne. Implantée dans un établissement de santé depuis près de 20 ans, l'équipe a dessiné des contours de ce qu'on peut appeler une praxis interculturelle (Sorrells, 2013), c'est-à-dire, une conception de l'interculturel appliquée à la pratique. Bien plus qu'une histoire de recherche, c'est une histoire de personnes, de valorisation des savoirs et d'une façon de penser l'interculturel différemment.

Les établissements de santé et services sociaux jouent un rôle important dans le processus d'intégration des personnes migrantes par les soins de santé, les services psychosociaux et autres formes d'accompagnement. Malgré ce fait, l'accessibilité des services à des personnes migrantes était peu problématisée au Québec avant les années 1990 même si, dans les faits, la diversité était déjà la réalité dans plusieurs quartiers à Montréal (Roy & Montgomery, 2003). Au Centre local de services communautaires (CLSC) Côte-des-Neiges, un établissement de santé et de services sociaux situé dans un quartier marqué par une forte concentration de nouveaux arrivants, s'interroger sur la spécificité des interventions en contexte de diversité n'était pas une question théorique, mais plutôt un véritable enjeu de terrain : adapter ou non les interventions, prendre en compte ou non la spécificité des parcours migratoires, utiliser ou non les interprètes ? À quelques kilomètres de distance du CLSC Côte-des-Neiges, des chercheurs à l'Université de Montréal s'intéressaient à cette même problématique, mais à travers des lunettes scientifiques. C'est ce contexte d'un double intérêt terrain-théorie qui a favorisé l'émergence d'un petit groupe de praticiens et de chercheurs désireux de formaliser un partenariat pour réfléchir à la

spécificité de l'intervention interculturelle en santé et services sociaux.

Cette aventure de partenariat a mené à la création d'une équipe de recherche dédiée à ce thème dans les années 1990 et qui prendrait, en 2003, le nom de l'équipe METISS – Migration, Ethnicité et Interventions en Santé et Services sociaux. C'est l'histoire de cette équipe, et notamment l'évolution de sa réflexion sur le thème de l'intervention interculturelle, qui est l'objet du présent article. Après un bref retour sur le contexte entourant l'émergence de l'équipe METISS, nous nous intéresserons aux assises qui ont alimenté sa conception de l'interculturel.

Équipe METISS : une histoire de proximité

Les années 1990 constituaient une période particulièrement propice pour réfléchir aux contours de l'interculturalisme dans le réseau de la santé et des services sociaux en raison de l'entrecroisement de trois influences. Sur le plan politique, le gouvernement du Québec venait d'adopter, en 1990, un énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, intitulé *Au Québec pour bâtir ensemble*. Même s'il ne s'agissait pas de la première fois que le gouvernement s'exprimait à ce sujet¹, ce document se démarquait par sa vision axée sur des actions visant à lutter contre les inégalités et d'accès aux institutions publiques, y compris les établissements de santé et de services sociaux. Sur le plan institutionnel, ce mouvement vers l'action était également au cœur de la mission des Centres locaux de santé communautaire (CLSC), établissements de première ligne en santé et services sociaux voués à des approches de proximité avec les populations locales. Au CLSC Côte-des-Neiges² en particulier, l'établissement d'accueil de l'équipe METISS, était situé dans un quartier caractérisé par une forte concentration de

1 *Autant de façons d'être Québécois*, Plan d'action du gouvernement du Québec à l'intention des communautés culturelles, Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1981.

2 Devenu depuis Centre de Santé et de Services sociaux (CSSS) de la Montagne et maintenant Centre Intégré Universitaire de Santé et Services sociaux (CIUSSS) Centre Ouest de l'Île de Montréal.

nouveaux arrivants; de ce fait, les approches de proximité nécessitaient une sensibilité particulière à cette réalité. Aux contextes politiques et institutionnels s'est ajoutée une troisième influence : la mise en place d'un nouveau programme de recherche par le Conseil québécois de la recherche sociale (CQRS), devenu aujourd'hui le Fonds Recherche Québec – Société et Culture (FRQ-SC). Le CQRS avait pour objectif de financer des recherches ayant une pertinence directe pour des politiques et des pratiques sociales. En 1992, l'organisme subventionnaire a créé un programme novateur pour les équipes de recherche travaillant en partenariat avec les milieux de pratique visés par la *Politique de la santé et du bien-être (PSBE)*, soit la politique ministérielle dans le domaine de la santé et des services sociaux. L'une des thématiques prioritaires de cette Politique était l'intégration sociale des populations vulnérables, dont les populations immigrantes faisaient partie (Deslauriers, 1992).

C'est donc à l'intersection entre ces trois influences – l'énoncé de politique en matière d'intégration et d'immigration, la volonté institutionnelle d'un CLSC implanté dans un quartier à forte concentration immigrante et l'adoption d'un nouveau programme de financement de la recherche – que s'est formée la première équipe de recherche sociale intéressée par les questions d'interculturalisme dans le domaine de la santé et des services sociaux. Créée au CLSC Côte-des-Neiges en 1993, cette première équipe avait pour titre l'*Équipe Services sociaux et de Santé en milieu pluriethnique*. Il s'agissait d'une initiative amorcée par trois personnes : un directeur général d'établissement, Jacques Lorion, un médecin de famille, Vania Jimenez, et un chercheur de l'Université de Montréal, Robert Sévigny. Dès sa création, cette équipe a épousé une vision de collaboration entre les administrateurs, les praticiens et les universitaires, qui fournirait les premiers jalons de ce qui deviendrait la configuration de l'actuelle équipe, dont le nom METISS fut adopté à proprement parler à partir de 2003 (www.equipemetiss.com). Aujourd'hui l'équipe METISS jouit d'un partenariat entre l'Université-du-Québec-à-Montréal et le CIUSSS Centre-ouest-de-l'Île-de-Montréal, où elle est partie intégrante de l'Institut Sherpa, soit l'Institut universitaire au regard des communautés ethnoculturelles (<http://sherpa-recherche.com/sherpa/>). Depuis les débuts, et en collaboration avec l'Institut Sherpa et d'autres

partenaires, l'équipe METISS constitue un observatoire privilégié des enjeux d'intervention sociale et de santé en contexte de diversité et de migration, inscrit dans le prolongement des réalisations de la première équipe subventionnée des années 1990. Cette histoire riche s'est tissée surtout autour de personnes – chercheurs, praticiens, décideurs, usagers, organismes communautaires – venant de différents horizons de pratique et de recherche. C'est aussi dans ce sillage interdisciplinaire que s'est formée une façon de penser l'interculturalisme dans le contexte spécifique de la santé et des services sociaux.

Le mouvement entre approches culturalistes et interculturelles

Jusqu'aux années 1990 aux États-Unis et, par ricochet, au Canada, la question de l'interculturel dans le domaine de la santé et des services sociaux a surtout été abordée sous un angle culturaliste. Du point de vue de l'intervention, le culturalisme avait pour but de former les intervenants à reconnaître des traits et caractéristiques, dits « culturels », qui seraient généralisables à travers l'ensemble d'un groupe provenant d'un même pays ou région du monde. Ces généralisations étaient présentées sous forme de faits objectifs pouvant être mémorisés – tel groupe est comme ceci, tel groupe est comme cela – et qui seraient applicables en intervention tel un modèle ou recette (Montgomery et Agbobli, 2017; Cohen-Emerique, 2011). Cette façon de penser l'ethnicité en fonction des traits et caractéristiques fixes a été largement remise en cause dans les années 1990 au profit de perspectives permettant d'appréhender l'ethnicité plutôt comme une forme de construction sociale dont les contours sont dynamiques et changeants (Juteau, 1999).

Les approches constructivistes invitaient à réfléchir à la spécificité des parcours de vie des personnes migrantes et à l'effet du croisement des identités, des statuts sociaux et des rapports de force sur leurs expériences. *L'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* (1990)³ faisait également écho à cette perspective en insistant sur les inégalités sociales et l'adoption de mesures permettant

3 <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/ministere/Enonce-politique-immigration-integration-Quebec1991.pdf>

d'améliorer les conditions de vie des populations. L'équipe METISS et les autres constituants de l'Institut Sherpa se sont alimentés des perspectives constructivistes, qui demeurent tout aussi pertinentes aujourd'hui. Au-delà de cette allégeance de base, la conception de l'interculturel dans les travaux METISS s'est aussi précisée autour de quelques principes directeurs influencés par le contexte spécifique du domaine de la santé et des services sociaux, notamment en fonction de l'intersection de l'interculturel avec les droits à la santé et au bien-être, l'approvisionnement de l'altérité dans la relation de soins et la valorisation des savoirs formels et informels dans l'espace clinique.

Droits à la santé et au bien-être : vers une citoyenneté inclusive

Bien que les droits à la santé et au bien-être soient considérés comme étant universels dans les systèmes de santé québécois et canadiens, jusqu'au milieu du vingtième siècle les besoins spécifiques des populations migrantes étaient peu pris en compte dans les institutions publiques de santé. Seules quelques organisations philanthropiques et entreprises privées s'intéressaient au sort de ces populations (Roy & Montgomery, 2003). Aujourd'hui, l'égalité d'accès aux services est inscrite dans la Loi sur les services de santé et les sociaux au Québec⁴, dont les articles 2.5 et 2.7 font mention spécifique de particularités ethnoculturelles et linguistiques en invitant les établissements à

Tenir compte des particularités géographiques, linguistiques, socio-culturelles, ethno-culturelles et socio-économiques des régions (Article 2.5);

Favoriser, compte tenu des ressources, l'accessibilité à des services de santé et des services sociaux, dans leur langue, pour les personnes des différentes communautés culturelles du Québec (Article 2.7);

Malgré ces garanties, la présence d'inégalités importantes, en termes d'accessibilité et d'adéquation des services, persiste (Battaglini, 2010). Pour cette raison, documenter et combattre ces inégalités est devenue un

4 <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/S-4.2>

pôle de cohérence traversant l'ensemble des travaux de METISS depuis sa création. Au milieu des années 2000, cet objectif était exprimé sous le vocable d'une citoyenneté inclusive dans laquelle

...les pratiques d'intervention en santé et service social en milieu pluriethnique y sont appréhendées comme des éléments déterminants de la construction de la citoyenneté et d'un vivre ensemble, mais en même temps sont enchâssés dans un maillage complexe de systèmes sociaux qui l'encadrent. [Programmation METISS 2004-2008].

La vision privilégiée par cette citoyenneté inclusive était englobante. Le maillage de systèmes sociaux référerait autant au rôle des institutions publiques et communautaires œuvrant directement en santé et services sociaux, qu'au rôle des instances qui forment et règlementent les corps professionnels (universités et cégeps, ordres professionnels, syndicats) et celui des systèmes politiques et juridiques (ministères, lois et politiques sociales) qui encadrent les relations interculturelles sur le plan sociétal. En trame de fond, les recherches METISS démontraient la prédominance de thématiques liées à la précarité des conditions de vie et de santé des personnes migrantes, soient les atteintes de droits, les obstacles systémiques rencontrés par les individus et les groupes dans l'accès aux soins, le racisme, les préjugés et la discrimination. D'autres recherches s'intéressaient aux stratégies de lutte aux inégalités, notamment en ce qui concerne l'empowerment dans l'intervention, le renforcement des liens de sociabilité et l'action communautaire. Ces thématiques ont été investies dans de nombreux projets s'intéressant aux problématiques spécifiques à certaines populations, comme les femmes immigrantes, les besoins de santé des hommes immigrants, les jeunes réfugiés séparés de leurs parents, les personnes âgées immigrantes, les populations LGBTQ, les travailleurs temporaires et ceux lésés en matière de santé et de sécurité au travail, ainsi que la précarité de certains groupes spécifiques de professionnels de la santé.

L'interculturel dans la relation de soins : vers une éthique de l'altérité

La santé et le bien-être sont façonnés par divers milieux, comme la famille, le travail et les relations sociales en général. Néanmoins, l'espace clinique à proprement parler constitue l'un des rares milieux dédiés spécifiquement au bien-être des personnes. Cet espace, que ce soit dans les établissements de santé ou d'autres organismes d'accompagnement, se caractérise notamment par la rencontre entre les intervenants et les usagers. Pour Rhéaume (2007, 2010), directeur de l'équipe METISS jusqu'en 2008, l'idée de l'espace clinique déborde le champ strictement médical pour désigner plus largement toute relation d'aide entre un « soignant » et un « soigné » qui vise à atténuer une souffrance liée à la santé physique ou au bien-être social. Malgré sa vocation de « soigner », l'espace clinique est néanmoins traversé par les mêmes tensions et rapports d'altérité que l'on retrouve dans la société en général (Fortin, 2013; Vissandjée, et.al 2014; Cloos, 2012). Ainsi, comme dans tout autre milieu, on peut y trouver des manifestations d'exclusion, des préjugés, des stéréotypes. Tendre vers une éthique de l'altérité dans la relation de soins impliquerait de rendre visibles ces tensions, tout en proposant des stratégies visant à les atténuer (Cognet et Montgomery, 2007).

Dans les travaux de METISS, ces tensions ont surtout été appréhendées à partir des approches en intervention et communication interculturelle (Legault et Rachédi 2008; Cohen Émerique 2011; Montgomery et Bourassa, 2017). Dans ce cadre, la rencontre clinique est perçue comme étant le produit de l'interaction entre les acteurs en présence. L'équipe s'intéressait tout particulièrement à la dyade intervenant-client et la façon dont les cadres de référence de chacun influent sur la relation de soins en fonction des statuts et valeurs différenciés, liés entre autres, à l'origine, au genre, à la profession, à la classe sociale, aux valeurs religieuses et ainsi de suite. Bien que la situation d'interaction soit au cœur de ces analyses, les approches tiennent compte aussi de l'influence potentielle d'éléments de contexte extérieur, comme les codes et règles institutionnelles, les codes professionnels ou encore les politiques sociales. À partir de ce qui est dit ou non dit, ou à partir de

gestes ou d'autres indices, ces approches permettent de dépister des filtres ou barrières à la communication pouvant nuire à la relation de soins. Ces différences, cependant, peuvent aussi servir de clefs pour faciliter l'établissement d'une bonne relation de soins. Cette façon de penser la relation de soins dans l'espace clinique a inspiré plusieurs projets METISS portant, par exemple, sur la relation patient-médecin et l'interprétariat. Ces approches ont aussi contribué au développement de plusieurs outils de valorisation utiles pour la pratique, telles l'élaboration de pictogrammes pour soutenir les interventions dans des situations marquées par la barrière linguistique et, fierté particulière de METISS, la mise sur pied de formations interculturelles pour les intervenants et gestionnaires du réseau de la santé et des services sociaux au début des années 2000. Ces formations, sous la direction de Spyridoula Xenocostas pendant plus de 15 ans, sont encore existantes aujourd'hui.

L'interculturel au croisement des savoirs

Étant une équipe de recherche implantée dans un milieu de pratique, METISS est sensible à la valorisation des différents types de savoirs qui s'y croisent : le savoir issu de l'expérience du terrain des intervenants, le savoir gestionnaire et administratif, le savoir expérientiel des usagers de services et le savoir théorique issu en partie de la documentation universitaire. Faire de la recherche en milieu de pratique implique la capacité d'être à l'écoute et de valoriser ces différentes formes de savoirs, de façon non hiérarchisée, les reconnaissant comme étant différentes, mais aussi complémentaires (Rhéaume, 2007, 2010; Montgomery, Xenocostas, Jimenez, 2014).

C'est notamment dans la rencontre clinique que se côtoient, au jour le jour, des savoirs et pratiques implicites des différents acteurs (Rhéaume, 2007). La mention de l'implicite ici renvoie à l'idée que l'intervention repose sur différentes formes d'expertise, sans que celles-ci soient nécessairement formalisées ou explicitées. Les savoirs d'intervention sont issus en partie des connaissances apprises sur les bancs de l'université (savoirs formels), mais reposent aussi de façon significative sur des expertises acquises sur le terrain (savoirs pratiques ou acquis en

cours de l'action) ou même simplement dans la vie quotidienne (savoirs expérientiels) (Racine, 2000; Schön, 1994). Ainsi, les savoirs mobilisés dans l'intervention représentent une sorte de bricolage qui se renouvelle sans cesse en fonction des expériences concrètes de l'intervention. C'est aussi dans le prolongement de cette idée que nous pouvons parler de ce que Sorrells (2013) nomme une « praxis interculturelle »; c'est-à-dire, la construction de savoirs interculturels développés dans et à travers la pratique. Loin d'être statiques, les savoirs interculturels, tout comme d'autres types de savoirs d'intervention, s'enrichissent et évoluent en fonction des situations rencontrées.

Dans le cadre des travaux METISS, on s'intéressait notamment à documenter comment les intervenants donnent un sens à leur travail d'intervention, expérimentent et produisent de nouvelles façons de faire et développent des pratiques porteuses de changement. Cerner cette créativité dans l'intervention, c'est aussi accorder une écoute particulière aux solutions et stratégies développées sur le tas. Pour ce faire, les travaux de l'équipe ont accordé une place importante aux méthodologies axées sur la réflexivité, comme les récits de pratique, les capsules vidéo et les blogues. La documentation de cette réflexivité est transformée, à son tour, en apprentissages transférables à d'autres milieux au moyen d'outils permettant de mieux apprivoiser le rapport à l'Autre, comprendre ce qui fait la différence entre les expériences réussies et moins réussies dans l'intervention interculturelle, et désamorcer les tensions, les jugements et les partis-pris. Dans la rencontre clinique, les savoirs des intervenants ont nécessairement leur corollaire dans ceux des usagers avec qui ils sont en interaction. Ceux-ci sont façonnés, entre autres, par leurs expériences migratoire, familiale, culturelle et transnationale. Être à l'écoute de l'Autre, comprendre sa façon de concevoir et d'exprimer sa situation et ses besoins implique nécessairement une ouverture à reconnaître et valoriser ces savoirs. À cette fin, les travaux des membres de METISS ont exploré divers thèmes, comme la transmission intergénérationnelle des valeurs et pratiques familiales, les valeurs religieuses, et les savoirs liés à différents moments du cycle de vie, de la naissance, au décès et deuil. Cette compréhension fine des savoirs expérientiels a également fait l'objet de guides de pratique et de formations ayant pour but de les rendre utiles pour les intervenants.

Conclusion

L'histoire de l'équipe METISS est celle d'une belle aventure de rapprochement entre les milieux universitaires et d'intervention, entre la théorie et la pratique. L'idée d'une praxis interculturelle renvoie à la capacité d'arrimer les considérations conceptuelles à des situations concrètes de l'intervention en contexte de diversité, d'être à l'écoute des tensions et ouvert à l'expression de différentes formes de savoir. C'est aussi s'investir pour ensuite transformer les apprentissages sous forme de guides, de formations ou encore des espaces réflexifs de dialogue. C'est en quelque sorte agir pour qu'une citoyenneté inclusive en matière de santé et bien-être ne soit pas seulement un idéal à atteindre, mais aussi de l'ordre du possible.

Références

Battaglini, Alex. 2010. *Les services sociaux et de santé et contexte pluriethnique*. Montréal : Saint-Martin.

Cloos, Patrick. 2012. « La racialisation de la santé publique aux États-Unis : entre pouvoir sur la vie et droit de laisser mourir », *Global Health Promotion*. En ligne: <http://ped.sagepub.com/content/19/1/68.abstract>.

Cognet, Marguerite et Catherine Montgomery (Dir.). 2007. *Éthique de l'Altérité. Culture, santé et services sociaux*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Deslauriers, Jean-Pierre. 1992. « Nouveaux programmes de subvention du Conseil québécois de la recherche sociale: commentaires », *Nouvelles pratiques sociales* 5(2): 157-162. En ligne: <https://www.erudit.org/fr/revues/nps/1992-v5-n2-nps1963/301182ar.pdf>

Fortin, Sylvie. 2013. « Conflits et reconnaissance dans l'espace social de la clinique : Les pratiques cliniques en contexte pluraliste », *Anthropologie et Sociétés* 37(3): 179-200.

Juteau, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

Legault, Gisèle et Lilyane Rachédi. 2008. *L'intervention interculturelle*. Montréal : Gaëtan Morin.

Montgomery, Catherine et Caterine Bourassa-Dansereau. (Dir). 2017. *Mobilités internationales et intervention interculturelle. Théories, expériences et pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Montgomery, Catherine et Christian Agbobli. 2017. « Mobilités et intervention interculturelle : conceptualisations et approches », dans C. Montgomery et C. Bourassa-Dansereau (Dir), *Mobilités internationales et intervention interculturelle. Théories, expériences et pratiques*, pp 9-30. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Montgomery, Catherine, Spyridoula Xenocostas et Vania Jimenez. 2014. "Cultural Encounters : an intervention-research approach for working with immigrants in the community, dans J. Fritz et J. Rhéaume (Dir), *Essentials for Community Intervention : Clinical Sociology Perspectives from around the World*, pp. 95-110. New York : Springer.

Racine, Guylaine. 2000. *La production de savoirs d'action chez des intervenants sociaux*. Paris : L'Harmattan.

Rhéaume, Jacques. 2007. « Au coeur de la sociologie clinique: sujet charnel, lien social et acteurs sociaux », dans L. Mercier et J. Rhéaume (Dir), *Récits de vie et sociologie clinique*, pp.61-87. Québec : Presses de l'Université Laval.

Rhéaume, Jacques. 2010. « L'expérience de recherche au CSSS de la Montagne : la perspective de la sociologie clinique », *Cahiers METISS*, vol. 5(1), 19-36.

Roy, Ghislaine et Catherine Montgomery. 2003. « Practice with Immigrants in Quebec », dans A. Al-Krenawi and J. Graham (Dir), *Multicultural Social Work in Canada*, pp. 122-146). Toronto : Oxford University Press.

Schön, Donald Alan. 1994. *Le praticien réflexif. À la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*. Montréal : Les Éditions Logiques.

Sorrells, Kathryn. 2013. *Intercultural Communication. Globalization and Social Justice*. Los Angeles : Sage Publications.

Vissandjée, Bilkis, Marguerite Cognet, Sylvie Fortin, Jonathan Kuntz. 2014. « Relever les défis de la diversité en contexte interculturel par une pratique clinique responsable », dans D. Alaoui et A. Lenoir, *L'interculturel et la construction d'une culture de la reconnaissance*, pp. 167-188. Montréal : Groupéditions.

L'interculturalisme dans la lutte pour les droits des femmes chez *Femmes de diverses origines*

Par Marie Boti¹

Nous proposons de partager l'expérience de notre organisation pour donner un exemple du vivre ensemble et de l'interculturalisme sur le terrain des luttes sociales, et en particulier, des luttes des femmes.

Nous ne nous sommes jamais identifiées à l'interculturalisme de l'État québécois, parce que nos membres ont trop souvent été laissées pour compte dans cette politique officielle. Et pourtant, quand on regarde notre pratique et notre histoire comme organisation, on pourrait dire que c'est de l'interculturalisme en pratique. Nous pourrions aussi dire que nous sommes un exemple vivant de l'intersectionnalité, un autre terme à la mode dans les milieux universitaire et communautaire.

Depuis notre formation en 2001, nous partageons une analyse anti-impérialiste, anti-capitaliste et anti-patriarcale. Nous contestons les injustices et les discriminations systémiques auxquelles font face les communautés dont nos membres sont issues, que ce soit autochtones, ou des communautés de migrants et de personnes de minorités visibles, au Canada, au Québec, et à l'étranger. Nous faisons le lien entre les politiques internationales affectant nos pays d'origine (souvent responsables de notre migration forcée) et les politiques nationales et locales affectant les peuples autochtones et les communautés de minorités visibles ici au Québec et au Canada. Nous tissons des liens de solidarité entre nous sur la base de la justice sociale, de la compréhension et du vécu partagés et

1 À partir d'un article paru dans CWS 2009, de Farha Najah Hussein et Marie Boti « March 8 Coordination and Action Committee of Women of Diverse Origins », in Canadian Women Studies/Les cahiers de la femme, Volume 27, Numbers 2,3, novembre 2009, p.76.

en construisant des communautés de résistance. Depuis les derniers 17 ans, nous avons pu nous établir et devenir un pôle de référence dans le mouvement progressiste des femmes à Montréal et au-delà.

Brève histoire du Comité d'action et de coordination du 8 mars des Femmes de diverses origines

« Nous voulons être visibles », tel était le cri de ralliement et le thème du premier événement organisé par un nouveau comité dans le quartier multiethnique de Côte-des-Neiges à Montréal en 2002. Derrière ce nom à la fois lourd et descriptif, les Femmes de diverses origines, ou FDO, voulaient créer un nouveau féminisme tout en faisant revivre la tradition militante des femmes à Montréal autour de la Journée internationale des femmes.

Le comité est né du rassemblement de femmes autour du Centre des travailleuses et travailleurs immigrants (CTI-IWC), une plaque tournante des gens de la base dans ce quartier multiethnique. Des campagnes telles que celle pour empêcher la déportation de Melca Salvador, une employée de maison philippine (2001), la campagne Justice pour Milia Abrar sur le meurtre brutal et non résolu d'une jeune étudiante sud asiatique (1998), la campagne Peerless pour la syndicalisation d'une usine textile comptant 3 000 travailleurs-euses de 35 nationalités à majorité des femmes, menée hors de l'usine et impliquant des groupes communautaires du quartier. (1996).

Au début de la formation de FDO, il y avait les femmes du Centre communautaire des femmes sud-asiatique (CFSA), de PINAY (Organisation des femmes philippines du Québec) et de l'Association des femmes iraniennes, des femmes latino-américaines, des femmes impliquées dans la défense des droits sociaux, et d'autres. Certaines se connaissaient d'un réseau féministe anti-impérialiste similaire, créé une dizaine d'années auparavant, appelé *Femmes sans frontières*.

Encouragés par la grande Madeleine Parent, alliée des travailleuses immigrantes, plusieurs de ces groupes de femmes s'étaient jointes à la Fédération des femmes du Québec (FFQ) dans le cadre de sa tentative de rejoindre les communautés de migrantes. Mais les femmes ont constaté que

leurs problèmes y restaient presque invisibles. Elles ont décidé donc de créer leur propre lieu de rencontre et d'organiser des événements à leur image : diverse, féministe, anti-impérialiste. Elles ont opté pour une structure de collectif et de réseau informel, et un projet selon leurs capacités. Chacune ayant des responsabilités familiales et des rôles actifs au sein des luttes de leurs communautés, elles ont décidé de se limiter à organiser un événement par année, lors de la journée internationale des femmes.

Base de l'unité

Plusieurs de ces femmes étaient des immigrantes de première génération ou avaient des origines ethniques diverses, et elles sentaient un lien avec leur pays d'origine. D'autres voyaient l'importance de la politique internationale et son impact sur les conditions locales des personnes.

La « guerre contre le terrorisme » proclamée par le gouvernement des États-Unis après le 11 septembre 2001 a contribué à mettre en relief les liens entre l'international et le local. Dans la foulée de cette guerre déclarée, et alors que nous manifestions contre l'envoi des troupes en Afghanistan et en Iraq, nous observions une montée de politiques d'immigration racistes, du profilage racial, de la brutalité policière; les femmes voyaient leurs propres fils, frères, maris et elles-mêmes, en devenir la cible. L'urgence de se regrouper et de se solidariser en était d'autant plus ressentie

Dès les préparatifs d'organisation de la JIF 2002, on commence à forger une base d'unité dans la pratique. Les discussions pour choisir un thème de la journée, des conférencières, le lieu, la mobilisation des participants pour la conférence et pour la manifestation sont des choses bien concrètes, qui créent une expérience collective. Aux réunions, on discute de la conjoncture mondiale et nationale, de comment rejoindre les différentes communautés, attirer les jeunes femmes, nouer des alliances avec les organisations féministes existantes, les syndicats et autres groupes de la base.

Et c'est dans la foulée de cette pratique, qu'on élabore une Base d'unité qui devient la base de la nouvelle adhésion après 2002. Il faut dire que le

premier noyau de femmes qui a élaboré ce document a visé juste, parce que la base d'unité a été maintenue depuis, avec un seul ajout important, à savoir la clause reconnaissant la place des femmes autochtones.

Thème annuel et format de la conférence

Chaque année, un thème est choisi qui résume les luttes qui se déroulent sur la scène internationale et locale. Parfois, le thème s'est imposé de soi, comme lors de l'invasion américaine imminente de l'Irak en 2003. (Les Femmes s'opposent à la guerre ici et ailleurs!)

D'autres thèmes sont motivés par la conjoncture nationale, tels que l'élection du gouvernement Charest en 2004 avec le programme de réorganiser l'État (voir privatisation néolibérale et déréglementation). Souvent, on dédie l'événement de la JIF à une femme inspirante.

Le format d'activité que nous organisons, (en plus de la manifestation) peut varier d'une année à l'autre. Conférence, panel, activité culturelle, pour encourager le partage d'analyses, et d'expériences entre les conférencières invitées et les participantes, et les leçons pratiques pour l'action. Des kiosques présentant de la littérature, des brochures et des bricolages de chaque groupe, des affiches, des photographies et des expositions d'œuvres reflétant des thèmes féministes; un déjeuner communautaire est souvent au rendez-vous. Une halte-garderie sur place ainsi que la traduction simultanée sont considérées comme essentielles. Tout ceci est réalisé avec les services bénévoles et solidaires.

La culture de la résistance

La culture d'expression et de résistance féministes progressistes est toujours présente dans nos activités.

En 2005, une soirée spéciale de concert met en vedette des artistes au sommet de leur art. Par exemple, Aparna Sindhoor, une danseuse d'origine indienne basée aux États-Unis, a dansé sur sa chorégraphie de «The Chase», conte contemporain de Mahasweta Devi, d'une femme qui se soulève contre le système de castes et les relations

oppressives qu'il impose. La chorale de femmes Choeur Maha a chanté diverses chansons, la batteuse et chanteuse iranienne Homa Alizadeh a interprété une chanson révolutionnaire en perse et Tania Nesterovksy du Venezuela a chanté des classiques latino-américains, accompagnée de feu le musicien progressiste Renato Pavez du Chili.

Reprendre la rue

L'élément incontournable pour notre comité est l'organisation de la manifestation le jour du 8 mars, au rythme des femmes du monde entier. Nous avons voulu renouer avec la tradition militante qui avait été délaissé pendant des années par le mouvement féministe au Québec et au Canada. Nous voulions être dans la continuité des femmes laborieuses de New York de 1908, qui ont défilé pour revendiquer la journée de huit heures et pour mettre fin au travail des enfants, des femmes qui ont formé une caravane dans les années 70 pour traverser le pays vers Ottawa en appui au droit à l'avortement, et les manifestations des années 80's pour reprendre la nuit contre la violence et le viol.

La taille des manifestations du 8 mars que nous organisons varie d'une centaine en 2002, à plus de 1 000 au fort des activités anti-guerre, par exemple pendant le génocide des Tamoules au Sri Lanka en 2009 quand la communauté tamoule est sortie dans la rue à nos côtés, et pendant les mobilisations étudiantes de 2012 des Carrés rouges, entre autres.

« En 2007, la manifestation a été marquée par des brutalités policières. [...] Comment les femmes peuvent-elles s'attendre à de l'aide contre la violence familiale, par exemple, si les agents auxquels on confie leur sécurité les brutalisent et les violent dans la rue? », a-t-on déclaré dans un communiqué de presse (Montréal Femmes contre la brutalité policière, 2007)

L'année suivante, le 8 mars, 2008 plutôt que d'être intimidés, femmes, enfants et alliés de nombreuses communautés ont bravé la tempête de neige et les vents froids pour protester contre les brutalités policières de l'année précédente.

L'arène internationale

Des liens avec des groupes de femmes à l'extérieur du Canada ont été créés par l'intermédiaire de conférencières invitées originaires du Guatemala, des Philippines, de Palestine, d'Haïti, d'Iran, des États-Unis, des femmes kurdes et autres. En juin 2008, FDO rejoint une alliance internationale de travailleuses et travailleurs migrants, fondée à Hong Kong. (International Migrants Alliance).

En 2010, c'est à Montréal que le Comité FDO organise, avec le groupe Gabriela des Philippines et leur réseau, une assemblée internationale des femmes, qui aboutit à la formation de l'Alliance internationale des femmes.

Plus de 400 femmes de 32 pays participent aux plénières, aux ateliers sur des thèmes comme les femmes dans les luttes de libération nationale, les femmes et la religion, les femmes et la migration, les travailleuses résistant à l'exploitation.²

Alliances et collaborations

Au cours des années, le Comité FDO a participé à l'organisation de plusieurs événements mémorables en dehors du 8 mars, grâce aux collaborations entre ses groupes membres et des groupes amis.

Par exemple, Pinay, groupe des femmes philippines au Québec, va témoigner aux audiences de l'Organisation mondiale du travail à Genève pour faire reconnaître les droits des travailleuses domestiques étrangères; elles contribuent ainsi à la reconnaissance de ces droits dans une convention internationale; le Centre communautaire des femmes sud-asiatique soumet un mémoire aux audiences sur la Charte québécoise sur la laïcité en 2013,³ mémoire présentant une analyse féministe et antiraciste souvent citée.

2 Tribunal permanent des peuples sur l'industrie minière canadienne en Amérique latine

3 Conférence internationale des femmes de Montréal et fondation de l'Alliance internationale des femmes. <http://miwc2010.wordpress.com/> pour des présentations et des biographies des conférencières.

Au-delà de notre réseau immédiat, nous nous sommes jointes au Comité pour la défense des Droits Humains en Amérique Latine (CDHAL) en 2014 pour organiser un atelier sur les Femmes Résistant à l'agression des minières, dans le cadre du Tribunal permanent des peuples contre les minières canadiennes.⁴ On répète cette collaboration en avril 2018, avec plusieurs autres organisations, pour accueillir à Montréal une quarantaine de femmes autochtones, paysannes et défenseuses des droits humains et des territoires dans le cadre de la Rencontre internationale «Femmes en résistance face à l'extractivisme».

Le thème de la guerre et de la militarisation nous préoccupe au plus haut point, et fait l'objet d'une campagne menée de front avec l'Alliance internationale des femmes. Quelques activités dans ce cadre : La conférence Solidarité et lutte : Résistance à la guerre et au militarisme menée par les États-Unis— à Toronto en août 2017; notre participation à la fondation du Mouvement Québécois pour la paix, en 2017, et les manifestations contre les armes nucléaires, contre l'ingérence étrangère au Venezuela, et plusieurs autres.

Grâce à notre réseau international et comme membre fondateur de l'Alliance internationale des femmes, nous sommes représentées dans des lieux de rencontre et de résistance du monde entier. En 2018 seulement, nous étions ainsi à Bali en Indonésie, pour protester contre le FMI et la Banque mondiale en congrès dans la même ville, au Pays-Bas au Tribunal international sur les Philippines en septembre 2018, et au Forum social sur les migrations au Mexique en novembre 2018.

On ne néglige pas pour autant des occasions de participer et d'organiser des activités dans le cadre d'événement locaux, comme le Forum social mondial à Montréal en juin 2016 dans le cadre duquel nous avons

4 Mémoire présenté à La consultation concernant loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement <https://www.sawcc-ccfsa.ca/EN/wp-content/uploads/2018/04/Charterfrench.pdf>

organisé plusieurs ateliers, ou aux États-généraux sur le féminisme en novembre 2013.

Organisation féministe et fonctionnement en groupe

C'est vers la fin de novembre chaque année que nous commençons à nous rencontrer pour préparer le 8 mars de l'année suivante. Les samedi matin autour d'un brunch communautaire, on discute de l'actualité, de nos luttes respectives. Les réunions se déroulent principalement en anglais et en français, avec de la traduction chuchotée pour bien se comprendre.

Même si les femmes du comité sont d'accord sur la base de l'unité, le groupe reste assez hétérogène en termes d'expériences, d'analyses et d'opinions sur des questions complexes. Il y a parfois de la pression pour prendre des positions officielles comme groupe sur des questions qui peuvent déchirer les groupes de femmes, comme la prostitution/travail du sexe, le port du voile, le soutien aux luttes armées de libération, le travail au sein d'autres regroupements, etc. Néanmoins, ces discussions aident à maintenir un niveau essentiel de critique et de dialogue productifs au sein du groupe.

C'est en mettant l'accent sur tous les enjeux et les problématiques qui nous unissent en tant que femmes de la base, tout en respectant nos différences, que nous forgeons des relations durables. L'esprit de solidarité féminine, la bonne humeur - et les bons brunchs- nous font recommencer année après année!

Groupes membres et amis de FDO-WDO

Centre des travailleuses et travailleurs immigrant-es, Centre communautaire des femmes sud-asiatiques, PINAY Groupe de femmes philippines du Québec, Centre des femmes d'ici et d'ailleurs, Mouvement contre la violence et l'inceste, Centre d'amitié autochtone de Montréal, Solidarité avec les femmes afghanes, Association des femmes iraniennes, Centre d'appui aux Philippines, Personne n'est illégal Montréal, Campagne pour le

Boycott, désinvestissement et sanctions contre Israël ; Mouvement de solidarité internationale (Palestine), Association pour la défense des droits sociaux, Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia, Association des femmes tamoules du Québec, Association des femmes kurdes, et bien d'autres.

Biographie

Marie Boti est militante féministe et internationaliste. Elle est membre fondatrice de *Femmes de diverses origines*, et Vice-présidente de *l'Alliance internationale des femmes (International Women's Alliance – IWA)*. Elle est également réalisatrice et productrice de films documentaires, et co-fondatrice de la maison de production et de distribution Multi-Monde

Références

Video : *The Melca Salvador Story*

<https://multi-monde.ca/en/the-melca-salvador-story/>

Video: *The Suit War*

<https://multi-monde.ca/the-suit-war/>

Video: *International Women's Day March 2013*

Bande-annonce : <https://vimeo.com/60485489>

Longer version <https://vimeo.com/62319523>

Video: *International Women's Day 2006 (5e anniversaire)*

<https://vimeo.com/200090879>

Site web: <https://wdofdo.wordpress.com/>

FB: <https://www.facebook.com/WDO.FDO.Quebec/>

Videos: *Journée internationale des femmes 2018*

Maman musicienne et marginale : <https://youtu.be/VSoVeZZ34gU>

LES PRINCIPES DE BASE QUI NOUS UNISSENT**Le Comité d'action et de coordination pour le 8 mars des Femmes de diverses origines**

1. Nous voulons être visibles. Nous voulons organiser des activités du 8 mars selon nos préoccupations et pour que nos associations occupent le centre de la scène (au lieu de seulement faire partie d'un atelier ou d'être considérées comme un ajout dans une activité émanant du mouvement des femmes en général).
2. Nous sommes des féministes de diverses origines, nées dans d'autres pays, particulièrement ceux de l'hémisphère Sud ou au Canada. Nous conservons des liens très étroits avec nos pays d'origine et nous sommes très préoccupées par les problèmes du tiers monde.
3. Dans nos communautés et dans la société en général, nous nous opposons au patriarcat et à la misogynie au niveau des relations familiales, des institutions civiles et politiques, de la culture et des médias.
4. Nous sommes engagées à défendre la dignité de la personne et les droits fondamentaux ; le droit de vivre librement sans peur et sans intimidation, le droit de vivre librement sans discrimination sexuelle, le droit de vivre librement sans intégrisme religieux.
5. Sans droits fondamentaux, les femmes ne peuvent avoir de dignité. C'est pourquoi nous sommes engagées pour la défense de droits au logement, à l'éducation et à la santé, ainsi que le libre choix en ce qui touche le style de vie et le droit de reproduction.
6. Nous appuyons les luttes actuelles de libération dans nos pays d'origine et dans le tiers monde en général incluant la lutte des peuples contre l'impérialisme et les gouvernements répressifs locaux. Nous voulons célébrer et faire connaître la tradition de résistance qu'ont les femmes de nos communautés et de nos pays d'origine.
7. Nous soutenons les luttes continues des peuples autochtones habitants originaux de l'île de tortue lesquels, par suite du colonialisme, ont souffert de la dépossession de leur terre, de l'altération de leur culture et de leur façon de vivre, dévalorisant les traditions plus égalitaires de genre.

8. Au plan local, nous nous opposons activement au racisme et à toutes les formes d'oppression, particulièrement à l'intensification de la répression contre les minorités visibles depuis le 11 septembre 2001, à l'injustice, aux préparatifs de guerre, à la politique canadienne et américaine et à l'inégalité des conditions économiques globales.

9. Nous nous opposons aux politiques de discrimination envers les immigrants et les réfugiés qui marginalisent les femmes et leurs familles, les laissant dans la pauvreté et dans des situations souvent près de l'esclavage. Nous nous opposons à la mondialisation qui a pour effet de diminuer le salaire et les conditions de travail des femmes, tout particulièrement des immigrantes et des réfugiées, les plaçant dans des situations de plus en plus désespérées.

10. Nous sommes anti-guerre et anti-impérialistes et nous voulons contribuer à la construction d'un mouvement des femmes qui prend fortement position contre la guerre et l'agression, tout particulièrement la guerre contre le terrorisme que mènent les États-Unis.

11. Nous ne voulons pas travailler à l'encontre des organisations et des pratiques féministes existantes. Nous invitons toutes celles qui font partie du mouvement des femmes à participer à nos activités et à nous soutenir et nous reconnaissons qu'il est important de jumeler nos actions dans des domaines stratégiques.

12. Nous sommes un comité d'action et de coordination, parce que nous voulons coordonner les activités des groupes que plusieurs d'entre nous représentent et parce que nous voulons mettre de l'avant d'autres activités conjointes qui mobiliseront nos réseaux respectifs.

JOURNÉE INTERNATIONALE DES FEMMES 2017

CÉLÉBRONS LA RÉSISTANCE DES FEMMES pour une juste paix et l'égalité!

celebrate women's resistance for peace with justice & equality!



Joignez-vous à nos deux événements :

CONFÉRENCE ET PRÉSENTATIONS CULTURELLES

Dimanche le 5 mars, 14h-17h

Lieu : Maison St. Columba, 2365 rue Grand Trunk

Métro Charlevoix

Garderie sur place

MANIFESTATION

Mercredi le 8 mars

Rassemblement à 17 h

Lieu : Place du 6 décembre

(coin Reine Marie et Côte-des-neiges)

Métro Côte-des-neiges

2 EVENTS :

CONFERENCE & CULTURAL PRESENTATIONS

Sunday 5th March at 2pm

Location : Maison St. Columba, 2365 rue Grand Trunk

Métro Charlevoix

Child care available

DEMONSTRATION

Wednesday 8th March

Assemblée 5pm

Location : Place 6th December

Rues Reine Marie & Côte-des-neiges

Métro Côte-des-neiges



Choisir des immigrants compatibles?

Par Maud Olivier

Il est certainement plus facile de vivre ensemble quand on se ressemble un peu et qu'on a en commun certaines valeurs. C'est une lapalissade. J'entendais souvent dire dans mon entourage, quand je travaillais pour l'Immigration du Québec : « Choisissez donc mieux vos immigrants ». S'il s'agit d'une injonction qui paraît relever du gros bon sens, c'est chose plus facile à dire qu'à faire. Bien que j'aie quitté le domaine de l'immigration il y a quelques années, mon propos est encore d'actualité aujourd'hui.

À l'époque, au Ministère, on cherchait des immigrants (et on en cherche encore) qui pourraient travailler au Québec. On s'intéressait en priorité à leur formation, à leur expérience de travail, à leur connaissance du français, et de l'anglais. On les voulait assez jeunes, avec une famille, pour la relève démographique. On vérifiait tous ces aspects sur papier et, parfois, en entrevue. C'était beaucoup de travail, et le volume de candidatures était grand. Il y a plusieurs décennies, quand l'entrevue était davantage la règle que l'exception, on vérifiait aussi les qualités personnelles des candidats, auxquelles on accordait un certain nombre de points. Ceux-ci étaient souvent contestés : Comment être objectif à ce sujet? Quelles qualités valoriser? Il y avait bien quelques outils d'évaluation, mais ils demeuraient somme toute assez vagues, et les conseillers chargés des entrevues disposaient d'une assez grande latitude dans leur jugement. Mais il s'agit d'histoire ancienne, avant les années 2000. Le manque d'uniformité de ces mesures et le volume de travail global en ont eu raison. Désormais, on n'évalue plus les qualités personnelles des individus.

Toutefois, on contrôle un tant soit peu l'honnêteté. Il existe certaines règles auxquelles on ne peut échapper. Les demandeurs ne doivent évidemment pas produire de fausses informations ni de faux documents dans leur demande. Les bureaux du Québec ont acquis une certaine

compétence dans la détection des contrefaçons et dans l'analyse de la cohérence d'un dossier en général. Et si le Québec choisit ses immigrants (économiques), c'est le gouvernement fédéral qui leur octroie un visa d'entrée après avoir fait ce qu'on appelle une enquête de sécurité, pour éliminer les criminels.

De plus, les demandeurs doivent (quand il y en a une) passer leur entrevue à visage découvert, pour être bien reconnus. Certains peuvent penser que cela suffit à éviter des candidatures indésirables venant des fanatiques de la burqa¹... Je vais vous raconter une anecdote. J'étais à faire des entrevues au Moyen-Orient, et une jeune femme (vêtue d'un hidjab², c'est important pour la suite de l'histoire) est entrée dans ma salle d'entrevue. Elle était accompagnée d'un homme âgé que j'ai interrogé immédiatement. C'était son père, qui n'avait pas le droit d'être là. Il était venu vérifier si c'était bien une femme qui faisait passer l'entrevue à sa fille. Cette candidate s'était présentée auparavant, mais l'entrevue n'avait pas eu lieu, parce qu'elle était menée par un collègue masculin. Nous avons reprogrammé l'entrevue avec une femme. Une erreur? Sommes-nous trop gentils? J'ai mis poliment le monsieur à la porte et j'ai amorcé aussitôt l'entrevue avec la jeune femme. Madame était dans la trentaine, enseignait une discipline scientifique dans une université, quelque part en Occident. Elle avait fait le voyage pour passer l'entrevue dans son pays d'origine. Vive d'esprit, intelligente. Je prenais plaisir à cet entretien. Elle se qualifiait et j'avais accepté sa candidature. Je lui avais remis son certificat de sélection. Je penchai la tête pour ranger les papiers et fermer son dossier. Quand je la relevai, elle était en train d'ajouter un niqab³ à son hidjab! J'étais estomaquée et m'écriai : « Mais pourquoi faites-vous cela? On ne voit plus votre beau sourire! » Elle m'avait répondu : « Vous savez, c'est très compliqué ».

1 Ample vêtement des femmes musulmanes, qui couvre complètement leur corps de la tête aux pieds, exception faite des yeux.

2 Voile qui cache les cheveux, les oreilles et le cou, tout en laissant le visage à découvert.

3 Long voile islamique dissimulant le visage d'une femme, à l'exception des yeux. Ici, il s'agissait d'une petite pièce de tissu que la dame ajoutait à son hijab.

C'est là-dessus que nous nous étions laissées. Son père l'attendait dans la salle d'attente. Était-ce pour lui qu'elle arborait ce niqab? Je supposais *in petto* qu'elle ne le mettait certainement pas pour enseigner à l'étranger. Je m'étais sentie flouée. Qu'est-il arrivé à cette femme par la suite? Avait-elle eu son visa? Probablement. J'espère qu'elle vit ici sans niqab. (Voilà, vous connaissez mes couleurs.) Cette anecdote a pour but de vous dire que nous ne contrôlons pas tout dans la sélection des immigrants, même si de grands efforts sont entrepris pour ce faire.

On demande aux candidats de signer une déclaration les engageant à adhérer aux valeurs de la société québécoise dans le cadre de leur demande. L'égalité hommes-femmes en fait partie. Mais qu'est-ce qu'une signature? Aucune pénalité n'est associée à son non-respect.

L'argument suivant, sous forme de question franche : « Mais que faites-vous à sélectionner des immigrants dans certains pays? » Pourquoi, en effet, les recruter dans les pays où la culture est éloignée de la nôtre? La question se pose. Mais elle ne tient pas compte du fait que nous y sélectionnons entre autres des personnes qui, sans être des réfugiées au sens juridique du terme, fuient justement des contraintes sociales et recherchent la vie libre de nos sociétés. Délaisser ces bassins reviendrait à les laisser à leur sort et à nous priver de leur apport.

De plus, pendant plusieurs années, la loi nous obligeait à traiter sur le même pied tous les bassins pour la sélection de l'immigration économique. Toutefois, le gouvernement du Québec a gagné en Cour le droit de privilégier les bassins de son choix. Depuis, il s'en prévaut peu et sans quitter les bassins dont la culture est « plus éloignée de la nôtre ».

On le voit, différentes considérations entrent en ligne de compte, comme le fait que les candidats de tous les bassins sont eux-mêmes diversifiés, sans compter des considérations linguistiques, comme dans le cas du bassin du Maghreb, qui constitue un bon bassin francophone.

La question du choix des bassins est rarement soulevée. Bien qu'il s'agisse peut-être de la seule voie susceptible d'éviter de sélectionner des immigrants aux valeurs trop éloignées des nôtres, elle est pour le moins radicale et laisserait sur le carreau nombre de personnes intéressantes. Ce serait un choix déchirant.

Ainsi, il est difficile de choisir des immigrants les plus « compatibles » possibles, que ce soit à travers le processus de sélection lui-même ou par le choix des bassins. Le défi le plus réaliste reste encore de les intégrer le plus possible à notre société et de les convaincre d'épouser nos valeurs.



Quand les pratiques interculturelles et antiracistes permettent d'accueillir les autres dans la ville

Par **Steves Boussiki et Bochra Manaï**

« La citoyenneté a un jour émané de la ville » (Parazelli et Latendresse, 2006)

« La diversité est ainsi devenue, au fil du temps, une caractéristique intrinsèque de Montréal et de ses plus grands atouts » (Ville de Montréal, 2015)

Montréal, reconnue comme métropole du Québec en 2016, est l'espace le plus attirant pour les nouveaux arrivants, les immigrants, les étudiants internationaux et les demandeurs d'asile ou les réfugiés. La gestion de la diversité à Montréal s'est illustrée par une volonté de centralisation, des enjeux d'inclusion et d'intégration, menant à la création du Bureau d'intégration des nouveaux arrivants à Montréal (BINAM). L'objectif de cette structure est d'assurer l'insertion économique et sociale des Néo-Montréalais grâce à un guichet unique pour les services et les acteurs en lien avec l'installation des nouveaux arrivants.

Dans l'espace de la ville, il subsiste quelques inégalités territoriales en matière d'accueil des Néo-Montréalais. En effet, la distribution spatiale des nouveaux arrivants, selon qu'ils soient des étudiants étrangers, des demandeurs d'asile ou des résidents permanents, s'opère selon des logiques complexes incluant, d'une part, l'accessibilité au logement, au marché de l'emploi, aux services institutionnels et, d'autre part, la volonté des nouveaux arrivants de se rapprocher des groupes locaux qui peuvent aider à leur intégration comme, par exemple, les réseaux communautaires.

Dans ce contexte montréalais, l'arrondissement de Montréal-Nord se présente comme un des espaces clés de l'intégration des populations

immigrantes et des demandeurs d'asile. Un bref portrait de la situation s'impose, notamment après les vagues de demandeurs d'asile survenues à la suite des déclarations de Donald Trump aux États-Unis et ayant amené de nombreuses personnes à prendre la route de l'exil de peur d'être renvoyées chez elles.

Nous brosserons donc ici un portrait qualitatif et quantitatif des réalités nord-montréalaises afin d'illustrer les conséquences d'une arrivée importante autant sur le tissu communautaire que sur les pratiques professionnelles. Dans les dernières années, ce qui s'est joué, c'est une amélioration de l'offre de services publics et du continuum de services, mais c'est également une lecture holiste des enjeux urbains de l'accueil des *autres*. L'analyse apportée ici revient sur la nécessité de décrire les relations interculturelles dans les espaces dans lesquels elles se produisent et se pensent, soit les quartiers et la ville. Ces initiatives basées sur des perspectives interculturelles permettent de consolider, d'après nous, la « citoyenneté urbaine ». En effet, la ville est l'espace par excellence pour poser les questions liées au pluralisme de nos sociétés¹ (Germain, 2002). Le citoyen habitant la ville bénéficie d'un « droit à la ville », indépendamment de son statut juridique, du temps de résidence ou de son origine sociale ou ethnique. La citoyenneté urbaine demeure l'angle le plus pertinent pour analyser la diversité dans l'espace urbain. Si les villes sont l'espace de la pluralité ordinaire, la diversité des citoyens devrait y vivre un accès égalitaire aux espaces politiques et aux espaces de la participation citoyenne autant qu'au marché économique.

Théoriquement, on considère l'interculturel dans les deux acceptions proposées par White², c'est d'abord sous l'angle des « dynamiques

1 Germain, A. et M. Sweeney, 2002. La participation des organismes s'occupant d'immigrants et/ou de communautés culturelles aux instances de concertation de quartier, Rapport de recherche préparé pour la Ville de Montréal, Montréal : Institut national de la recherche scientifique, Centre - Urbanisation Culture Société.

2 White, B., L. Emongo et G. Hsab, 2017. « Présentation : vers une anthropologie de l'interculturel », *Anthropologie et Sociétés*, 41(3) : 9-27

d'interaction entre les personnes ou les groupes d'origines diverses, que ce soit de nature ethnique, religieuse, linguistique, ou autres. Cette « interculturalité », qui fait appel à des interactions quotidiennes et plus au moins observables, est un état de fait qui existe indépendamment des positions normatives face à la diversité (White et al. 2014 : 14). La deuxième acception de White concerne la « politique de gestion de la diversité qui serait spécifique au Québec et qui est souvent opposée au multiculturalisme canadien. »

1. Du chemin Roxham à Montréal-Nord

Les effets des discours politiques qui criminalisent l'immigration ont un retentissement immédiat dans les espaces urbains. Avant d'arriver à Montréal, les demandeurs d'asile ayant pris la route pour sauver leur vie, ont traversé la frontière américano-canadienne. La plupart d'entre eux, d'origine haïtienne, s'est dirigée vers les lieux où les réseaux étaient déjà existants. À Montréal-Nord, l'expérience faisant suite au séisme de 2010 avait permis de mettre en place un réseau d'entraide appuyé par les institutions locales, élément qui a contribué à l'accueil massif en 2017.

1.1. Une présence nord-montréalaise en chiffres

En date du 31 décembre 2018, les cinq principaux pays de naissance des 27 970 demandeurs d'asile au Québec en 2018 étaient le Nigéria, l'Inde, le Mexique, les États-Unis et Haïti. Près de 3 000 d'entre eux auraient transité ou résideraient sur le territoire de Montréal-Nord. À l'été 2017, le Québec a vu augmenter de façon importante le nombre de demandes d'asile soumises par des ressortissants étrangers en provenance des États-Unis. Ce phénomène a eu des effets significatifs sur les établissements et organismes qui assurent les services de base pour les demandeurs d'asile dans l'arrondissement de Montréal-Nord. Plusieurs acteurs communautaires et institutionnels de l'arrondissement de Montréal-Nord se sont concertés et mobilisés dans le but d'accueillir et de soutenir les personnes et les familles qui se sont installées sur le territoire. La pression sur les organismes communautaires et des établissements du milieu était palpable tant la demande d'accès à des services avait augmenté de manière draconienne. Rapidement, il s'est avéré primordial de réaliser

un portrait statistique des demandeurs d'asile afin de mieux mesurer les conséquences de leur arrivée à Montréal-Nord.

Plus de 3 000 demandeurs d'asile se sont installés à Montréal-Nord entre le 1er juillet 2017 et le 31 mars 2018. Entre 2011 à 2016, ce sont 7 620 nouveaux immigrants qui se sont établis à Montréal-Nord d'après les données de Statistique Canada. Parmi les demandeurs d'asile prestataires de l'aide sociale, 88,6 % étaient originaires d'Haïti. Environ 48,8 % étaient des personnes seules, alors que 45,9 % étaient membres d'une famille avec enfants. Plus de la moitié, soit 56,6 %, étaient des d'hommes et 43,6 %, des femmes. Cet afflux de personnes a eu des effets sur les institutions du territoire. La Commission Scolaire Pointe de l'Île (CSPI) a accueilli 405 nouveaux élèves, enfants des demandeurs d'asile résidant à Montréal-Nord. C'est 84,4 % d'entre eux qui ont été intégrés dans une classe d'accueil et 15,6 %, dans une classe ordinaire.

“Les organismes communautaires et les établissements de Montréal-Nord ont également connu une augmentation de plus de 8 200 demandes de services. Les demandes de services proviennent en majeure partie de demandeurs d'asile d'origine haïtienne, soit à 90 %. Les organismes et établissements ont témoigné de plusieurs enjeux relatifs à cet accueil. Leur expérience d'accueil, de service et d'accompagnement des demandeurs d'asile font état de l'ampleur des défis posés par ces nouveaux arrivants : manque de ressources financières, stress et chocs post-traumatiques, plusieurs familles monoparentales, non-maîtrise du français ou de l'anglais, etc”.³

1.2. La nécessité d'une vision et d'une organisation commune à Montréal-Nord

Cette arrivée de nouveaux arrivants a créé une pression sur les groupes communautaires et une crise qui a permis à la communauté nord-montréalaise de mener un processus de réflexion en deux phases. Déjà, ce n'était pas la première démarche de solidarité humanitaire, ni de

3 Portrait des demandeurs d'asile établis à Montréal-Nord, pour la période du 1er juillet 2017 au 31 mars 2018 – Arrondissement de Montréal-Nord

crise, en terme d'accueil et d'intégration des demandeurs d'asile que le territoire a connu. La première remonte à la mise en place des mesures d'urgences relatives au séisme de 2010. Lorsqu'un séisme de magnitude 7,3 sur l'échelle de Richter a ébranlé la population d'Haïti le 12 janvier 2010, le ministère de l'Immigration et la Ville de Montréal n'ont pas tardé à mettre en place un service de soutien pour les familles haïtiennes qui désiraient immigrer dans la grande métropole.

Le projet pilote Soutien à l'intégration, liaison et accompagnement (SILA-Parcours d'intégration) a assuré l'accueil et l'accompagnement d'une quarantaine de familles haïtiennes nouvellement arrivées dans l'arrondissement Montréal-Nord. De cette expérience traumatisante pour les Haïtiens, Montréal-Nord a montré une capacité de résilience, de solidarité et d'organisation. Cela dit, au fil des ans, si le séisme a permis de révéler les lacunes en matière d'accueil, cela n'a pas mené à une collaboration unique, à un seul organisme dont le travail serait concerté, mais à une multitude d'organisations œuvrant chacune de son côté à l'accueil. La crise des migrants venant des États-Unis a mené le milieu à se questionner sur les limites des mesures d'urgence. Montréal-Nord avait manqué l'occasion en 2010 de faire du SILA une mesure permanente capable de répondre tant aux situations d'urgence qu'aux enjeux permanents inhérents à l'accueil et à l'intégration des nouveaux arrivants. Par ailleurs, la mobilisation des acteurs a révélé deux réalités importantes qui ont été à l'origine de la mise en place du comité immigration et vivre ensemble (CIVE) par les acteurs de la Table de quartier de Montréal-Nord.

D'abord, cela a mis en exergue la transversalité des problématiques liées à l'accueil et à l'intégration pour l'ensemble des services offerts aux néo-citoyens. Que l'on soit un organisme dont la mission de base est l'éducation, l'emploi, le logement, la lutte à la violence faite aux femmes ou encore l'agriculture urbaine lorsqu'on œuvre dans Montréal-Nord, 40 % des demandes d'accès aux services proviennent des nouveaux arrivants. Dans le cas des demandeurs d'asile, la sollicitation des usagers des services se réalisaient dans des organisations qui n'offrent pas nécessairement de services destinés aux néo-arrivants. Par ailleurs, la plupart des demandes reçues par les organismes ne correspondent

pas à leur mission ni à leur expertise. L'enjeu du référencement et de la cohésion de l'action publique et communautaire s'est posé. Ainsi, c'est toute la capacité à développer une vision et des pratiques basées sur les réalités des demandeurs d'asile d'une part, et une concertation évolutive qui porterait les enjeux globalement liés aux relations interculturelles, qu'il fallait accompagner et renforcer. Toutefois, un fait était marquant : la Table de quartier reconnaissait le racisme comme étant un enjeu prioritaire.

Ensuite, cela a permis de lire le désarroi des demandeurs d'asile vivant des conditions difficiles. Alors que les gouvernements fédéral et provincial débattaient des responsabilités dans la gestion de l'accompagnement social de cette population, Montréal-Nord continuait quotidiennement à recevoir des demandes d'aide d'urgence. Rapidement, le milieu communautaire et institutionnel a opté pour une mesure durable qui prenne en compte la nécessité de défendre les droits d'une catégorie migratoire qui subissait une forme de discrimination au nom des normes juridiques.

L'absence assez généralisée de services structurés d'accueil et d'accompagnement des nouveaux arrivants à Montréal-Nord a eu pour effet de placer Montréal-Nord dans une situation d'iniquité dans l'accès à des fonds réservés aux nouveaux arrivants. Il importait que les intervenant-e-s de Montréal-Nord reconnaissent et corrigent cette lacune. Avec le nombre grandissant de nouveaux arrivants et de demandeurs d'asile à Montréal-Nord, il devenait urgent de développer un positionnement commun pour la création d'une structure dont la principale mission serait de coordonner localement une offre de services reliant l'accueil, l'établissement et l'intégration des nouveaux arrivants et des demandeurs d'asile.

2. De l'éclatement des organisations vers une centralité et une lisibilité des services

L'intégration de cette clientèle très vulnérable continue d'être, pour le territoire, un véritable défi auquel il fallait répondre, en accord avec les principes d'équité et du droit des personnes à bénéficier des services publics et communautaires. Les besoins sont à la fois multiples,

complexes et diversifiés. Dans ce contexte, et pour avoir une meilleure adéquation entre les offres de services, il fallait une grande capacité de s'ajuster à la demande et aux besoins de la clientèle ciblée, comme nous l'exposerons plus loin avec l'exemple de la garde d'enfants des femmes monoparentales.

Par cette démarche, le CIVE a voulu dans un premier temps répondre à un enjeu de cohérence de l'action publique en matière d'accueil et d'intégration des personnes migrantes sur le territoire de Montréal-Nord, et plus particulièrement, l'absence d'un organisme dont la mission serait l'accueil et l'intégration des nouveaux arrivants. Dans un second temps, les membres du CIVE se sont engagés dans le soutien aux personnes demandeuses d'asile et à toutes les personnes vivant une situation de discrimination raciale ou sociale. Le sens du mandat de défense des droits qui est confié à cet organisme est primordial étant donné l'urgence soulevée par la Table de Quartier de Montréal-Nord à travailler l'enjeu du racisme systémique. Cette réponse adaptée à la réalité de ce milieu et qui s'inscrit dans une vision durable et flexible de l'accueil, de l'intégration et du vivre ensemble harmonieux, donne au territoire l'occasion d'ancrer sa propre lecture des enjeux interculturels.

La mort de Freddy Villanueva en août 2008 a mis Montréal-Nord sous les projecteurs des médias, décrivant les multiples problématiques sociales qui se concentrent sur le territoire : pauvreté, racisme, profilage social et racial etc. Le contexte de la dernière décennie fut marqué par plusieurs dynamiques : une dynamique locale complexifiée par le déni politique des enjeux sociaux du territoire et un discours médiatique mettant l'accent sur le racisme et le profilage. Plusieurs transformations se sont produites durant les dernières années. La reconnaissance sur le plan politique municipal et provincial des enjeux du racisme systémique et une généralisation de cet enjeu dans les discours des acteurs permet de revisiter la gestion de la diversité, souvent comprise par certains acteurs politiques comme un travail sur les enjeux liés à l'interculturalisme. Or, ce que Montréal-Nord permet de décrire, c'est bien la nécessité de lier l'interculturel et l'antiracisme : « l'usage de la lecture interculturelle ou de la cohabitation interethnique a parfois éludé des conditions de vie

précarisées, vécues par les Autochtones ou les populations racialisées⁴ » (Manaï et Bensiali, 2018). Cette perspective permet en effet de répondre aux problématiques sociales et territoriales de façon holistique.

Qu'est-ce que l'arrivée des demandeurs d'asile a révélé en matière d'organisation communautaire et de vision collective ? Les acteurs du milieu, composés par des organismes communautaires ou des institutions, semblent avoir pris au sérieux les crises des réfugiés pour transformer leurs pratiques et procéder à un travail concerté, qui s'appuie de plus en plus sur la complémentarité des expertises et des actions. À partir de 2017, sous l'impulsion de la Table de Quartier de Montréal-Nord, un comité travaillant sur les enjeux du Vivre-Ensemble et de l'Immigration est né. Le CIVE a permis d'implanter la perspective concertée de l'accueil des migrants et demandeurs d'asile ou réfugiés à Montréal-Nord. Déterminés à travailler collectivement malgré les divergences ou la concurrence potentielle de financement, les acteurs ont été accompagnés dans cette démarche par les bailleurs de fonds. Au courant de l'année 2018, les acteurs sont passés d'une juxtaposition de l'offre de services à la possibilité de travailler collectivement sous le chapeau d'une seule organisation. En effet, un organisme qui pense l'intégration, civique, sociale et économique est devenu une nécessité. Cela s'est avéré être une possibilité de renforcer l'intégration des nouveaux Montréalais.

Cet organisme a pour mission d'accueillir les personnes nouvellement arrivées, de les accompagner et de les aider dans leurs démarches pour s'établir et participer pleinement à la vie sociale, économique et communautaire et ce, en leur offrant les outils pour agir sur leur intégration et devenir des citoyens autonomes et actifs. Ainsi fut énoncée par le milieu la mission de l'organisme à venir :

« Notre organisme assure un référencement et un accompagnement personnalisés basés sur une approche intégrale qui

4 Manaï, B. et C. Bensiali. L'antiracisme au quotidien, in L'intervention interculturelle 3ème édition sous la direction de L.Rachédi et B. Taïbi. Éditions La Chenelière, Publication à venir.

prend en compte d'abord et avant tout l'expérience vécue par la personne nouvellement arrivée pour évaluer, avec elle, ses besoins, ses atouts et les objectifs qu'elle souhaite atteindre dans son parcours d'intégration. En mettant de l'avant un type d'accompagnement et d'entraide fondé sur la reconnaissance des qualités et des compétences de la personne, ainsi que de son potentiel d'épanouissement dans la collectivité, l'organisme contribue au développement de relations interculturelles harmonieuses et à la qualité de vie, tant pour les personnes nouvellement arrivées que pour celles de la communauté d'accueil. »

Trois mandats sont assumés par la nouvelle structure tel que l'ont identifié les acteurs du milieu et plus particulièrement au sein du CIVE. Il s'agit d'assurer aux personnes nouvellement arrivées à Montréal-Nord un accès facile à des services et outils leur permettant de résoudre les multiples enjeux rencontrés dans leur parcours en ce qui a trait aux aspects suivants : l'installation, l'alimentation, les démarches d'immigration, administratives et légales, la socialisation et les loisirs, les soins de santé et le soutien psychosocial, l'aide à l'emploi, la formation et l'éducation des adultes, la petite enfance, l'éducation et la réussite éducative, la défense et la promotion des droits et enfin les relations interculturelles.

Pour ce faire, cet organisme procure un référencement organisé et soutenu par un système de mise à jour de l'offre des services et des disponibilités des acteurs. Il coordonne les ressources du milieu, notamment en fournissant un appui logistique pour la prestation de services et la tenue d'activités. En situation d'urgence, liée à un afflux élevé de réfugiés ou demandeurs d'asile, il met en œuvre, avec les organismes partenaires, un plan de mobilisation et d'action concertée. Enfin, il s'agit d'appuyer les organismes partenaires dans leurs interventions auprès des nouveaux arrivants. Pour ce faire, cet organisme maintient une veille sur la situation et les dynamiques d'immigration à Montréal-Nord et ailleurs. Il coproduit avec les organismes partenaires des indicateurs communs pour le suivi et l'évaluation globale de l'accueil et de l'intégration à Montréal-Nord et pour contribuer, le cas échéant, à une mise à niveau en fonction des besoins émergents. Il documente et diffuse auprès des organismes partenaires les connaissances ainsi produites. Il co-organise

des formations pour les intervenants et organismes de Montréal-Nord et d'autres territoires, notamment pour sensibiliser aux pratiques interculturelles les plus intéressantes.

Afin d'offrir des services professionnels, équitables et efficaces dans le respect des personnes, l'organisme s'appuie sur un lieu multi-services facilement identifiable, accueillant et accessible, complété par des ressources coordonnées et disponibles dans divers points de services. L'objectif est également d'avoir des accompagnateurs multilingues et des équipes d'intervenants sensibilisés aux parcours des nouveaux arrivants et formés pour interagir en contexte interculturel. Des citoyens engagés dans des activités d'entraide, d'accompagnement et d'échange interculturel avec les nouveaux arrivants se sont également joints à ces intervenants pour apporter leur expérience. Enfin une ligne téléphonique d'information et une plateforme en ligne des services permettent d'offrir l'accessibilité à tous les citoyens.

L'exemple d'une meilleure lisibilité et d'une centralité plus accrue des services peut être illustré par l'exemple vécu par les populations de femmes monoparentales accueillies à Montréal-Nord. En effet, nombre d'entre-elles avaient des difficultés à s'insérer sur le marché du travail parce qu'elles n'accédaient pas aux services de garde. Cet exemple montre l'intersection des oppressions pour certaines catégories comme les femmes : Emploi, Conciliation Travail-Famille et Accès aux institutions telles que les CPE. Or, c'est en ayant une lecture interculturelle, antiraciste et intersectionnelle que les enjeux peuvent trouver des réponses adéquates. Ce cas illustre la nécessité pour les institutions de lire les réalités des citoyens dans la plus grande complexité, comme est en train de le faire la Ville de Montréal en proposant à ses fonctionnaires des formations ADS+, soit une analyse différenciée selon les sexes avec une perspective intersectionnelle, incluant les différences ethniques ou raciales. La nécessité de la lecture interculturelle s'ajoute à l'importance des perspectives antiracistes et intersectionnelle. C'est bien ce travail réalisé collectivement qui permet d'accueillir les « autres » dans la ville. En effet, la qualité de l'accueil garantit plusieurs éléments qui ont un effet sur la vie des migrants et leurs familles : insertion sociale et économique, insertion civique et sentiment d'appartenance.

Conclusion : Montréal-Nord : un *laboratoire* de la citoyenneté urbaine montréalaise

Cet organisme pivot, qui pense l'intégration, civique, sociale et économique est primordial pour travailler à partir des besoins des habitants, d'après leurs caractéristiques démographiques, plutôt qu'à partir de l'offre existante proposée par les organismes communautaires. Cette nécessité d'adaptation des organisations s'inscrit dans la volonté de renforcer l'intégration sociale et civique des nouveaux Montréalais. En effet, cette initiative permet d'illustrer l'idée de « citoyenneté urbaine ». Ce concept permet de dépasser le biais qui consiste à considérer l'immigrant uniquement comme une ressource économique, perspective qui continue de teinter le travail de bien des organisations telles le BINAM. Cette vision de l'immigration réduit les individus à une ressource pour le travail, et, dans ce contexte, le fait que ce travail soit précarisant ou déshumanisant ne semble guère compter. En somme, les pratiques et initiatives développées à Montréal-Nord illustrent comment la vision holistique des enjeux vécus par les individus et les communautés nécessite des solutions politiques et des programmes publics qui parachèvent la citoyenneté urbaine.

La perspective d'intégration sociale et économique des nouveaux citoyens devrait toujours inclure une perspective civique et citoyenne. Sans quoi la ville, bien qu'étant un espace d'accueil par excellence, devient un espace producteur d'inégalités. En effet, comme le précise le dernier avis du Conseil Interculturel de Montréal⁵ (CIM, 2018), la citoyenneté urbaine doit se définir comme la possibilité pour toutes et tous d'accéder à la participation civique, sans différence de statuts.

Biographies

Steves Boussiki est diplômé en sociologie et en administration publique. Il est directeur de la Table de Quartier de Montréal-Nord. Il

5 CIM, 2018. *Vers une citoyenneté urbaine favorisant la pleine participation de toutes et de tous. Avis sur la participation des Montréalais issu.e.s de la diversité à la vie municipale.* Avis déposé en juin 2018

a été initiateur de plusieurs projets visant à renforcer la capacité d'agir des communautés et à promouvoir leurs objectifs collectifs.

Bohra Manaï est docteure en Études Urbaines. Ses recherches portent sur les enjeux migratoires et sur l'altérité dans l'espace urbain. Elle a notamment travaillé sur les communautés maghrébines du Québec. Auteure de l'ouvrage *Les Maghrébins de Montréal* aux PUM, elle travaille également dans le milieu communautaire à Montréal-Nord.

Références

Arrondissement de Montréal-Nord. PORTRAIT DES DEMANDEURS D'ASILE ÉTABLIS À MONTRÉAL-NORD, pour la période du 1er juillet 2017 au 31 mars 2018 – Arrondissement de Montréal-Nord

CIM, 2018. Vers une citoyenneté urbaine favorisant la pleine participation de toutes et de tous. Avis sur la participation des Montréalais issu.e.s de la diversité à la vie municipale. Avis déposé en juin 2018

Germain, A. et M. Sweeney, 2002. La participation des organismes s'occupant d'immigrants ou de communautés culturelles aux instances de concertation de quartier; Rapport de recherche préparé pour la Ville de Montréal, Montréal : Institut national de la recherche scientifique, Centre - Urbanisation Culture Société.

Manaï, B. et C. Bensiali. L'antiracisme au quotidien, in L'intervention interculturelle 3ème édition sous la direction de L. Rachédi et B. Taïbi. Éditions La Chenelière, Publication à venir.

White, B., L. Emongo et G. Hsab, 2017. « Présentation : vers une anthropologie de l'interculturel », Anthropologie et Sociétés, 41(3) : 9-27

Institutionnaliser les changements interculturels ? Retour sur l'expérience de la *Table de la Diversité* à Montréal

Par Myrlande Pierre

Contexte de mise en place de la *Table de la Diversité*

La *Table sur la diversité, l'inclusion et la lutte contre les discriminations* est une entité indépendante intellectuellement et entend contribuer à un changement de paradigme afin que l'administration municipale montréalaise puisse assurer l'égalité réelle et la pleine participation de tous les citoyens.

La *Table sur la diversité, l'inclusion et la lutte contre les discriminations* (ci-après la « *Table* ») a été créée par la Mairesse Plante le 21 mars 2018 pour bénéficier du regard externe et des propositions d'experts issus de la diversité pour rendre la Ville de Montréal plus inclusive et représentative de la population montréalaise.

La présence de chercheurs, de militants, d'artistes et de professionnels du communautaire, issus de communautés montréalaises diverses a pour objet d'assurer une hétérogénéité des acteurs et de réunir des citoyens d'origines sociales diverses et des représentants de minorités ethniques et religieuses. Elle comprend aussi des représentants d'organisation défendant les droits des personnes en situation de handicap et des personnes LGBT.

La *Table* a pour mandat de proposer des actions concrètes en vue de contribuer à rendre la Ville de Montréal plus représentative de la diversité montréalaise. Pour ce faire, quatre axes d'intervention prioritaires ont été choisis dans la définition du mandat octroyé.

Le premier axe concerne l'emploi et la formation des employés de la Ville de Montréal aux enjeux de diversité et des communautés

autochtones. Le deuxième axe concerne la représentation de la diversité montréalaise dans les espaces administratifs, politiques, citoyens et en art et culture. Le troisième axe consiste en la mise en œuvre des recommandations de la Commission conjointe sur le profilage racial et social adoptées par le comité exécutif. Enfin, le quatrième et dernier axe s'attelle au développement économique et entrepreneurial de la diversité et des communautés autochtones.

L'objectif général visé par la Table est de formuler des propositions susceptibles de conduire à des résultats organisationnels tangibles, mesurables et durables en y définissant des indicateurs de résultats et des cibles à atteindre.

L'égalité réelle et la pleine participation de tous les citoyens passent par la lutte contre les discriminations et le racisme structurels

Dans le domaine des relations interculturelles, la prise en compte de la diversité et la lutte contre les discriminations et le racisme structurels ne peuvent se concrétiser que par l'affirmation d'un leadership fort par les plus hautes instances au sein des organisations. Montréal est la 16^e plus grande ville en Amérique du Nord (et la deuxième ville francophone du monde). C'est une métropole cosmopolite reconnue par le Conseil de l'Europe comme « Cité interculturelle ». La diversité est une des caractéristiques de la Ville et une composante intrinsèque de sa vitalité culturelle, sociale et économique.

Le caractère éminemment pluriel de la Ville de Montréal est une dimension constitutive de son identité et de notre art de vivre ensemble. Cette réalité constitue une richesse, une fierté collective mais également un défi d'intégration dans l'ensemble des sphères de la vie municipale en termes d'accessibilité accrue aux services, d'inclusion des personnes, d'équité et d'harmonisation sociale. Il y a là un enjeu important pour l'administration municipale dans l'optique du « Mieux Vivre Ensemble » et d'une citoyenneté commune. Conséquemment, les relations interculturelles se construisent théoriquement sur une dialectique de reconnaissance réciproque des majorités et des minorités. Cette reconnaissance se traduit par la coexistence des particularismes et de

la prise en compte de la diversité. L'aménagement du pluralisme sur le plan normatif s'avère une exigence dans un contexte où la présence de la diversité participe aux processus de redéfinition et de reconfiguration des rapports sociaux et des relations interculturelles dans la cité.

L'un des grands défis qui relèvent de l'administration municipale est d'assurer l'égalité réelle et la pleine participation de tous les citoyens au développement culturel, social et économique de Montréal en s'attaquant aux discriminations et au racisme structurels et en assurant une meilleure représentation de cette diversité dans l'appareil administratif et dans les diverses constituantes de la Ville. La Table préconise une approche transversale et horizontale de la diversité en vue de proposer des solutions et des actions à la fois concrètes et pérennes pour l'atteinte de résultats tangibles et mesurables. La **reddition de compte** et l'**imputabilité** occupent également une place centrale dans la formulation des actions stratégiques à entreprendre à court, moyen et long terme par l'administration municipale.

À titre d'employeur d'importance et de prestataire de services, la Ville de Montréal se doit d'être exemplaire et de mettre en place des pratiques et des mécanismes qui permettent un accès équitable et sans discrimination avec pour objectif une pleine et entière participation et de réelles possibilités de mobilité sociale.

En septembre 2018, la Table a fait part de ses constats initiaux et émis ses premières recommandations transversales qui transcendent les quatre (4) axes prioritaires et les propositions d'actions plus spécifiques qui en découleront au cours de l'année de son mandat.

Des recommandations pour passer à l'action

Parmi les premières recommandations, la Table a notamment recommandé que l'administration municipale :

- **Procède à la nomination d'un commissaire/inspecteur** à la diversité qui serait le « *garant* » de la diversité et du respect des droits de la personne à la Ville et assurerait le respect, la prise en

compte continue et efficace des préoccupations reliées à la diversité, à l'inclusion et à la lutte contre les discriminations et le racisme structurels et ce, en s'assurant d'intégrer une dimension coercitive.

- **Crée une direction exclusive à la diversité**, responsable du contrôle et de la surveillance du respect des valeurs de la Ville de Montréal, soit l'inclusion et le respect des droits de la personne, tant dans l'emploi, l'approvisionnement, la prestation et l'accès aux services que dans la mise en œuvre des politiques, plans, actions et programmes des divers services dans ce domaine ainsi que de l'évaluation des résultats à tous ces niveaux. Cette direction inclurait la diversité sociale et le BINAM, mais exclurait les sports pour ne pas diluer la portée de la diversité. Elle veillerait à la transversalité de ces enjeux dans toute l'administration municipale.
- **Évalue périodique (tous les ans) le Programme d'accès à l'égalité (PAE) de la Ville afin d'assurer sa mise en application optimale et de favoriser une représentativité juste et équitable des groupes désignés en emploi.** Une démarche évaluative sur une base annuelle qui se traduirait en engagement organisationnel pour mesurer la portée des actions et en déterminer les limites, les blocages administratifs pour un apprentissage et une amélioration continus visant une portée globale destinée à corriger les dysfonctionnements actuels.

Il ne suffit pas d'observer que la diversité culturelle et ethnoculturelle est une composante de la Ville de Montréal. Il faut s'assurer de la prise en compte effective de cette diversité dans tous les champs et domaines qui relèvent de l'administration municipale. Selon la Table, seule une approche transversale et horizontale peut contribuer à une gestion efficace, durable et intégrée de la diversité.

La Table s'appuie sur les bases qui sont déjà jetées par la Ville de Montréal et à ce titre, rappelons qu'il existe des bases, des déclarations de principe, des chartes telles que :

- Déclaration de Montréal contre la discrimination raciale (1989)

- Déclaration de Montréal pour la diversité culturelle et l'inclusion (2004)
- Charte montréalaise des droits et des responsabilités (2006)
- Montréal a adhéré à la Coalition internationale des villes unies contre le racisme de l'UNESCO (2006)
- La Ville fait également partie de la Coalition des municipalités canadiennes contre le racisme et la discrimination.

Ces éléments indiquent bien souvent l'esprit et les valeurs dans lesquels devraient s'inscrire les enjeux d'interculturalité à Montréal. Il est important d'y ajouter des règles pour que les institutions fonctionnent au mieux. La Table est ainsi une occasion pour revenir sur les apprentissages montréalais en matière de diversité et de relations interculturelles, mais elle est également un espace dans lequel les membres apportent une priorisation des recommandations selon les thématiques qui lui ont été confiées. Du point de vue des expériences institutionnelles en matière de diversité et de relations interculturelles, tant sur le plan municipal que provincial, le travail de la Table pourra être repris et inspirer les acteurs pour que les transformations soient effectives et systémiques.

Biographie

Myrlande Pierre fut nommée, en 2003, représentante régionale de la délégation montréalaise dans le cadre des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques du Gouvernement du Québec. En mars 2018, la mairesse de Montréal lui a assigné la présidence de la *Table de concertation sur la diversité, l'inclusion et la lutte contre les discriminations*.

Femmes et féminismes en dialogue, une expérience de recherche-action

Par Nadine Jammal

Pour ce numéro de la revue Possibles, nous avons voulu mettre l'accent sur les expériences réussies de médiation interculturelle et de communication entre des communautés d'origine et de culture diverses. C'est dans cette perspective que j'ai rencontré Michèle Vatz-Laaroussi et Chantale Doré, toutes deux sociologues spécialisées dans les relations interculturelles, professeures à l'Université de Sherbrooke, et co-directrices d'une recherche-action intitulée *Femmes et féminismes en dialogue*. Cette recherche se situe, comme en témoigne cet entretien, aux confins du féminisme et de la diversité culturelle.

Nadine : Quand et comment a commencé le projet femmes et féminismes en dialogue et quels étaient ses objectifs?

Chantal et Michèle : La recherche a commencé par une demande de la Fédération des femmes du Québec qui visait faire dialoguer entre elles des femmes d'origine et d'orientation politiques et d'identités diverses, dans le but de résoudre des conflits qui perduraient à la fédération. Il s'agissait alors de faire en sorte que les femmes se connaissent mieux entre elles afin que le climat devienne meilleur à la FFQ. C'est à partir de cette demande que nous avons entrepris une recherche-action et que nous sommes allées chercher une subvention du CRSH (Conseil de recherche en sciences humaines) pour réaliser cette recherche.

Nous avons donc formé des groupes affinitaires qui visaient à faire en sorte que les femmes se rencontrent et discutent librement entre elles et nous en sommes venues petit à petit à faire en sorte que des femmes de tous les milieux et d'origine diverses, se parlent et essaient de se comprendre mutuellement.

Nadine: Est-ce qu'il s'agissait toujours de femmes qui se définissaient comme féministes?

Chantal et Michèle : Non, pas nécessairement, il y avait des femmes LGBT, des femmes musulmanes, d'autres qui se définissaient comme féministes radicales, d'autres aussi qui se disaient socialistes ou marxistes, en fait c'était souvent des femmes qui n'avaient pas eu l'occasion de se parler, ni de s'écouter. Elles ont formé les groupes elles-mêmes, selon leurs affinités et leur façon de s'identifier.

Par la suite, nous avons bâti des questionnaires, que nous avons validés auprès de femmes impliquées dans les mouvements féministes et de femmes du milieu universitaire.

Nadine : Et, en tant que chercheuses, une fois les groupes formés, quels ont été les obstacles au dialogue que vous avez identifiés entre les participantes?

Chantal et Michèle : Ces obstacles étaient d'origines diverses. Selon le témoignage des participantes, les médias, les politiciens et aussi leur famille et leur culture d'origine faisaient en sorte qu'elles se craignaient les unes les autres et qu'elles avaient beaucoup d'idées fausses les unes envers les autres. On a aussi compris qu'elles avaient parfois peur les unes des autres parce qu'elles ne se connaissaient pas, ou très peu.

Nadine : Et quel a été le résultat?

Chantal et Michèle : Le résultat, ça a surtout été le dialogue ouvert, franc et souvent amical entre ces femmes. Suite à ces rencontres, il y a eu non seulement beaucoup de préjugés qui ont été déconstruits et de peurs qui sont tombées, il y a eu aussi des amitiés, qu'on croyait impossibles auparavant, qui se sont tissées au fil du temps.

Plusieurs femmes nous ont dit : «Nous avons rencontré des personnes avec qui nous ne pensions pas pouvoir parler au départ, nous avons échangé librement et nous avons partagé plusieurs expériences. Nous en avons retiré un plaisir et un enrichissement immenses, nous avons hâte d'aller aux rencontres. C'était comme une fête! »

Les échanges étaient vraiment très fructueux et agréables. C'étaient aussi des espaces où l'on pouvait discuter librement et où les émotions avaient leur place. En fait, on riait beaucoup dans ces rencontres, et ça finissait toujours par un souper collectif.

Nadine : Et comment cette recherche a-t-elle évolué au cours du temps? Les femmes ont-elles réussi à rédiger des textes ensemble, y a-t-il des écrits qui sont ressortis des rencontres?

En fait, la recherche a commencé au Québec et elle a évolué petit à petit. En 2017, on a demandé une subvention internationale et on a créé des groupes de femmes en Argentine, en France, au Paraguay, Bolivie, au Maroc, en Allemagne, en Côte d'Ivoire et à Madagascar.

Puis, toujours en 2017, nous avons organisé un colloque au Québec et on peut dire que le texte majeur qui est ressorti du colloque c'est la déclaration commune des femmes pour briser le silence et dénoncer les injustices qu'elles vivaient chacune dans leur pays, cette déclaration a été rédigée durant le colloque. Et, comme tu le sais, un livre est en chantier à partir du colloque. Nous avons aussi rédigé des outils d'intervention, dont un ouvrage à l'usage des militantes, qui explique ce qu'est la médiation interculturelle.

Nadine : Et quels ont été les thèmes qui sont ressortis de cette déclaration qui vient du colloque, quelles étaient ces injustices que les femmes ont dénoncées?

Il y avait entre autre la violence faite aux femmes, l'éducation, l'exploitation du corps des femmes, la pauvreté. L'atteinte à l'intégrité physique des femmes.

Nadine : En quoi les participantes ont-elles changé à travers ses rencontres?

Chantal et Michèle : En fait, le seul fait de se rencontrer, de se parler, les a faits changer et évoluer. Beaucoup de préjugés sont tombés. Par exemple, des femmes LGBT ont parlé à des musulmanes et elles se sont écoutées et reconnues entre elles. Des femmes plus aisées ont parlé à

des femmes très pauvres. Elles ont échangé sur leurs priorités et elles ont compris qu'elles pouvaient avoir des objectifs communs malgré leurs différences.

Nadine : La recherche a-t-elle changé votre conception de ce en quoi consiste la culture? Et si oui, de quelle façon?

Michèle : Pour moi ça dé-essentialise la culture. Et, pour moi, c'est cela l'interculturalisme. La culture c'est aussi des statuts sociaux, il y a aussi des classes sociales, des conditions géographiques, des conditions matérielles, de la pauvreté et de la richesse, etc.

Nadine : Après vous être impliquées dans cette recherche, quelle seraient selon vous les conditions pour un dialogue réussi entre les femmes de diverses sociétés?

Chantale : Moi je trouve que prendre acte qu'il y a des cultures différentes c'est la principale dimension à partir de laquelle on a pu commencer un dialogue; mais c'est aussi en trouvant des thèmes convergents à travers les cultures qu'on a pu continuer le dialogue. Dans toutes les cultures, il y a des aspects qui peuvent prêter à l'ouverture et des aspects qui ne s'y prêtent pas. Souvent, ce sont celles qui sont un peu à la marge des groupes qui vont faire le lien avec les autres groupes.

Nadine : La recherche a-t-elle changé votre conception du ou des féminismes et des mouvements féministes et si oui, de quelle façon?

Michèle : Moi ça m'a fait réfléchir sur les possibilités et les limites du féminisme et sur les différences qui peuvent être dépassées et celles qui ne peuvent pas l'être. Nous, en Occident, on insiste beaucoup sur l'autonomie; ailleurs dans les pays du sud on insiste sur la solidarité familiale et intergénérationnelle. Il n'y a pas que l'autonomie, il y a toujours des moments de la vie où on est dépendants. Donc, il faut une ouverture d'esprit, une ouverture au dialogue. Mais il faut aussi qu'il y ait des espaces non-mixtes où l'on se sent à l'aise pour parler. Et là les supports artistiques se sont avérés très importants, cela a été, pour les femmes, une manière de s'exprimer librement et d'exprimer

leur identité et leur différence. Au début de la recherche, d'ailleurs, je ne me définissais pas comme féministe, le mot avait une connotation péjorative pour moi. Aujourd'hui, je me définis comme féministe, et même comme féministe radicale mais je pense qu'il faut toujours ancrer les rapports de genres dans d'autres rapports sociaux, comme les rapports de classes ou les luttes anti-racistes.

Nadine : Pensez-vous que les femmes vivent des oppressions semblables un peu partout sur la planète? Si oui, quelles sont les caractéristiques de ces oppressions?

Je pense que ce qui ressort des diverses conversations qu'on a eues, ce sont la violence, la paupérisation des femmes, la violence sexuelle envers les femmes partout dans le monde, l'exploitation du corps des femmes, l'avortement.

Nadine : Et, quand on dit que les femmes occidentales ont des privilèges, comment réagissez-vous?

Michèle : Oui, je me suis rendu compte qu'il y a des préjugés, des peurs et des privilèges qui peuvent diviser les femmes.

Chantal : À certains moments, je me sentais coupable en entendant ce mot de privilèges. Et je pense qu'on ne devrait pas se sentir coupable. Mais c'est sûr qu'on est privilégiées quand on peut aller à l'école, quand on a accès à l'éducation, à certaines ressources économiques, etc.

Nadine : Pensez-vous que des valeurs universelles peuvent exister au-delà des diverses cultures et sociétés et au-delà des conditions matérielles d'existence que vivent les êtres humains actuellement?

Chantal et Michèle : Oui, des valeurs universelles peuvent exister comme la liberté ou l'autonomie, par exemple, le droit à l'intégrité du corps pour les femmes et les hommes, ce qui fait que dans tous les pays, il y a des personnes qui luttent contre les mutilations sexuelles, pour le droit à l'éducation, pour le droit de choisir la personne avec qui on va vivre, pour le droit au célibat, etc.

Mais ces valeurs ne doivent pas nous faire oublier qu'il y a des divergences entre les femmes et souvent des priorités différentes. Pour certaines, par exemple, le droit de manger à sa faim peut primer sur tous les autres droits. Pour d'autres, ce peut être le droit à l'intégrité de leur corps; en fait ce sont des valeurs que nous partageons toutes mais il y a aussi des conjonctures différentes et des stratégies diverses selon les situations que nous vivons. Mais la seule solution, dans ce cas, est de nous écouter l'une l'autre et de reconnaître nos différences avant de voir ce qui nous rend semblables.

Nadine : Merci à vous deux, ce fut vraiment un plaisir et un privilège, pour moi, de m'entretenir avec vous pour ce numéro de la revue Possibles.



SECTION II
Poésie / Création

Introduction

Par **Claudine Vézina**

Avec ce numéro, la section Poésie/Création renoue avec l'intention des premiers poètes fondateurs de la revue : les auteurs, autrices, artistes peuvent désormais nous proposer leurs œuvres sans la contrainte thématique. Ainsi, dans les pages qui suivent, vous découvrirez des poètes et des artistes qui ont eu envie d'explorer, de manière frontale ou encore dans ses marges, le thème de l'interculturalisme, tandis que d'autres vous offriront à lire des territoires intimes, parcourus en toute liberté. L'ensemble est vibrant, inspiré, et nous fait croire que ce tournant était une bonne idée.

Nos remerciements émus aux créateurs et créatrices pour leur générosité. Bienvenu.e.s dans nos pages.

Communiqué I (Les Indiens comme moi)

Par Jorge Fajardo

*Les Indiens comme moi
(je ne suis pas Indien, je suis espagnol)
ne s'interrogent jamais sur l'essence des choses
(je m'interroge toujours sur l'essence des choses).
Les choses sont là, par exemple, la pluie
ou le bruit du tonnerre imprégnant le corps de l'air
les pierres muettes, ou le vert des feuilles
(je ne suis pas espagnol, je suis arabe)
ou le vert des feuilles, le vert des feuilles, les feuilles vertes
ou bien ton visage lisse comme une caresse,
ou ta joue sur la paume de ma main
comme une caresse
ou bien ton cou, ou tes mains rapides
ou bien (je ne suis pas arabe, je suis goth,
je suis une île de chair de la cordillère des Andes)*

*Les Indiens ne s'interrogent pas sur l'essence des choses,
Les Indiens ne demandent pas...qui es-tu?
Les Indiens disent : « les choses sont les choses
et les noms des choses sont d'autres choses »
(je suis Indien, espagnol, goth, barbare, arabe, maure)
les choses perdent leurs noms,
parce que les choses sont innommables.*

*Je suis venu un jour et je t'ai trouvée avec ton corps étendu,
Ton silence mesuré, la précision de tes gestes.
Je ne suis pas venu un jour et je t'ai aimé.
Je ne t'ai pas aimé. Je suis venu un jour et tu étais là.
Et j'étais avec mon rythme d'Indien de cordillère
avec mes vins de Santiago collés au derrière,
mes vêtements imprégnés de cigarettes*

*Et je suis venu et tu y étais
et je veux te connaître
(même si je suis Indien et pas espagnol,
Espagnol et pas arabe, et goth, et barbare).*

Cinéaste, comédien et écrivain québécois d'origine chilienne, Jorge Fajardo filma un documentaire sur l'Île de Pâques pour le gouvernement de Salvador Allende lorsque celui-ci fut renversé dans le coup d'État de Pinochet en 1973. Contraint de fuir son pays, Jorge ne cessa jamais de créer, réalisant des œuvres cinématographiques régulièrement recensées (dont Lettre à un ami, documentaire sur le Dalai-lama), primées (à Strasbourg, Amiens, Locarno) et présentées dans des festivals internationaux (telle La visite au Festival du nouveau cinéma (FNC) de Montréal). Jorge s'est aussi illustré comme acteur (en particulier, dans Les noces de papier, film de Michel Brault), comme scénariste et auteur de plusieurs textes littéraires publiés ou portés à la scène : nouvelles, récits, pièces de théâtre et poésie.

Trois poèmes

Par **Guennadi Aïgui**

Traduit du russe par Anatoly Orlovsky

et l'homme passe dans le champ
comme une parole, un souffle
parmi les arbres qui semblent entendre leur nom
pour la première fois

*

Sorbier - clameur

ô vif-transparent balbutiement
braqué sur le ciel –
tourmente! –
ô vaste étendard tacheté de sang! –
ô clameur : l'air-bruissant-de-vermeil

*

l'aurore – bouleaux à travers le feu
comme si vers l'infini la soie
sans fond crépitante
et malade de moi
comme si hurlant
vers l'âme
À Dieu
une lueur aveuglante
venant du jardin

s'élargissant
jusqu'à la peur
ouverte comme
avec un couteau

Guennadi Aïgui (1934-2006), poète chuvache russe, a édifié une œuvre distillant l'unique vision et spirituelle culture de son peuple autochtone, tout en laissant une empreinte indélébile sur la littérature russe moderne. Son amitié avec Boris Pasternak, disgracié par l'état soviétique pour la publication de Docteur Zhivago, a valu à Aïgui d'être expulsé de l'Institut littéraire Gorky, l'amenant à fonder une société d'artistes moscovites « underground ». Nonobstant ces épreuves, Aïgui devint le premier lauréat du prix Pasternak en 2000, après avoir remporté le prix Pétrarque (1993), le prix Andreï Biély (1987) et, déjà en 1972, le prix de l'Académie française pour son anthologie de la poésie française en langue chuvache. Par ailleurs, la renommée compositrice Sofia Gubaïdulina, elle-même d'origine tartare, a mis en musique plusieurs poèmes de Guennadi Aïgui, dont le fils Alekseï est également compositeur.

Note

Traduit du russe par Anatoly Orlovsky en 2010, à partir de versions originales alors diffusées publiquement sur le web.

Brujo : l'heure magique

Par Yves Vaillancourt



2006. Photographie argentine.

*Écrivain, photographe, écologiste engagé et professeur de philosophie au Collège Ahuntsic de Montréal, Yves Vaillancourt, diplômé de l'Université Paris-Sorbonne en philosophie, élève de Cornelius Castoriadis et de Robert Misrahi, a publié récemment une série de monographies sur le cinéma de Krzysztof Kieslowski (dont *Jeux Interdits*, PUL, 2016), ainsi qu'un essai sur le sentiment océanique. Un livre de photographies et textes littéraires, en collaboration avec Anatoly Orlovsky, est actuellement en chantier.*

Tombeau¹

Par René Lapierre²

*(Je vous écris à vous. Je m'adresse
à vous
avec de grands espoirs.
Aidez-moi.)*

1 «Tombeau : Poèmes consacrés à une personne défunte » (www.etudeslitteraires.com).

2 L'idée de cette suite poétique a été proposée par Anatoly Orlovsky, en lien avec l'exposition de Danielle Lauzon (*Journal de l'intime croisé*, Musée des Ursulines, du 14 septembre au 14 octobre 2018), qui intégrait à une série de tableaux certains poèmes de *La carte des feux* (Les Herbes rouges, 2015, 216 pages).

Les textes réunis ici reprennent en bonne partie, mais dans un montage spécifique, ceux de l'exposition d'octobre. Ils correspondent aux pages 11, 13, 14, 17, 18/19, 20/21, 22, 27, 101/145, 171, 191, 194 et 202/203 du recueil. Pour des raisons touchant à l'unité et au rythme, il arrive qu'ils s'écartent de la version originale.

Tous droits réservés par ©Les Herbes rouges. Publié avec leur autorisation et celle de l'auteur.

J'écris ceci dans une maison
vide ; tout autour poussent
des pruches. Le sol est couvert
de millions d'aiguilles. (C'est un secret.)

J'écris ceci pour rien, c'est une lettre
donnée, perdue voudrais-je dire. Cela
n'importe pas. (Je suis à vous, devrais-je dire.
Cela n'importe pas.)

Jadis j'ai écrit sur une portion de sable
en forme de croissant : quartier d'orange
ou de melon pour les chaleurs d'été, les nuits
de canicule.

Jadis j'ai écrit au bord de la lumière.
Les merveilles tombaient de haut
dans les paniers de paille, les mains
petites que nous tendions.

J'écris ceci à l'intérieur d'une épave.
La puissance des marées m'effraie. L'amour
n'est pas facile, il ne veut pas
de la facilité.

J'écris caché, à demi-mort. L'angoisse
plonge, lustrée comme une loutre
au milieu du ruisseau. Le sol dégèle à peine.
L'eau est coupante.

J'écris en témoignage
de la séparation des continents, sur un vaisseau
de roches magmatiques, au milieu
d'océans neufs, orageux.

J'écris dans le charbon, riche
des désastres à venir. J'écris
sur le brocart, les corps
loués, les parfums chers.

J'écris dans le limon. La rivière
sommole sous les aulnes, les bécasseaux
grimpent sur moi.
Tout ce que je porte sent la boue.

J'écris ceci dans un hôpital, perché au milieu d'individus dépenaillés qu'on appelle en jargon médical les accidentés généraux. Le monde ne va pas bien.

J'écris ceci dans une morgue où l'on m'a conduit pour reconnaître un mort. J'ai fait cela devant un préposé. J'ai dit mon nom, hoché de la tête. Signé des papiers.

*J'écris sous un barrage de cumulus bouillonnants,
évoquant des collines de chaux au bas desquelles déferlent,
par puissantes coulées, des torrents chargés de fer.*

*J'écris dans le sol noir, la poussière de basalte mêlée aux
argiles à mollusques et aux galets.*

*J'entends contre tes os l'écrasement des glaces : les
empilements rocheux aux désordres puissants, aux
arrogances avachies.*

J'écris dans le corps de mon frère mort à l'âge de trente-sept jours ; son corps de tulle blanc, d'innocence dévorée par les mâchoires des titans. Son corps de silence, de fantôme revenant et traversant ; d'invité que nous n'avons pas su accueillir, pas su garder — rien su du tout, ignorants que nous sommes, humains de trop haut, dehors placés, nous les fragiles, les étrangers qui l'ont tenu.

*Je n'écris pas dans la tristesse. Je n'écris pas dans
une chambre.*

Je n'écris pas.

*Je n'ai pas à tracer les rivières et les lacs, ni les ciels
ni les effrayants navires qui croisent sous nos pieds,
écartant le manteau de la terre, fendant par le milieu
les plaques rocheuses et les continents.*

J'écris dans le déni
(il est impossible
que notre monde
meure, que notre monde
disparaisse
— et pourtant).

J'écris de côté.
Vers le bas.

J'écris dans la défaite.
J'écris en travers.

J'écris dans l'inconscience
les duretés.

J'écris par amour.
J'écris par désespoir.

Ma détermination
ne fléchit pas.

Je touche au fond.
Les lettres sont des ancres.

René Lapierre est un poète et essayiste québécois (1953-), qui a enseigné pendant plus de vingt ans la création littéraire à l'Université du Québec à Montréal (UQÀM). Son recueil Pour les désespérés seulement (Les Herbes Rouges, 2012) remporta le Prix du Gouverneur général et le Prix Alain-Grandbois de l'Académie des Lettres du Québec ; plus récemment, Les Adieux (Les Herbes rouges, 2017) reçut le Grand Prix du Livre de Montréal et le Prix des libraires 2017 – catégorie poésie. Le recueil à la base du présent texte, La carte des feux (Les Herbes rouges, 2015) fut aussi finaliste du prix du Gouverneur général. Spécialiste de l'œuvre de Hubert Aquin, René Lapierre œuvra, par ailleurs, comme secrétaire de la revue Liberté et écrivit pour la télévision : Le Canada : Une histoire populaire. Outre ses essais sur la littérature, la culture et les théories de la création, le poète signa de nombreux textes engagés, notamment lors du Printemps érable.

Totem d'une nouvelle glaciation

Par Yves Vaillancourt



2013. Photographie argentine.

*Écrivain, photographe, écologiste engagé et professeur de philosophie au Collège Ahuntsic de Montréal, Yves Vaillancourt, diplômé de l'Université Paris-Sorbonne en philosophie, élève de Cornelius Castoriadis et de Robert Misrahi, a publié récemment une série de monographies sur le cinéma de Krzysztof Kieslowski (dont *Jeux Interdits*, PUL, 2016), ainsi qu'un essai sur le sentiment océanique. Un livre de photographies et textes littéraires, en collaboration avec Anatoly Orlovsky, est actuellement en chantier.*

Homère et l'anthropologie

Par Aleksander Wat

Traduit du polonais par Erin King et Anatoly Orlovsky

*Être propre est la nature du plus grand art objectif.
Les muses sont des jeunes filles.*

Andrew Lang

Si beau que les poumons
sont à bout de souffle. La main se souvient;
j'étais une aile.
Bleue. D'or
vermeil, les cimes. Les femmes de ce pays –
petites olives. Sur une soucoupe spacieuse –
brins de fumée, maisons, routes, pâturages.
Ces routes entrelacées, ô sainte assiduité
de l'homme. Qu'est-ce qu'il fait chaud! L'ombre,
son miracle revient. Berger, chien, le bélier, moutons –
tous en clochettes dorées. Les oliviers
dans une torsadée bienveillance. Un cyprès, leur solitaire berger. Un village
sur une falaise de Cabris, gardé
par ses toits en tuiles. Et une église – son cyprès et berger.
Jeune jour, jeune temps, jeune monde.
Les oiseaux écoutent dans un silence captif. Seul un coq chante
en contrebas, dans le hameau de Spéracèdes. Qu'est-ce
qu'il fait chaud. Qu'il est amer de mourir en terre étrange.
Et doux de vivre en France.

Aleksander Wat, poète et nouvelliste polonais né en 1900, est considéré dans son pays comme l'un des plus importants auteurs du 20^e siècle. Figure de proue du futurisme dans les années 1920 et 1930, Wat n'échappe ni à la tragédie de la Deuxième Guerre Mondiale, ni aux prisons stalinienne où il contracte une maladie incurable qui l'accule au suicide en 1967. En dépit de son adhésion au marxisme dans l'entre-deux-guerres en contexte d'opposition au régime autoritaire de Pilsudski, Wat conteste ouvertement le pouvoir communiste imposé en Pologne après la guerre. En 1953, il émigre en France où, en complément de son œuvre poétique, il livre des entretiens enregistrés à Czeslaw Milosz (prix Nobel de littérature, 1980), qui deviendront ce chef-d'œuvre de l'autofiction watienne, « Mon siècle : confession d'un intellectuel européen ».

Note

Traduit en français par Anatoly Orlovsky, à partir de la traduction en anglais réalisée par le poète Erin King
(<http://web.archive.org/web/20040502183117/http://magnonel.guild.net/~erin/fromsongsof.html>, page consultée le 21 avril 2019).

« Le silence glisse sur trois cercles Autour, son propre silence »

Steinn Steinarr, dans « Le temps et l'eau »

(1948, Islande)

Par Anatoly Orlovsky

La nuit t'enterre, pétrie de vents noirs.

ta peau
aéromane
terre d'être

des pluies érodées radieuses craintes. *Moonstruck*.

Tu t'accidentes dans ce corps bathyscaphe, t'arc-boutant *thundering*.
T'absous, triple contre la houle resoudée.

break asunder

Tu te pétriras d'être-hylé-temps tombais en grêle ultime terre élégie
En neiges à redire

bereft of light, still. Nerfs en liesse

tu te tarissais à couvrir les sols chauds. La mutité des parchemins
sans monde

this black river is a parched stream of fire

Ride – rayonnement, tu renaissais mur de goudron. Fera corps

aloft light shudders

Poète, compositeur et photographe, Anatoly Orlovsky cultive ses sons-sens-images assemblés en hybrides (é)mouvants tendant à rendre commune et tonique une part de l'inextinguible en nous. Anatoly, qui se produit régulièrement à Montréal, a enregistré quatre disques compacts, tout en exposant depuis 2002 ses photographies remarquées par La Presse, la revue Vie des Arts et Ici Radio-Canada.

La source opale

Par Yves Vaillancourt



1998. Photographie argentique, virage au sélénium.

Écrivain, photographe, écologiste engagé et professeur de philosophie au Collège Ahuntsic de Montréal, Yves Vaillancourt, diplômé de l'Université Paris-Sorbonne en philosophie, élève de Cornelius Castoriadis et de Robert Misrahi, a publié récemment une série de monographies sur le cinéma de Krzysztof Kieslowski (dont Jeux Interdits, PUL, 2016), ainsi qu'un essai sur le sentiment océanique. Un livre de photographies et textes littéraires, en collaboration avec Anatoly Orlovsky, est actuellement en chantier.

Fragments de miroirs

Par **Jean Yves Métellus**

Je succombe sans cesse à l'aventure du dire souhaitant épargner mes cils d'une carence de lumière, raviver mon souffle à l'incantation du silence. Mais toujours, un rêve aux éclats merveilleux me submerge. C'est sans doute l'impossible qui me ramène à toi via cette voie émietée du langage, la seule perceptible à nos sens hérissés par la force du désir. J'étreins alors le mystère outre l'oraliture du terroir qui m'imprégna d'effluves dès les premiers matins. Et n'eut été ce lieu imaginaire, ce territoire muet où je te redécouvre, il n'y aurait de terme aux malaises de l'histoire, aux hallucinations morbides, aux tragédies forcées, que l'offrande inéluctable de la nuit. Je parcours à l'envers le fil des jours effilochés dans ma mémoire, remue le fouillis des algues où palpitent nos secrets telle une absolue certitude. J'atteste ainsi de ta présence à chaque hibernation, chaque indexation d'épaves, chaque rumeur d'éclipse. Tu es mille en moi, en vérité, éparpillée ça et là en fragments de lumière.

*

Je ne crée aucunement, sans quelque peu me confondre à l'objet de création, m'y voir tremblotant dans la quasi-totalité de mon être comme dans l'eau claire d'un ruisseau. Et cela, en quelque lieu d'ancrage où j'émerge, quelle que soit la latitude du geste esquissé, quels que soient les résidus de parole bloqués dans ma poitrine. Je nomme cela une tentation de l'immuable – sorte d'anarchie absolue faisant figure de cliché, si le mensonge en liesse ne se propage à l'infini. N'y a-t-il en effet mon âme qui transparait dans tout ce que je touche, crée, transforme? Quand je frôle la déchéance, c'est une odeur insupportable qui traverse de fond en comble l'univers auquel je donne mon souffle. Et s'il n'est de

parasites à mes racines, pétille alors un monde parallèle peuplé de lunes vierges et de clairs ruisseaux, d'astres constellés ou de lentes coulées de perles, vouées à l'éblouissement des miroirs, telle une ascendance de l'être sur le superflu. S'y infiltre parfois un paradigme universel pour muses folles insoumises qui ne se lassent jamais de frémir.

Point de doute dans mon esprit, je suis victime de moi-même. Et dans les vastes prairies de l'ennui, par-delà la magie du dédoublement, puis-je me permettre d'imaginer d'autres boutures que le métissage des cheveux?

Jean Yves Métellus, né en Haïti en 1962, laissa son pays d'origine, traversa les mers pour se retrouver d'abord aux Etats-Unis (Miami, Hollywood, Fort-Lauderdale, Queens, Brooklyn, Boston), puis à Montréal, où il plante sa tente comme un vrai sédentaire. Toutefois, cet ancien professeur de littérature, artiste-peintre, pigiste, animateur de radio et poète mène toujours une même quête. Il ne rêve que de transcendance par le biais du langage, essentiellement littéraire et pictural. Pour lui, cela se présente comme une nécessité existentielle, un désir de rompre d'avec les affres d'une réalité chaotique pour jouir du mystère de l'inconnu.

Vendeur d'oiseau

Par Marina Maslovskaja



2010. Huile sur toile, 92 x 61 cm.

Peintre originaire de Saint-Pétersbourg en Russie, immigrée au Québec en 1991, Marina Maslovskaïa est diplômée de l'Académie des Beaux-Arts de Saint-Pétersbourg, ainsi que de l'Université de Montréal (1999). Exposant régulièrement à Montréal et ailleurs, Marina a, en outre, œuvré comme illustratrice de livres, maquettiste et scénographe pour le théâtre, designer de publicité, peintre de murale et professeur de dessin. Son art se veut une fusion du dessin classique et de l'approche expressionniste en couleur. L'importance du gestuel et sa prédilection pour un éventail de couleurs ouvertes sont la clef de voûte de son œuvre.

Le chapeau de Tchekhov

Par Sylvie Nicolas

Novembre 2005. Baudrillard est à New York. La rencontre avec le public a lieu à la Tilton Gallery sur la 76^{ième} rue Est. L'espace est exigü, insuffisant pour accueillir tous les groupies, passionnés, ou curieux en mal de citations. Un grand nombre restera debout, adossé aux murs.

Larissa MacFarquhar commente l'évènement pour le *New Yorker*. Mais la lecture de l'article te laisse une impression de vide. La journaliste effleure habilement la pensée du philosophe, insiste sur son ambivalence face au film *La Matrice*, sorti en salle en 1999, et semble regretter qu'il ne porte pas le veston or en lamé qu'il avait revêtu lors de sa lecture de *Motel-Suicide* au Whiskey Pete Hotel, trois ans plus tôt. Tu te précipites sur les archives du web. Tu t'en veux de céder à l'anecdote, mais tu ne peux résister. Tu veux voir le veston et, au moment où l'image s'active, tu quittes la fenêtre comme si tu venais d'échapper au pire.

Tu te dois de relire l'article, mais avant de t'y remettre, tu te lèves pour te faire un café filtre. Tu mets l'eau à bouillir. Sentir l'arôme du café te rend toujours à toi-même, vivante au monde. Tu reviens t'asseoir face à l'écran et tu replonges dans le texte de la journaliste. Le Baudrillard de novembre 2005, assis dans la Tilton Gallery, accompagné de son éditeur anglophone, est un prétexte au texte. De sa pensée, de sa présence en salle, du lancement de la version anglaise du *Complot de l'art* : nada. Rien. Ne subsistent sous la plume de MacFarquhar que l'ambivalence de Baudrillard face à *La Matrice* et le veston or porté lors de sa lecture de *Motel-Suicide*.

Au sortir de l'article tu réfléchis aux personnages que MacFarquhar a inventés : une blonde revêtant un imperméable blanc « lustré » – que tu supposes être en vinyle –, une femme à la chevelure rouge et mauve, un jeune afro-américain arborant de longs *dreadlocks*, des

femmes en tenue sport, des hommes en complet trois pièces, un individu en vêtement de travail, coiffé d'une casquette de denim, une femme âgée à qui une trentenaire a cédé son siège, une *tagger*, un étudiant incapable d'arrêter de sourire.

L'arôme du café laisse présager qu'il sera corsé.

Tu n'aurais pu supporter qu'il ne le fût pas.

Tu tires la chaise pour t'installer de l'autre côté de la table. Tu reprends ta lecture de l'article. Qu'a donc à livrer le texte de MacFarquhar? Qu'elle regrette le veston en lamé du Pete Hotel? Qu'elle jugeait impératif que le philosophe se prononce sur *La Matrice*? Que du seul fait de leur présence, la blonde, la femme aux cheveux flammes, le jeune afro-américain, le gars à casquette, la *tagger* et les autres prouvent que la rencontre s'offrait à tous, sans distinction de classe, d'âge, de sexe, de statut, de couleur, de culture? Ou alors qu'il va de soi, dans cette Amérique que Baudrillard qualifiait de « monde de Disney », que tout individu soit chosifié, voué au divertissement des uns et des autres, ramené à l'objet qui le caractérise : un imper, une coloration capillaire, un complet, des *dreadlocks*, une casquette, un veston or lamé. Ta première lecture t'avait transportée à New York un soir de novembre. Ta deuxième t'en a expulsé.

Tu amorces la troisième.

Première gorgée de café.

Certains souffrent du mal de la Tourette, toi, ce serait plutôt le syndrome de la Cantatrice chauve qui te guette. Si l'humaine présence s'évertue à s'effacer, si le rapport à l'autre tend à rétrécir, si le sens fout le camp, tout, absolument tout, se métamorphose. Tu deviens Bobby Watson, le texte que tu lis est signé de la main de Bobby Watson, publié dans le *Bobby Watson News*, la rencontre dont il est question a lieu à la Bobby Watson Gallery. Une fois enclenché, c'est sans fin. Et, à ta deuxième gorgée de café, tu n'y peux rien, tout sombre sous l'appellation « Bobby Watson ».

Même Baudrillard.

Un Bobby Watson dans la quarantaine, appareil photo à la main, le mitraille de face, de profil et lui demande en rafale s'il est marié, s'il a des enfants, quel est son âge, ajoutant au passage qu'il ignore tout du philosophe et qu'il n'a jamais pu terminer aucun de ses ouvrages, pour finir par évoquer les chroniques nécrologiques et lancer :

« Vous, que voudriez-vous qu'on écrive sur vous? En d'autres termes, qu'est-ce qui résumerait ce que vous êtes? »

Baudrillard répond qu'il est très jeune et qu'il ne sait pas qui il est. Il marque une pause avant d'ajouter qu'il est son propre simulacre.

Tu souris.

Il s'est bobbywatsonisé.

Dernière gorgée de café.

Tu aurais aimé savoir ce qu'il pensait de la réponse qu'adressa Tchekhov à Stanislavski, qui le pressait de lui fournir des indications pour mieux cerner le personnage du médecin de campagne de *La Mouette*. Tchekhov s'était contenté de quatre mots : Il porte un chapeau. Tu as toujours cru que le chapeau de Tchekhov laissait présager une infinité de possibles. Pas un seul instant n'as-tu senti qu'il réduisait l'humaine présence d'Evgueny Sergueïevitch Dorn.

Tu te souviens que Baudrillard disait que *la pensée peut déjà pressentir et être le réceptacle par anticipation de l'évènement qui aura lieu, s'il a lieu, ce qui*, ajoutait-il, *n'est jamais sûr non plus*.

À la galerie Tilton de New York, Baudrillard était « l'évènement ».

Mais peut-être n'était-il que le simulacre d'un évènement qui n'a pas eu lieu.

D'une pensée qui s'est absentée. D'un pays dont Hollywood a accouché.

Après, bien après, tu retrouveras l'enregistrement de *Motel-Suicide*. Le veston or en lamé scintillera de mille pastilles plus étincelantes les unes que les autres. Tu n'entendras que la voix de Baudrillard répétant à l'infini *suicide-moi. Suicide-moi. Suicide-moi.*

Tu n'as plus qu'une seule certitude : Baudrillard ne portait pas de chapeau.

Poète et traductrice littéraire, Sylvie Nicolas a publié près d'une trentaine de titres. Sa traversée des genres littéraires lui a valu quelques prix et mentions, mais surtout d'être qualifiée de « singulière ». Chargée de cours en création littéraire à l'Université Laval, elle travaille au sein de l'équipe éditoriale des Éditions Hannenorak.

Machines à coudre mélancolies morts et autres produits multiples

Par Denise Desautels

Pour E.

*je m'adapte je suis une invention
une analogie, lierre, clavicorde
je parle nuit dans la durée*

Nicole Brossard
Temps qui installe les miroirs

o

Le film ancien s'arrête et reprend.
Les doigts par à-coups dans l'air montent.
À qui sont ces pupilles d'absence.
Et les doigts – une armée on dirait
descendent attachés à des ombres.
Et les doigts remontent – haut.
On dit syncope.
Dans le va-et-vient des nuques
et des pensées les têtes penchent – ailleurs.
Y a-t-il même un ailleurs.
Paupières cousues vissées au sol
le monde à l'intérieur.
Leur trop de doigts de femmes
à coudre. Les doigts les têtes
le tempo des aiguilles et machines en enfilade.
Malgré le toucher de l'air sur les nuques
les doigts d'âmes perdues
enfoncez – avides verticales
le coton gris les heurts les usines.
Et le scénario file au présent muet.
Car les doigts nombreux font
vide vêtement vœu et vol.
En noir et blanc
les notes tombent.

o

Après le crépuscule
les femmes leurs usines
se referment. Au sol – peu importe
le continent leur colère d'exil close.
Blanches noires blanches touches.
Ravel effréné dans le pavillon
allemand des *Giardini*.
Sur l'écran tout est immense.
Les mains gauches décalées
galopent. Les mains droites
– verticales inutiles. De clavier
en clavier les mains – gauches encore
volent font libres les doigts
par à-coups dans l'air
font musique voyage.
On demande.
D'où viennent-ils.

*Ravel Ravel unravel.*¹

1 Titre de l'œuvre d'Anri Sala, présentée à la 55e Biennale de Venise en 2013, dans laquelle se retrouvent les mains gauches de deux pianistes, Louis Lortie et Jean-Efflam Bavouzet.

o

Écrans claviers modules
mémoires pensées
paupières montent.
Et descendent
libres les doigts
écartelés
en milliers de temps et de lieux.
L'ailleurs l'ici
– des siècles ont passé
accord somptueux
sous nos yeux.

L'histoire raconte.
Un écran.
Puis un autre.
Au très loin du monde.
Face à face. Les mots
d'amour – quel synchronisme
voix et gestes
portent infinie
la caresse.

Soudure technologique
des continents amoureux.

o

À l'écran la petite bête.
En bref. Mourir
s'est approché de nous.
Au très loin *je suis là*. Vois ta tête
qui tombe l'entends qui claque.
Ta tête intouchable penche – verticale
coule sous la barre d'horizon.
Le clavier. Au très loin
le continent nouveau veille
ta chute – *je suis là*.
Sonne alarme alerte hurlement
crie SAMU – *je suis là*.
Masse immatérielle d'objets
de secours fonce fusée
traverse murs et mers.
À portée des doigts du cœur – en intrus
entre chez toi le service final.
La science elle-même excessive.
Ô miracle.
Tu t'en sortiras vivant.

Mes doigts mon désir
le carnet noir pose petit pan jaune.
Pose inapaisable obsession de joie.

Née à Montréal, Denise Desautels a publié plus de 40 recueils de poèmes, récits et livres d'artiste, qui lui ont valu de nombreuses distinctions. Sont parus, en 2017 aux Éditions du Noroît, D'où surgit parfois un bras d'horizon et, en 2018 en France, deux petits ouvrages aux titres éloquents, en ce qui concerne son travail d'écriture : Noirs en collaboration avec Erika Povilonyté, à L'Atelier des Noyers, et Disparition (détail) écrit à partir d'une œuvre de Sylvie Cotton, aux Éditions du Petit Flou.

Analysis III

Par Marie-Sophie Picard



2019. Collage.

Marie-Sophie Picard pratique le collage comme un acte autotélique. Défini par lui-même, son travail se structure selon des codes qui, tantôt graphiques, tantôt symboliques, font de sa démarche artistique un langage, une façon de dire le monde. Métaphore de son imaginaire, le collage prend la forme d'une révélation qui, mise en image, lui laisse entendre ce qui l'habite.

Les heures longues

Par Isabelle Gaudet-Labine

À la boutonnière une aube
comme une enfant la gueule ouverte

matin miracle de palmiers dans la tempête

où s'avancent en traînant
les affamés

Nous ferons notre temps et par chance
nous serons payés

Violence du pardon qu'exige

chaque
nouveau
jour

Celui-là l'autre visage
le plus acharné de tous

déglutit ses pommes quotidiennes

au poison des heures longues
de bureau

Veine qui ondule

à l'embrasure verdoyante

du paradis temps plein

Considère-toi heureuse il y a des gens qui

Vivant rappel : palpiter

Le front plissé

je tranche le pain

tu ouvres les secondes leur peau tambour

elle lèche le fruit

Nous nous préparons au pas
menant à la tour

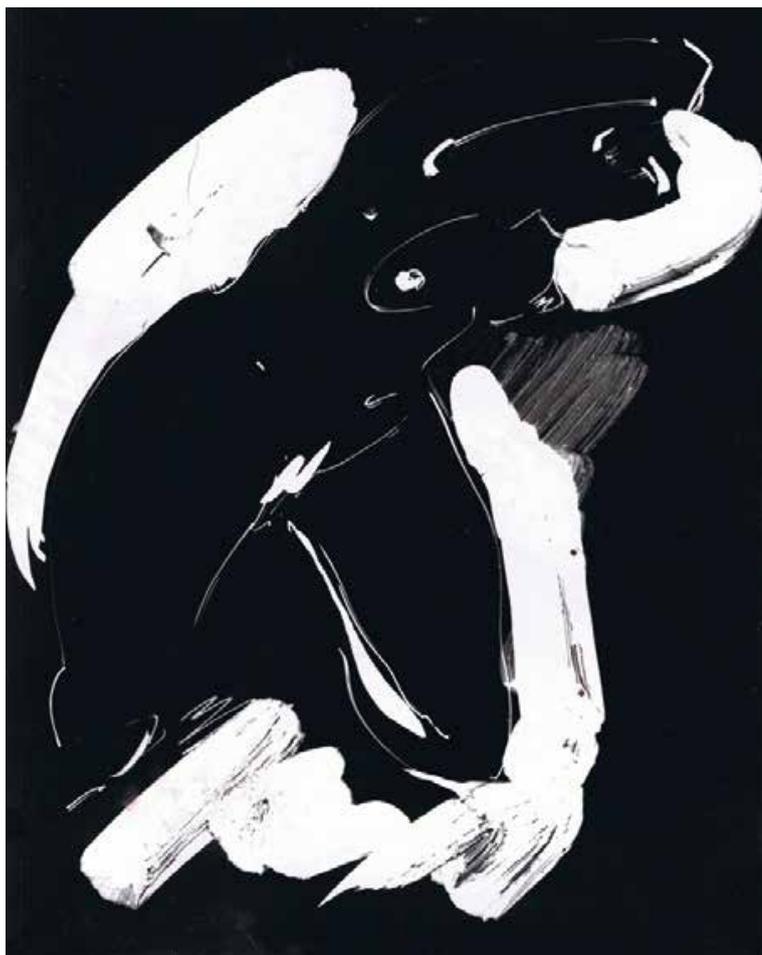
Présent salarial

Sommes nombreux à marcher sans laisser de trace

Isabelle Gaudet-Labine est l'auteure de cinq livres de poésie, dont les plus récents sont Nous rêvions de robots (2017), Pangée (2014) et Mue (2009), parus aux Éditions La Peuplade. Ces dernières années, elle s'intéresse à la construction de l'identité dans un monde de plus en plus dématérialisé. Après avoir publié l'un des rares livres de poésie de science-fiction, elle explore, depuis 2017, le rôle du système du travail dans l'aliénation de l'être humain.

Mon ange

Par Marina Maslovskaja



1998. Montage photo, 25 x 19 cm.

Peintre originaire de Saint-Pétersbourg en Russie, immigrée au Québec en 1991, Marina Maslovskaïa est diplômée de l'Académie des Beaux-Arts de Saint-Pétersbourg, ainsi que de l'Université de Montréal (1999). Exposant régulièrement à Montréal et ailleurs, Marina a, en outre, œuvré comme illustratrice de livres, maquettiste et scénographe pour le théâtre, designer de publicité, peintre de murale et professeur de dessin. Son art se veut une fusion du dessin classique et de l'approche expressionniste en couleur. L'importance du gestuel et sa prédilection pour un éventail de couleurs ouvertes sont la clef de voûte de son œuvre.

La fascination des traces

Par **Pascale Quiviger**

Le chevreuil rêve de pouvoir effacer ses traces
comme le saumon fraie comme la bernache migre
impossible, malheureusement.

L'humain, bien au contraire,
chérit les siennes.

Au lieu d'avancer face au vent
il se retourne sans cesse,
fasciné par ce qu'il laisse derrière
soucieux de comprendre sa trajectoire
d'affirmer sa présence
de lui donner un sens
d'en saisir la forme

de compiler l'ensemble dans une identité.

Voilà.

Dans ce miroir
un Moi s'invente
se définit
et se cherche des semblables.
Similaire similaire simulacre de certitude
de pareil en même
je construis mon nid dans le branchage commun
où se répète l'histoire connue.

S'il y a Nous, il y a Eux.

Eux variés
Eux malgré tout
malgré Nous.

S'ils allaient nous pousser hors du nid?

Cultivons aussi la peur de la différence.
La peur primaire vivace profonde
qui attise les grandes guerres et les petits ghettos
la violence infaillible des dualités.

Pourtant.

La trace
qui me ressemble
est aussi celle
qui nous rassemble
faite de
poids friction mouvement
sous la loi de la gravité.

Pareils aux miens
tes organes vitaux réfugiés dans leur cage thoracique
ta matière qui mijote dans son volume d'eau
autour de 37 °C
avec poussières de Big Bang
maladies
et guérisons.

L'espace entre nous
vide et atomes
nous-mêmes, atomes et vide :
y a-t-il vraiment de l'espace entre nous?

Je te regarde
tant pis pour les épices, les vêtements, le code
je vois plutôt ton cœur qui bat

je vois les enfants que tu aimes
et les lieux que tu quittes
je vois
la mémoire te suivre
et l'espoir te pousser.

Même nos peurs s'apparentent.

Je vois ta naissance, ta mort
ton corps entre les deux
qui inspire expire respire
qui craint la souffrance et se cherche un bonheur.

Je vois le froid muer par ta bouche en buée transparente
la nourriture chauffer ton sang
rouge comme le mien.

Je vois ta fatigue.

Il y a ta couleur, mais je vois nos nuits blanches
nos nuits sans réponse au mystère d'exister
nos vœux confiés aux étoiles filantes
couchés sur une Terre qui peine à nous porter.

Je vois tes jours qui sont comptés
l'éternité de nos instants
je vois cette seconde où l'émerveillement te renverse
là où la pluie te mouille
où le vent
passe son chemin.

Le vent nous rencontre
sans discrimination
nous touche et
repart :
pourquoi m'arrêter à ce qui me rassure?

Pourquoi me priver des hasards qui t'amènent jusqu'ici?
Pourquoi ne pas apprendre ta langue?
Comment refuser le voyage que tu m'offres, comment ne pas t'en remercier?
Comment ne pas t'emprunter des manières
d'appeler la bienveillance du ciel
d'évoquer l'infini
de demander pardon?

Ta différence est ma route la plus sûre vers l'essentiel d'ici-bas.
Tu es mon raccourci superbe, mon ailleurs bienvenu.

Ensemble
unis par la racine
venus de l'intangible

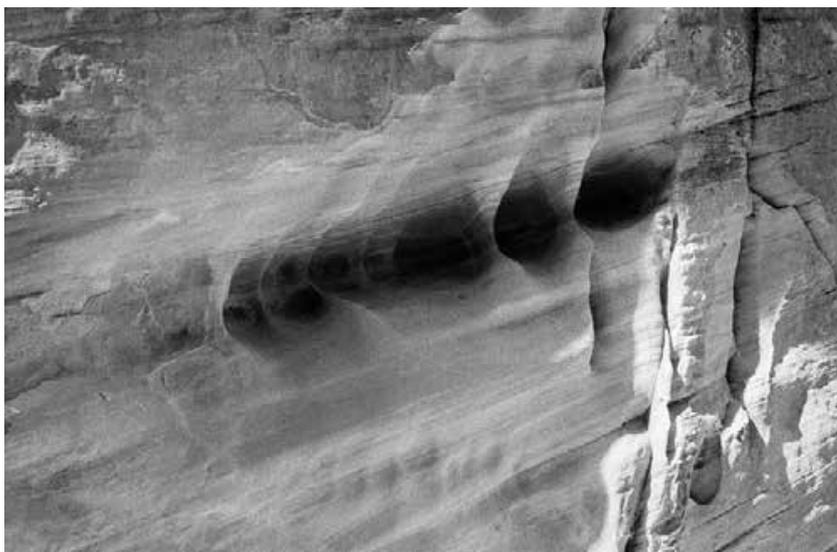
toi et moi
qui sommes-nous?

Une lumière qui s'oublie
dans la fascination des traces.

Pascale Quiviger est née à Montréal en 1969. Après des études en philosophie et en arts visuels, elle a vécu en Italie où elle a enseigné le dessin pendant dix ans. Elle habite maintenant Nottingham, en Angleterre, avec son mari, sa fille et leur petit chien blanc. Elle écrit surtout des romans. La poésie, chez elle, est accidentelle.

Organum

Par Yves Vaillancourt



2006. Photographie argentique.

Écrivain, photographe, écologiste engagé et professeur de philosophie au Collège Ahuntsic de Montréal, Yves Vaillancourt, diplômé de l'Université Paris-Sorbonne en philosophie, élève de Cornelius Castoriadis et de Robert Misrahi, a publié récemment une série de monographies sur le cinéma de Krzysztof Kieslowski (dont Jeux Interdits, PUL, 2016), ainsi qu'un essai sur le sentiment océanique. Un livre de photographies et textes littéraires, en collaboration avec Anatoly Orlovsky, est actuellement en chantier.

Je deviens cette lumière au loin

Par **Éric Roger**

Je deviens cette lumière au loin
qui brille par son invisibilité
une brise glaciale nous sépare
l'éternel s'ajuste à nos tempêtes
nous offrons la divinité à cet esprit qui veut
s'égarer avec nous

Éric Roger est né à LaSalle en 1969. Il a publié neuf recueils de poésie, dont Le Passé en couleurs et Le soleil veut ta peau sont parmi les plus récents. Depuis plus de 18 ans, Éric anime et dirige les soirées Solovox, où il fait revivre les poètes québécois.

Puissance Manitou

Par **Jean Désy**

Ciel de puissance à la rivière Manitou
Tous les embruns nous abreuvent
Pour que nous visions l'intérieur
La cataracte la plus intense
Celle de notre âme si fière
D'habiter ce pays

Premier bouquet de Côte-Nord
Les homards fêtent la Saint-Jean
Sur les bords de la Pashashibou
Une Innue parle aussi français
La mer découvre ses splendeurs
Pour que nous nous sustentions
De soupe aux algues
Et de moules sans les frites

N'être rien
Rien d'autre que soi-même
Et la mer qui touche le sable
Ou le vide d'une cabane
Entre les fenêtres et la porte
Assemblé en soi-même
Avec le sourire du matin
Devant cette vie qui dicte

Pour tout être
De n'être rien

T'as un kayak?
Saute dedans pour courir sur les eaux
De la Moisie jusqu'à la George
T'as pas de kayak?
Saute dans un vieux canot
Trouvé entre deux sapins
Franchis six rapides de printemps
Souris aux macreuses et aux kakawis
Et si par hasard t'as pas de kayak
Que tu ne trouves pas de vieux canot cassé
Marche sur les berges d'une rivière du Nord
Respire hume et vole
Ta vraie vie est entre tes tempes
Quand il vente en fou
Quand il neige dans tes bottes
Quand la mer se lève

Au bout du monde
Tu marches dans la toundra
Au bout de ta vie
Tu respirez les glaces et la pierre
Dans le lointain se dessine un fjord
Est-ce le Groenland ou la Terre de Baffin
Est-ce Ivujivik ou Salluit
Tu ne le sauras qu'une fois rendu
Une fois ta marche accomplie

Les mers se remplissent de plastiques
Mais il y a encore deux mésanges
Qui viennent jaser avec moi le matin
Les animaux de la planète se raréfient
Mais il y a un loup qui connaît ma cabane
La planète brasse elle tange et hurle
Mais un renard me rend visite chaque nuit
Il vagabonde jusque sous ma galerie
Alors quoi dire de plus
Sinon un petit poème
Par déférence pour toutes ces bêtes
Moins sauvages que moi

Laissez-moi courir dans la lumière
Me perdre au bout d'une forêt d'hiver
Pleurer de joie dans les scintillements
Des frissons glaciques plaqués sur les branches
Laissez-moi refuser tout le reste
Les hurleurs de nucléaire et les vendeurs d'OGM
Je n'aspire qu'à me fixer à un rameau de Nord
En attendant que le réel printemps advienne

Jean Désy est poète. Il enseigne à l'Université Laval en littérature et en médecine. Il pratique toujours la médecine en tant que dépanneur sur la Côte-Nord et au Nunavik. Parmi ses dernières parutions : Noires épinettes, lancé aux éditions du Sabord en novembre 2017, et un petit roman jeunesse, intitulé Tuktuk, publié en novembre 2018 aux éditions Les heures bleues.

Au temps en emporte le Saint-Laurent I

Par Michèle Houle



pierreries



âmes submergées

2014. Montages de photographies numériques.

Michèle Houle est native de Chicoutimi, au cœur d'une grande nature. Vie et études à Montréal en art visuel et en musique. Travail en recherche audiovisuelle et en production de documentaires. Membre du Chœur de l'UQAM - la musique : poésie sonore. Écriture et réalisation de vidéos, expositions de photographies avec A. Orlovsky, et de groupe au Stewart Hall. Passage de vie de 8 ans en Espagne avec sa fille. Importance de la poésie en écriture et en photographie; dans la vie.
<http://www.michelehoule.com>.

en dehors du flux médiatique et par-delà les mots je souffle un cri vital qui accapare mes gestes

Par **Sébastien B Gagnon**

aucune négation des couleurs ni des formes que le monde prend aucune
idéologie tiède prise pour corde aucune époque ni même la mienne
prise pour cage

aucune école aux fenêtres non éclatées

fouiller tout et tout mettre à portée de tou.te.s

sur un foulard égaré je m'arrête un instant

à travers les draps de nos fêtes faussées
les trous

ici sans mouvement nous ne sommes plus rien
des colonisés qui n'ont pas su se révolter

les Lumières dans une bibliothèque oubliée
invisibles

rien n'est perceptible avec le bruit de l'économie

depuis les mirages de nos rapports

les purs esclaves s'indignent que des métèques menacent leur liberté

et les analphabètes veulent sauver une langue qu'ils n'ont jamais osé maîtriser

je respire dans l'ombre une vérité qui tient et me porte dans les pays
sombres des peuples en lutte

une goutte d'eau que je sauve
porte le reflet d'un ciel dans l'écho du fleuve
la foule que je trouvais lors de mes voyages est à bord

ici au fond
l'air de mon dernier couac servirait à chasser la poussière d'une saison

mes secousses me rattrapent *j'ai peut-être encore les meilleurs ami.e.s
et n'en connais pas la moitié*

le plâtre se délamine et tombe

derrière lui
une mosaïque millénaire et les mathématiques des astres

à côté des anciennes réserves d'orge

dans les cryptes aux noms sans mot

dans les auditoriums noirs et les tavernes de l'anti-pouvoir

entre la lutte armée et le temps où nous sommes les choses sont
spectrales et nous-mêmes sommes des spectres ayant vécu à travers
tant de morts

mes mains toujours debout

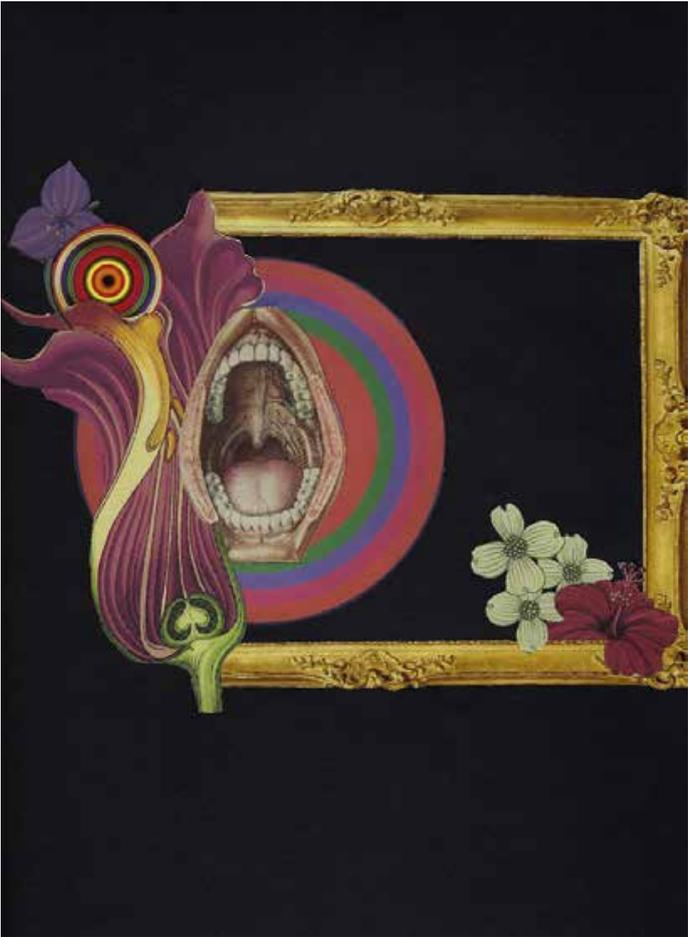
j'entends toutes les langues créer entre elles

j'envisage le pire et le combat à visage découvert

Né à Rimouski (Québec), Sébastien B Gagnon est poète, artiste multidisciplinaire et anarchitecte. Il a publié Disgust and Revolt Poems Mostly Written in English by an indépendantiste (Rodrigol, 2012) ainsi que Mèche (Oie de Cravan, 2016, Prix des libraires québécois 2016, catégorie poésie). Il travaille depuis plusieurs années sur Traité de démolition, son prochain livre à paraître, et présente régulièrement performances et concerts, entre autres avec le musicien Joël Lavoie au sein du duo de poésie et musique électroacoustique Boutefeu. Il dirige également Le Cosmographe avec le poète Shawn Cotton, maison d'édition indépendante et secrète.

Analysis II

Par Marie-Sophie Picard



2019. Collage.

Marie-Sophie Picard pratique le collage comme un acte autotélique. Défini par lui-même, son travail se structure selon des codes qui, tantôt graphiques, tantôt symboliques, font de sa démarche artistique un langage, une façon de dire le monde. Métaphore de son imaginaire, le collage prend la forme d'une révélation qui, mise en image, lui laisse entendre ce qui l'habite.

Folie migrante

Par Claudine Vézina

Prison hospitalière / intérieur / jour 21

Des amandes? Des amandes, des amandes. Non, je n'en ai pas. De dattes non plus. C'est jeudi. C'est la journée internationale de ma faim. Rien d'autre. Croyez-vous que je mente? Couvrir ce troisième œil m'apparaît judicieux. Une griffure est si vite arrivée. Et ces indomptables ongles tellement longs! Sans guitare à quoi bon? J'ai des enfants que je ne connais pas dans la tête. Ils s'inventent. Me dévorent les braises. Dormir il le faut. Je suis seul et vous ravis. Il est bon de se reposer à mes côtes boréales. Ne partez pas. Vous me rappelez les dents de l'hiver. Ici, tout est blanc quand on a le temps. Sinon, les couleurs de cris dominant. Assommé. Assommez-les tous. Marre de leurs cartes postales et de leur vie en jachère. De loin la mer je préfère. Pour ses poissons, leurs ailes, son sel. Uniquement. Son bleu, son mouillé, ses vagues de musique vague, très peu pour moi. C'est tout de même mieux que le désert. Vous avez le temps. J'ai mes manières. Chacun sa vie. Un jour j'aurai tout ce qu'il faut. Une maille à l'endroit une maille à l'envers. Une hirondelle personnelle et des lendemains morts ou vifs. Ouvrez! Ouvrez-moi ce vent. Éventrez-le. Je veux qu'il coule dans ma bouche. La nuit, personne ne vient. Pas comme le dimanche. C'est plein comme un stade olympique plein. Rendez-vous, malheureux ventriloque! Semence virale de l'aveuglement! Fourbe efflorescence! Vous sentez ce mot qui s'enfonce dans ma gorge? Comme le vent d'ailleurs. Comme il s'étire et finit en chute élastigineuse. Je suis épuisé. Pas vous? Vous

m'impressionnez. Comme d'habitude. Qu'il est mignon... Vous êtes mon roi, ma fibre optique, ma danse en ligne de mire. Tenez bon les ridelles! J'aspire au mariage. Nous deux, comme deux coquillages sans oreilles, nous jouerions du pipo débile, du pipo à bulles, du pipo à boules. Je suis inutile et me console. Ça fait du bien les mots collés. On dirait une nouvelle race, sauvage et indestructible. Tapageuse? Allons bon! C'est l'heure de la berceuse. Taisez-vous! Je crépite. Je suis votre horrigami.

Après l'obtention de sa maîtrise en littérature, dans une galaxie lointaine, Claudine Vézina devient accompagnante professionnelle : elle accompagne les lecteurs dans leur temps libre avec ses romans; elle accompagne des étudiants dans leurs dissertations et leurs oraux; elle accompagne à la naissance des femmes et des couples; elle accompagne parfois ses textes de musique et vice versa.

Toi qui ne veux rien dire (extraits)

Par Thierry Dimanche

Toi qui ne veux rien dire

qui

ne

et que tu parles seul

veux

rien

et que tu ne parles seul

dire

et que tu ne me dis

rien

qui

me

pour rien

dit

pour rire?

tout

seul à seul

toi

personne

en

personne

en qui

en

quiconque

TOI

personne

toi personne

dès que tu entres la sortie pénètre les recoins refrains
en construction

Toi pour qui rien dire est un *remake*

au vacarme nul nul

n'est soumis

s'il ose

unebouche personne unebouche quiconque

à *chuchoter*

des je-t'aime et des introversions

des remakes d'un bruit inabouiti

*

Moi qui n'est dis rien

qui

ne te

dis

rien

j'abonde

en énergie esclave

je t'abonde

en jet noir

en patiente
 coupure
 de je

En cours d'engendrement les sons tournent à la
 manière de bébés lettres difformes et déjà incertains
 d'être ou de mal-être

le son
 allume
 des petites
 boîtes
 noires

lesondequelqu'und'autre

les nuits
 de quelqu'un
 d'autre
 agitent la
 naissance
 répétée

lanaissancedequelqu'und'autre

ça nous revient
 maintenant
 ce départ
 en tout sens

ledépartenquelquesens

Le son forge
les âmes en rondes d'engendrement

le cercle renversé en lui-même
est un point

pulse

est une pointe

pulse

sonore

la réserve infinie d'âmes

migratoires

pulse pulse

une aiguille à tricoter de l'œil

CHANSON
 par qui filtre
 son corps
 son amour
 disparu
 le lointain de la
 terre
 effacé de nuit
 l'ensemble de nos
 nuits

chanson
 mort désir
 tu lui parles
 en deçà
 parmi les
 soustractions
 leurs ruines
 tu parleras sans
 dire

toi qui désires
 taire le vide
 qui te dit
 tu deviendras
 chanson
 secrètement
 instrumentale

*
 *
 *

Feu de forêt
 sous la neige
 quelques dents
 noires
 sculptées
 à la surface
 ruines
 d'une écriture

essoufflement

PIANOS FIGÉS

prendre le son
 par la gorge

attendre

poser
 les yeux

s'attendre

*
 *
 *

Sur la neige
 une gravure sans
 nom
 des éclats ridicules
 blancheur du lac
 un angle mort du
 lieu
 lourd

essence
 abandonnée

la marche
 une pêche
 incertaine
 sous la glace

on exerce un jeu
 immonde
 la comédie amère
 de devenir
 l'arrivée
 merveilleuse
 à son petit peu de
 soi
 permis

la chambre où l'on
 aura
 été
 NOUS

*
 *
 *

Thierry Dimanche est l'auteur de plusieurs recueils de poésie depuis 2002, dont Le thé dehors, Le milieu de partout (Prix Champlain 2015) et Problème trente. Sous le nom de Thierry Bissonnette, il enseigne la littérature à l'Université Laurentienne (Sudbury, Ontario).

Série Possibles (extraits)

Par Marie-Sophie Picard



Possibles I



Possibles II

2019. Collages.

Marie-Sophie Picard pratique le collage comme un acte autotélique. Défini par lui-même, son travail se structure selon des codes qui, tantôt graphiques, tantôt symboliques, font de sa démarche artistique un langage, une façon de dire le monde. Métaphore de son imaginaire, le collage prend la forme d'une révélation qui, mise en image, lui laisse entendre ce qui l'habite.

Sans titre

Par **Jean Yves Métellus**

Le désir est servile

S'il n'élève le corps

Au rang de cathédrale

Où vitrille l'amour

Et le rêve tourment

S'il n'est point volutes

Échappées d'incendie

Sur les ruines éternelles

Il faut sinon

Toute la métamorphose du jour

Sur nos langues mortes

Pour conter une histoire

Je changerai pour toi

L'arc-en-ciel du dessin

Toi qui es traquée

Jusque dans tes secrets

La beauté sera jubilation

Ou bien fermentation du silence

Mais quand j'aurai soif de frisson

C'est dans le noir que tu me trouveras

Jean Yves Métellus, né en Haïti en 1962, laissa son pays d'origine, traversa les mers pour se retrouver d'abord aux Etats-Unis (Miami, Hollywood, Fort-Lauderdale, Queens, Brooklyn, Boston), puis à Montréal, où il plante sa tente comme un vrai sédentaire. Toutefois, cet ancien professeur de littérature, artiste-peintre, pigiste, animateur de radio et poète mène toujours une même quête. Il ne rêve que de transcendance par le biais du langage, essentiellement littéraire et pictural. Pour lui, cela se présente comme une nécessité existentielle, un désir de rompre d'avec les affres d'une réalité chaotique pour jouir du mystère de l'inconnu.

Oiseaux II (Hommage à Riopelle)

Par Marina Maslovskaïa



2007. Aquarelle sur papier, 38 x 38 cm.

Peintre originaire de Saint-Pétersbourg en Russie, immigrée au Québec en 1991, Marina Maslovskaja est diplômée de l'Académie des Beaux-Arts de Saint-Pétersbourg, ainsi que de l'Université de Montréal (1999). Exposant régulièrement à Montréal et ailleurs, Marina a, en outre, œuvré comme illustratrice de livres, maquettiste et scénographe pour le théâtre, designer de publicité, peintre de murale et professeur de dessin. Son art se veut une fusion du dessin classique et de l'approche expressionniste en couleur. L'importance du gestuel et sa prédilection pour un éventail de couleurs ouvertes sont la clef de voûte de son œuvre.

Mi vivas en Esperanto! (Je vis en espéranto - slam)

Par Tamara Anna Koziej

Chu vi parolas? - Jes, mi parolas.
Chu vi memoras? - Kiel forgesi...
Chu vi komprenas? - Ne eblas nei!
Chu vi volas? - El tuta koro!

*Je parle un français
Joyeusement fracassé
J'ai cet accent grandiloquent
« Monument slave »
Je baragouine
Le châtie mal en vérité
Prête à sombrer dans sa com-ple-xi-té
Fort insouciant aux caprices des accords*

*Ta langue Flaubert m'effarouchait!
Grammaire maudite!
Qu'importe j'ai compris
Clarté neuve espérance
C'est ailleurs que je vis!*

Mi vivas en esperanto kaj tio estas nova
kaj bela por mi kanto
Freŝa kiel printempa aero
Ĝojoplena kiel ĉiela sfero
Nek unu vorton mi povas eldiri
Sen ĝue ĝin vor-tu-mi kaj karese spiri

Plezuriga kaj varma estas ĝia sono
Melodia kaj taŭga por ĉiu sezono

Mi parolas ĝin laŭte mi parolas ĝin flustre
Zamenhof ĝin kreis klare kaj ilustre

Esperanto estas kiel vulkana eksplodo
ne portempa kreaĵo efemera modo

ĝi disvolviĝas kiel vasta ondo
apartenas al ĉiu homo en la mondo

Mi ŝatas ĝian stilon
Mi ŝatas ĝian forton
ĝi antaŭen metas pacon, ĝojon ne perforton

Kredu al mi amikino, kredu al mi frato
Mi vivas en esperanto
Nie moge nic za to!

Note

Afin de préserver la musicalité unique de l'espéranto, nous avons décidé de ne pas proposer de traduction à nos lectrices et lecteurs. Disons simplement qu'il s'agit d'un hommage à cette langue d'espérance et à son créateur, Zamenhof. Pour l'autrice, elle est printemps, « volcan qui la traverse ». Elle veut l'entendre, la goûter, la partager. L'espéranto est tatouage. Tamara le porte comme une « chanson neuve ». Elle vous invite à le saisir à bras-le-cœur.

Polonaise d'origine, formée en pédagogie, en architecture de paysage et en éco-conseil, Tamara Anna Koziej est une slameuse indignée qui prône l'avènement de la société post-pétrole. Poétesse des jardins et du quotidien, elle traque et partage avec empressement la magie dans toutes ses formes. Projetée dans la francophonie à l'âge de vingt-sept ans, Tamara a réussi par le truchement du slam à conquérir ce français longtemps pour elle objet d'amour-haine, tout en s'affirmant comme citoyenne créatrice qui, dans la société d'accueil, entend se tailler une place et ose faire entendre sa voix.

Bow River

Par Yves Vaillancourt



2011. Photographie numérique.

Écrivain, photographe, écologiste engagé et professeur de philosophie au Collège Ahuntsic de Montréal, Yves Vaillancourt, diplômé de l'Université Paris-Sorbonne en philosophie, élève de Cornelius Castoriadis et de Robert Misrahi, a publié récemment une série de monographies sur le cinéma de Krzysztof Kieslowski (dont Jeux Interdits, PUL, 2016), ainsi qu'un essai sur le sentiment océanique. Un livre de photographies et textes littéraires, en collaboration avec Anatoly Orlovsky, est actuellement en chantier.

Dérives au fil de l'eau : une suite

Par Jean-Pierre Pelletier

Étendues d'eau (Thalassa!)

J'ai navigué sur la crête des vagues, navigué
sur le corps pour surgir de la mousse en chamaille,
pour aboutir sur le sable, un entortillement
de bois de flottage poncé par le temps.

J'ai respiré vos capillaires très fins là
où le ciel souffle du brouillard sur les montagnes,
jusque-là où celles-ci ignorent les ruisseaux,
l'entrejambe fermé des vallées nervurées,
jusqu'aux rides fluides à contre-courant
– le cours des marées saumâtres.

J'ai vu l'océan et son indifférence
régurgiter des hauteurs et remplir
ses fouilles agitées
– une dormeuse au sommeil léger.

J'ai vu vos nuages gris transpirer de la pluie
à dorer les feuilles lancées libres au vent
et des vrilles de vapeur s'élever
des routes de l'été.

Et même quand je décolle, franchissant
vos nuages de velours, abattu
par la peur des hauteurs, des mots,
des crochets inadéquats au ciel suspendus
continuent de s'attacher : des nuages,
pain déchiqueté sur un plateau bruni,
sécrétion de palmiers, des yeux en noyade,
en bas des vagues au ralenti, brume blanche
qui moutonne aux bords des hublots,
le bout des ailes traverse la buée,
le ciel à sec, la lame humide de l'horizon.

J'ai vu comment, tel un rêve qui revient sans cesse
nous nous déplaçons d'un état à l'autre,
l'eau nous coule au travers,
nous au travers de l'eau,
un état d'esprit, un souffle.

À flot

sur la mer fracassée de notre sommeil
nous serions ces âmes naufragées, laissés
à l'abandon de l'inachèvement des rêves,
se dévisageant l'un l'autre avec avidité.
Ou alors aux commandes, désinvoltes, guidés
par le mouvement armillaire de notre union,
nous traversons les draps froissés, familiers
de l'horizon lointain de notre dilection.
Voilà le grand repos, il gonfle nos voiles,
ne sait ce qu'est une ancre, (elles sont toutes vieilles dès lors),
prend des semaines, des mois, s'enfonce dans le jour
et nous transporte, mutins maladroits, devenus fous
par le soleil des rêves, vers de nouvelles Marquises.
Nous ne retrouverons plus, ne réclamerons plus
le repos de l'Amérique perdue dans ces plis amples,
ne traverserons plus jamais les courants entre nous.
Ils nous mènent à la mer inversée de la nuit,
passé les constellations bulleuses, saillantes,
vers la trace filante de poissons-chats,
un petit bout d'appât réduit à l'essentiel,
le plouf du poisson qui se débat, puis tombe à l'eau.
Nous nous lançons, seuls, trois draps au vent éperdu,
l'un pour nos souffles entremêlés, les deux autres
pour notre solitude, trois pour la surface des rêves
pulvérisés au lever du jour, conduisant
à la dérive dans des draps enchevêtrés.

Le large

Enfin nous sortons du long et étroit goulet
et nous dirigeant vers le large, déchiquetant
la mer fulgurante en embruns jusqu'au moment où
le temps se change en une chose qui goûte le sel
ouverte comme une phrase : un remous de rimes
aux rythmes tantôt battus, tantôt abattus.

Puis l'horizon asservit la dernière parcelle de terre,
nous entrons dans le calme de l'ample bercement
des profondeurs et de ses dentelures étincelantes,
nous arrêtons les moteurs, partons à la dérive.
Le soleil, de plomb, tape sur tout, décolorant
le plafond du ciel et ses nuages en enclumes,

embrase les poissons volants, des météores de jour
pour remailler la mer. Nous sommes calmes et pas seuls.
Des chalutiers retournent, poupe lourde, vers le port,
dépassent les pétroliers, indolents baigneurs, étendus et en attente.

Sortis de cette même plaine sans limites, les Européens étaient arrivés,
fouettés par le vent, viciés, de concepts et d'ombres chargés,
choses impossibles à voir mais elles-mêmes assemblées, une machine
imbriquée dans une fabrique-continent vaste et complexe,

façonnée à même des angles de métal lustré, une poussière lunaire,
des étoiles scintillantes de routes, de maisons, de géométries humaines,

des ravines à varices et des palissades à altérité : le tracé d'une balle.
Voilà les leçons du sang : ce quelque chose qui n'existe pas encore

n'est pas la même chose que rien : repliées en nous-mêmes
se trouvent des pépites d'avenir et l'impact de leur dragage.
Des rayons de soleil transpercent l'eau alors que nous chavirons,
nous étalons, suivons un sillon et laissons
les courants nous vieillir avec douceur. Seules

existent deux façons d'y arriver : traverser
pour se rendre au lieu où nous nous étions retrouvés,
ou irions, en aval ou en amont, à l'infini.
Même la route la plus longue bifurquera
comme une lente dérive et laissera

se dévider son rouleau vers le large.

Poète, traducteur, enseignant, Jean-Pierre Pelletier (Montréal, 1956-) collabore depuis bientôt trente ans à des revues, des anthologies ou collectifs d'ici et d'ailleurs. Il est l'auteur de huit livres, dont trois sont des traductions de poètes; les autres étant de son cru. Le dernier, Le crâne ivre d'oiseaux (Écrits des Forges), a vu le jour en 2016. Est paru en 2017 une anthologie qu'il a traduite (sous la direction Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle Saint-Amand), Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone, Mémoire d'encrier.

Au temps en emporte le Saint-Laurent II

Par Michèle Houle



l'ancêtre et le ricaneux



ascension au soleil inné

2014. Montages de photographies numériques.

Michèle Houle est native de Chicoutimi, au cœur d'une grande nature. Vie et études à Montréal en art visuel et en musique. Travail en recherche audiovisuelle et en production de documentaires. Membre du Chœur de l'UQAM - la musique : poésie sonore. Écriture et réalisation de vidéos, expositions de photographies avec A. Orlovsky, et de groupe au Stewart Hall. Passage de vie de 8 ans en Espagne avec sa fille. Importance de la poésie en écriture et en photographie; dans la vie.
<http://www.michelehoule.com>.

L'homme des bois

Par Christine Archambault

Une bande sonore familière dans les oreilles. Les habitants des lieux drillent, piaillent, caquètent et glougloutent sur des tempi irréguliers. L'odeur de la mousse humide me fait pencher la tête. Je pourrais chercher des champignons, mais la langueur a pris possession de mon corps.

La verdure s'évanouit d'un clignement d'yeux. La bouche pâteuse, la langue qui pèse deux fagots, je m'éveille dans la sécheresse habituelle. Déjà aux aguets, je voudrais maigrir encore pour épouser le sol. C'est peut-être au nord que je trouverai de l'eau. Sans la mélodie régulière de la source pour me guider, j'improvise. Sur la carte de ma vie, la route s'arrête-t-elle là? Moi, que le Malais appelle l'homme des bois, devrais-je pénétrer plus avant sur cette terre déboisée ou choir ici, sans plus rien attendre?

Mes yeux se plissent malgré moi sous la commande du soleil implacable. Mon poil brûle. Je grille, et mon pouls emplit mes oreilles tel le gamelan d'une fête macabre. Soudain, l'instinct survit à ma prostration et m'annonce que je suis épié.

C'est Elle. La femme. Du haut de sa petite taille, elle est plantée là, parmi les broussailles, comme un champignon protubérant. Faussement calme, elle a plaqué des jumelles sur ses yeux pour suivre mes gestes au ralenti. Est-ce l'ange de la mort qui ausculte mes progrès vers la déchéance? Pourquoi cette distance? Je l'ai vue. Qu'elle se déclare.

Une légère brise m'amène soudain un parfum de cajeput. Je ferme les yeux. Je retrouve la rugosité familière du tronc du mangoustanier. Je m'agrippe sans effort avec l'agilité de mon âge. Mes

gènes ancestraux s'emparent de mes mouvements. Sous la canopée, j'embrasse l'horizon du regard pour repérer un ruisseau. La forêt dense chante tous les verts dans un frais camaïeu. La sève entre dans les pores de ma peau dans un frisson vivifique.

Un bruissement de feuilles. C'est Elle qui fait craquer les brindilles du champ brûlé en s'approchant. J'ouvre les yeux. Elle m'observe, inutile, sous son chapeau couleur désert. Si elle veut vraiment sauver les orangs-outans d'Indonésie, qu'elle me donne de l'eau ou qu'elle s'éloigne comme un mirage.

Amante de l'Histoire et des arts, Christine s'intéresse particulièrement aux questions de justice sociale et environnementale. Elle écrit des contes, des poèmes et des nouvelles, qui ont été publiés au Québec et en France.

Communiqué II (Amour est neige)

Par **Jorge Fajardo**

Amour est neige. Pain.
Mains. Silence.
Amour est colline, rue,
Pluie, plage,
Sable, magma,
Gorge, canyon,
Œil, songe, souvenir,
Sphère.
Destin, jubilation,
Larmes, rires
Terre, sourires,
Catastrophes.

Traces, sentiers,
Roues qui progressent
Sur les cailloux
Lentement.
L'amour est bois,
Meules, forges,
Sources. Oiseaux.
Tables gigantesques.
Coupes. Vin rouge.
Lèvres, peau,
Saveur de piano,
Rayon du soleil
Tracé dans la poussière.
Tension du violon.
Zampoña.
Couleurs du spectre.
Horizon, automne.

Allégresse, patience,
Paroles, bagues,
Lacs de malachite.

L'amour revient
Au milieu de la nuit
Avec la fatigue.

Il y a une fenêtre.
Une porte ancienne.
Tu prends ma tête chavirée
Entre tes mains.

Cinéaste, comédien et écrivain québécois d'origine chilienne, Jorge Fajardo filma un documentaire sur l'Île de Pâques pour le gouvernement de Salvador Allende lorsque celui-ci fut renversé dans le coup d'État de Pinochet en 1973. Contraint de fuir son pays, Jorge ne cessa jamais de créer, réalisant des œuvres cinématographiques régulièrement recensées (dont Lettre à un ami, documentaire sur le Dalai-lama), primées (à Strasbourg, Amiens, Locarno) et présentées dans des festivals internationaux (telle La visite au Festival du nouveau cinéma (FNC) de Montréal). Jorge s'est aussi illustré comme acteur (en particulier, dans Les noces de papier, film de Michel Brault), comme scénariste et auteur de plusieurs textes littéraires publiés ou portés à la scène : nouvelles, récits, pièces de théâtre et poésie.

SECTION III
Documents

Le fondement et la mission de PAJU (Palestiniens et Juifs Unis)

Par **Bruce Katz**

Le fondement

J'ai commencé à enseigner en 1976, à l'âge de vingt-quatre ans, à une polyvalente du réseau public francophone de la Rive-sud de Montréal. Je me souviens de ma première rencontre avec Rezeq qui est devenu un frère pour moi, mon frère palestinien. Assis derrière mon bureau, j'aperçois un jeune homme dans sa trentaine qui me tend la main et se présente comme étant Rezeq Faraj, professeur d'anglais au même département. Il en était lui aussi à ses débuts dans l'enseignement.

Je lui ai serré la main et nous sommes allés prendre un café ensemble au salon du personnel. « Êtes-vous de religion juive? », me demande-t-il. « Oui, je suis né et j'ai été élevé à Montréal. » « Je suis Palestinien », me dit-il. « Il me fait plaisir de faire votre connaissance » lui répondis-je.

À l'époque, un Palestinien, c'était un inconnu pour moi, c'était le nom d'un peuple que je ne connaissais pas, mais que je savais être en conflit avec l'État d'Israël. Je n'ignorais pas cependant que les Palestiniens avaient été chassés de leurs terres et de leur domicile par la milice israélienne en 1948, qu'ils avaient subi une autre défaite en 1967 et qu'ils vivaient depuis sous occupation israélienne.

Les « vérités » que j'avais acceptées lors de mon adolescence sur la pureté et l'innocence d'Israël avaient commencé à se faner en moi depuis plusieurs années. La guerre au Vietnam m'avait ouvert les yeux sur toute la question de l'impérialisme et sur la brutalité militaire qui l'accompagne inévitablement. J'abordais la question palestinienne avec cette même perspective.

Tout au long de l'année scolaire, j'ai appris beaucoup de choses sur la vie de Rézeq en Palestine et sur les injustices commises par Israël à l'endroit des Palestiniens. C'est pourquoi, peu à peu, les injustices subies par cet homme que je commençais à mieux connaître me sont apparues dans toute leur tragique dimension humaine.

Rézeq est né à Deir Rafah en Palestine. À l'âge de trois ans seulement, il a dû s'enfuir devant la milice sioniste qui s'avance vers son village. Celui-ci sera complètement détruit comme tant d'autres villages palestiniens. Rézeq et sa famille deviendront des sans-abris. Pendant deux années entières, ils vivront terrés dans une caverne, sans le père de Rézeq qui a disparu. Ils apprendront plus tard qu'il a été tué.

En 1949, l'ONU établit le camp de réfugiés de Deheisha près de Bethléem. La famille de Rézeq – huit personnes – y vivra dans une seule pièce. Ils survivront en partie grâce aux rations fournies par l'ONU : farine, sucre, et fromage. parfois, mais très peu d'autres choses. Éventuellement, Rézeq quittera le camp de Deheisha pour aller étudier dans une école de métiers près de Jérusalem. Il obtiendra plus tard des contrats comme électricien en Jordanie, au Koweït, en Iran, en Arabie saoudite et en Allemagne, où il apprendra l'allemand et poursuivra, tout en travaillant, des études en génie électrique à Berlin.

En 1966, Rézeq arrive au Canada – avec seulement onze dollars en poche. Il s'y trouve un emploi dans une usine où il travaille seize heures par jour. Il sera ensuite maître d'hôtel dans la salle à dîner du train du Canadien national qui fait la traversée du Canada. C'est là que Rézeq rencontrera une voyageuse, Claudette Fortier, avec qui il se mariera un an plus tard (ces deux personnes deviendront des ami-es à moi et à mon épouse, Manon, pour les décennies à venir). Ainsi, Rézeq adopta le Québec, et le Québec adopta Rézeq.

Rézeq amènera plus tard Michel Chartrand, célèbre syndicaliste et personnage historique du Québec, en Palestine occupée pour rencontrer Yasser Arafat. À son retour, Michel Chartrand a commencé à faire connaître le sort du peuple palestinien et c'est à ce moment-là que la dure réalité des Palestiniens sous l'occupation sévère d'Israël, a été

connue du public québécois. Rézeq et Michel Chartrand étaient deux des membres fondateurs de CISO (Centre international de solidarité ouvrière). Ils deviendront des amis très proches, cette amitié durera jusqu'au décès de Rézeq en 2009.

Chez mon frère palestinien, Rézeq, ce qui m'a toujours impressionné, c'est que malgré ses souffrances, celles de sa famille et du peuple palestinien, il n'a jamais cessé d'envisager la paix entre Palestiniens et Israéliens. Ses critiques de la politique israélienne furent toujours franches et approfondies mais jamais empreintes de rancune. Lorsque je me mets à sa place et que je pense à toutes les souffrances qu'il a endurées, je me demande sérieusement si j'aurais pu être aussi magnanime que lui.

Au fil du temps, Rézeq et moi en sommes venus à discuter périodiquement de l'idée de créer une organisation regroupant des membres des communautés palestinienne et juive de Montréal qui serait également ouverte à tous ceux qui souhaiteraient soutenir les principes et les valeurs propres aux droits de la personne, sans distinction d'origine, de religion ou de culture.

La mission et les moyens

C'est la seconde intifada palestinienne contre la colonisation et l'occupation de la Palestine par Israël qui a insufflé, en novembre 2000, cette volonté de bâtir au Québec un soutien concret à la lutte du peuple palestinien. D'abord, le PAJU allait rassembler des Palestiniens et des Juifs du Québec ainsi que de Québécois de différentes origines. Le seul pré requis serait le souhait commun que la justice et la paix s'installent sur cette terre palestinienne dévastée par l'agression de l'armée israélienne.

Les objectifs principaux du PAJU sont multiples : défendre le principe des droits de la personne pour les populations palestiniennes et israéliennes au Moyen-Orient, promouvoir le principe du droit à l'autodétermination du peuple palestinien, fournir un contrepoids au traitement unidimensionnel de la question palestinienne dans les

médias traditionnels où le récit palestinien a été totalement absent, et continuer à éduquer le public québécois sur les enjeux et les défis liés à l'autodétermination palestinienne et à la paix au Moyen-Orient.

Depuis sa création en novembre 2000, le PAJU a organisé, avec d'autres groupes, plus de deux douzaines de manifestations en faveur des droits de la personne et de l'autodétermination des Palestiniens, et a participé à l'organisation de la marche commémorative de la Nakba, pour commémorer la date du 15 mai 1948, date à laquelle les Palestiniens ont été chassés de leurs domiciles et de leurs terres. Les membres de PAJU donnent des conférences et aident à l'organisation de conférences sur les enjeux palestiniens et la réalité de l'occupation israélienne.

Depuis février 2001, l'organisme publie et diffuse par courrier électronique des textes hebdomadaires adaptés de différentes sources d'information qui traitent tous de la réalité de l'occupation illégale par Israël, et des effets du système israélien d'apartheid sur la vie quotidienne de la population palestinienne. Les textes sont publiés en français et en anglais. Au moment de la rédaction de mon article, le PAJU préparait son texte du 18 janvier 2019, dans le numéro 936 de la revue. Cela signifie qu'il y eu 936 semaines consécutives au cours desquelles un texte traitant des réalités de la situation palestinienne a été publié.

C'est aussi à partir de cette date que le PAJU et l'*Alliance juive contre l'occupation* organisent une vigile hebdomadaire tous les vendredis de midi à treize heures devant le consulat israélien situé au coin des rues Peel et René Lévesque. La vigile se base sur celle organisée en Israël par les *Femmes en Noir*, qui a lieu elle aussi tous les vendredis.¹

C'est aussi à partir de ce moment-là que nous avons commencé à distribuer des tracts aux passants qui expliquaient en détail la réalité de la situation palestinienne; ce fut la première étape pour éduquer le public sur ce qui se passait réellement sur le terrain en Palestine occupée. Bientôt, nous accordions des interviews à des média intéressés pour

1 https://fr.wikipedia.org/wiki/Femmes_en_noir_de_J%C3%A9rusalem

qui l'existence d'un groupe de défense des droits humains qui unissait les Palestiniens et les Juifs sur la base des droits de la personne et du respect du droit international était une expérience totalement nouvelle.

La vigile devant le consulat israélien a été tenue pendant sept ans tous les vendredis, beau temps, mauvais temps, pendant les quatre saisons, jusqu'à ce que le Consulat israélien déménage dans des quartiers plus calmes du Carré Westmount, en invoquant notre vigile comme étant la raison principale de son déménagement. Par la suite, le PAJU a déplacé la vigile hebdomadaire devant la librairie Indigo. La PDG d'Indigo, Heather Reisman, a créé la fondation *Heseg for Lone Soldiers* en 2005 afin d'encourager les soldats étrangers de l'armée israélienne à poursuivre leurs études en Israël. Reismann espère soutenir ainsi les centaines de « soldats solitaires » qui ont quitté leur pays pour se joindre aux forces d'occupation israéliennes, occupation illégale par rapport au droit international.²Cette vigile-là a eu lieu tous les vendredis pendant trois ans.

En 2005, 170 regroupements palestiniens représentant la société civile palestinienne ont fait appel au boycott d'Israël comme étant le seul moyen non violent d'instaurer une paix durable entre Israéliens et Palestiniens. Le PAJU était ainsi devenu l'un des premiers regroupements de solidarité à endosser la campagne BDS (boycott, désinvestissement et sanctions) contre Israël. Aujourd'hui, le PAJU est membre de BDS-Québec ainsi que de membre de Canadian Boycott Coalition et appuie diverses campagnes de boycott contre le régime d'apartheid en Israël.

Le PAJU est devenu bien connu pour sa campagne de boycott des chaussures de fabrication israélienne. La campagne a commencé par une vigile devant le magasin de chaussures *Le Marcheur* en 2010 (vente de chaussures *Beautyfeel* de fabrication israélienne) et a abouti à la fermeture du magasin de chaussures *Naot* (chaussures fabriquées dans une colonie israélienne des territoires palestiniens occupés) de

2 «Fiche-info : Stratégie de boycott d'Indigo Books and Music Inc.»
https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/cjpme/pages/1594/attachments/original/1456258997/indigo_1.pdf?1456258997

la rue St-Denis quelques années après, ayant maintenu une vigile de boycott devant ce magasin tous les vendredi et samedi pour la durée de la campagne, hiver comme été. On a aussi participé à la campagne de boycott contre *SodaStream* et *Ahava* (produits cosmétiques).

Au printemps et en été, le PAJU tient ses vigiles et distribue ses tracts lors de divers festivals et foires de rue de mai à septembre, et pendant les mois d'hiver, les vigiles se déroulent dans diverses stations de métro, souvent proches des universités et des cégeps. Depuis mai 2017, PAJU a distribué plus de 80 000 tracts dans le cadre de sa mission permanente d'information du public québécois!

Actuellement, PAJU participe à la campagne de BDS-Québec, laquelle exige l'annulation du partenariat de cyber-sécurité d'Hydro-Québec avec Israel Electric, la société d'État israélienne qui fournit de l'électricité aux colonies israéliennes illégales situées en Cisjordanie occupée, électrifie le mur de séparation (également appelé le « mur d'apartheid ») qui encercle la Cisjordanie, et coupe régulièrement l'électricité à Gaza.³

Nous avons participé aussi au colloque du CISO (Centre international de solidarité ouvrière) dernièrement sur l'autodétermination du peuple palestinien qui eut lieu à Montréal du 29 novembre au 1^{er} décembre 2018 et, certainement, nous assisterons à d'autres colloques et conférences à l'avenir.

Un État ou deux États?

Depuis l'invasion et l'occupation ultérieure de la Cisjordanie et de la bande de Gaza par Israël (Gaza est sous blocus illégal depuis onze ans) à la suite de la guerre des Six jours en 1967, un débat a eu lieu à savoir si la paix entre l'État d'Israël et les Palestiniens impliquerait un État palestinien indépendant ou un seul État binational partagé par les Israéliens et les Palestiniens. La ligne officielle proposée par les

3 « CAMPAGNE CONTRE L'ENTENTE HQ-IEC », http://www.bdsquebec.ca/?page_id=397

politiciens de tous les partis – à l’exception des partis de droite d’Israël – a été et continue d’être la solution des deux États.

Un examen plus attentif de la réalité sur le terrain suggère que deux États distincts, israélien et palestinien, sont davantage théoriques que réels. Lors de ma visite en Cisjordanie palestinienne, il y a quelques années, les Palestiniens avec qui j’avais discuté de la question, m’avaient dit qu’ils préféreraient avoir leur propre État et leurs propres institutions nationales, mais ils ont presque tous ajouté qu’ils ne pensaient pas que cela se produirait puisque Israël ne le permettrait pas.

D’après ce que j’ai vu du système de discrimination institutionnalisé par Israël à l’égard de la population palestinienne, proprement nommé *apartheid*, l’idée d’un État palestinien viable et indépendant est moins que certaine. J’inviterais ceux qui croient le contraire à se rendre à Hébron et à voir la rue Shuhada, réservée aux Juifs et interdite aux Palestiniens.⁴ C’est la représentation visible du système d’apartheid d’Israël.

Lors de la première assemblée générale du PAJU en 2001, la Charte de cet organisme a été établie sur la base de l’idée de deux États distincts. La réalité sur le terrain étant ce qu’elle était (et est toujours), les membres du PAJU ont modifié la Charte de PAJU lors de son assemblée générale de 2008 afin de supprimer la mention de deux États distincts. (Voir la Charte du PAJU dans le post-scriptum). Le principe retenu est celui de l’autodétermination palestinienne. Les Palestiniens décideront eux-mêmes de la nature d’un futur État palestinien.

La matrice de sécurité israélienne, qui au fil du temps a transformé la Cisjordanie en une prison à ciel ouvert, est omniprésente au point d’avoir créé un vaste système d’enclaves dans des enclaves, qui rend presque impossible, pour les Palestiniens, de passer d’un village ou d’une ville à une autre. Ajoutez à cela le fait que la Cisjordanie a été

4 « Ouvrez la rue Shuhada ». <http://www.ism-france.org/campagnes/5eme-campagne-Ouvrez-la-Rue-Shuhada-du-21-au-25-fevrier-2014-et-20eme-anniversaire-du-massacre-a-la-mosquee-Ibrahim-a-Al-Khalil-article-18688>

découpée en trois zones administratives distinctes (A, B et C) résultant des accords d'Oslo. Gaza, coupée du monde extérieur par le blocus israélien, a été qualifiée de « camp de concentration » par l'éminente journaliste israélienne Amira Hass.⁵

Des Palestiniens non armés à Gaza qui organisent leur Marche du Retour tous les vendredis au cours des dix dernières semaines au moment où j'écris cet article, ont été ciblés par des tireurs d'élite israéliens; beaucoup ont été tués et d'autres blessés. On estime que Gaza sera invivable d'ici l'an 2020. Cela est passé sous silence au sein de la classe politique et de nos médias traditionnels.

Le mur de séparation d'Israël s'élève autour de la Cisjordanie. Une fois complété, il encerclera toute la Cisjordanie qui est elle-même sculptée dans des enclaves disjointes par le mur de séparation, par les quelques centaines de points de contrôle (*check points*), par les autoroutes de contournement clôturées et accessibles aux Juifs seulement qui relient les colonies illégales les unes aux autres, par les remblais de terre qui traversent des routes secondaires bloquant leur accès, de sorte qu'il est très difficile de se déplacer d'un endroit à l'autre. L'idée derrière cela, c'est d'« atomiser » les Palestiniens afin qu'ils se sentent isolés les uns des autres, dans l'espoir qu'à long terme leur résistance à l'occupation illégale s'épuisera. Y a-t-il de l'espoir que cette situation change pour le mieux?

Il est intéressant de noter qu'en Israël même, un groupe d'Israéliens et de Palestiniens a créé un organisme appelé *One Democratic State Campaign*, qui possède sa propre page Facebook.⁶ La déclaration de cette organisation comporte dix principes sur lesquels un État binational laïque et démocratique pourrait être créé, avec des droits égaux pour tous les citoyens dans un État israélo-palestinien unifié. Il est également intéressant de noter que, selon un sondage récent, il y a

5 Harbin, Julie Poucher. 2015. «Amira Hass: Let me be blunt: Gaza is a Huge Concentration Camp». En ligne : <https://www.juancole.com/2015/07/amira-blunt-concentration.html>

6 <https://www.facebook.com/odsc.org/>

autant d'Américains favorables à un seul État israélo-palestinien que ceux favorables à deux États distincts.⁷

La décision finale sur la nature d'un état palestinien éventuel appartient aux Palestiniens collectivement : les principes de l'auto-détermination des peuples, et du Droit de retour – ancré dans le Droit international (Résolution 194 des Nations Unies) – ne sont pas négociables; il n'y aura pas de paix sans justice.

La question de l'intégrité des droits civils et des droits de la personne des Palestiniens en tant que population indigène renvoie également à la question de l'intégrité de tous les peuples indigènes de la Terre qui luttent pour leurs propres droits, lesquels ont été piétinés par des régimes qui restent des entités colonisatrices en pratique, si non en nom. Cela inclut les peuples indigènes du Canada.

La loi sur les Indiens (*Indian Act*), adoptée en 1876 et amendée à quelques reprises par la suite, a servi de modèle aux systèmes d'apartheid en Afrique du Sud et en Israël.⁸

Un examen plus attentif du texte et de l'application de la Loi sur les Indiens du Canada sur les peuples indigènes du Canada, montre les parallèles étroits entre le système de réserves canadien, le système de Bantoustans dans ce qui était autrefois l'apartheid en Afrique du Sud, et les enclaves encerclées et disjointes du système d'apartheid d'Israël dans les territoires palestiniens occupés, y compris Jérusalem Est. Le livre écrit par Bob Joseph sur la Loi sur les Indiens en est l'exemple parfait. (Joseph 2018).

7 Tibon, Amir. 2018. «Increasing Number of Americans Prefer One-state Solution to Israel-Palestinian Conflict, US Study Finds». En ligne : <https://www.haaretz.com/us-news/.premium-more-and-more-americans-prefer-one-state-solution-study-finds-1.6741213>

8 Lettre, Martin. 2007 « Des réserves amérindiennes aux colonies israéliennes ». L'Express 20 février 2007. En ligne : <https://l-express.ca/des-reserves-amerindiennes-aux-colonies-israeliennes/>

La question se pose : le Canada est-il un État d'apartheid? Si je fonde mon opinion sur ce que je sais de l'apartheid en Afrique du Sud et de l'apartheid en Israël, je suis enclin à répondre « oui », il s'agit d'une forme d'apartheid.

Bref, mettre fin au système d'apartheid d'Israël impose nécessairement au Canada l'abolition de sa Loi sur les Indiens et la reconnaissance de la souveraineté des peuples indigènes du Canada sur leurs territoires respectifs. La véritable mondialisation est celle qui enjoint la justice sociale, les droits de la personne pour tous et l'état de droit. Pour tous les peuples, pour toutes les époques.

Annexe : La charte du PAJU

Tout individu qui endosse la Charte de Palestiniens et Juifs Unis peut devenir membre. La charte de PAJU contient vingt points lesquels ont été adoptés lors de la première assemblée générale du regroupement en 2001 et modifiée lors de l'assemblée générale le 28 septembre 2008 :

1 - PAJU (Palestiniens et Juifs Unis) est une organisation non gouvernementale et non violente dont la mission est de défendre les Palestiniens et les Israéliens en ce qui a trait aux droits de la personne et aux droits civiques.

2 - PAJU reconnaît formellement le droit à l'existence des populations israélienne et palestinienne, ainsi que leur droit de vivre en sécurité.

3 - PAJU se donne pour mission de contribuer à l'établissement d'une paix juste et durable entre Palestiniens et Israéliens.

4 - PAJU condamne toute violation des droits de la personne.

5 - PAJU affirme que le conflit israélo-palestinien peut et doit être résolu par l'application du Droit international tel qu'il s'exprime

dans les quatre conventions de Genève, dans la Charte des Nations Unies, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme et toutes les résolutions des Nations Unies qui s'appliquent.

6 - État palestinien : PAJU soutient le droit du peuple palestinien à l'autodétermination et appuiera toutes les décisions prises en ce sens.

7 - En ce qui concerne l'occupation : PAJU soutient le droit du peuple palestinien à résister à l'occupation israélienne, selon le Droit international.

8 - PAJU reconnaît que l'occupation israélienne est une cause fondamentale de la violence existant entre Israéliens et Palestiniens.

9 - PAJU appuie les résolutions 242, 338 et 181 des Nations Unies et les recommandations de la IVème Convention de Genève. Par conséquent, PAJU exige qu'Israël évacue définitivement tous les territoires occupés depuis 1967.

10 - En ce qui concerne les colonies : PAJU soutient la IVème Convention de Genève, dont les principes exigent qu'Israël évacue définitivement toutes les colonies de peuplement et tous les colons israéliens de tous les territoires occupés en 1967.

11 - En ce qui concerne Jérusalem Est : PAJU soutient la création d'un État palestinien indépendant et laïc ayant pour capitale Jérusalem Est, celle-ci étant partie intégrante des territoires palestiniens illégalement occupés en 1967.

12 - PAJU reconnaît la signification particulière de Jérusalem pour les chrétiens, les juifs et les musulmans. Nous affirmons qu'aucune communauté religieuse ne devrait bénéficier d'une position privilégiée à Jérusalem; de même, personne ne devrait se voir refuser l'accès aux lieux saints de Jérusalem du fait de sa religion.

13 - En ce qui concerne les réfugiés : PAJU affirme que la question des réfugiés palestiniens doit être résolue selon les principes stipulés dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme des Nations Unies – clause 13 –, qui engage tous les pays membres des Nations Unies, y compris Israël.

14 - En ce qui concerne le Droit de retour : PAJU affirme que le Droit de retour des Palestiniens, tel que reconnu par la résolution 194 des Nations Unies et par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, est un droit individuel que détiennent tous les Palestiniens déplacés ou exilés. Eux seuls disposent de ce droit, qui ne peut leur être retiré par quiconque. L'application du Droit de retour doit faire partie d'un accord négocié de paix juste et durable pour tous.

15 - En ce qui concerne la compensation : PAJU affirme que tous les réfugiés palestiniens devront recevoir une pleine compensation pour leurs pertes matérielles et leurs souffrances physiques et morales, basée sur des précédents clairement établis par la jurisprudence internationale. Les Palestiniens ne retournant pas à leur propriété d'origine devront recevoir une pleine compensation pour leurs pertes et ce, qu'ils décident ou non de retourner en Israël ou en Palestine.

16 - PAJU affirme qu'à défaut d'une juste solution apportée à la situation des réfugiés – y compris les compensations – la question palestinienne ne pourra être résolue de façon juste et définitive.

17 - Autres matières sujettes à négociation : Toutes les autres questions en souffrance telles que la question de l'eau, le sort des prisonniers politiques et le développement humain et économique – entre autres, la lutte continuelle contre le racisme –, devront être résolues à la table des négociations, entre égaux.

18 - Assistance aux réfugiés palestiniens : PAJU se consacre à l'aide aux réfugiés palestiniens dans la lutte quotidienne qu'ils mènent pour leur survie, jusqu'à ce que des accords de paix soient établis, accords auxquels les réfugiés palestiniens et leurs représentants devront pouvoir adhérer librement.

19 - Sensibilisation du public à ces questions : PAJU se donne pour mission d'utiliser toutes les tribunes à sa disposition afin de promouvoir la paix et la justice sociale pour toutes les communautés de la région concernée, par la poursuite des objectifs précédemment mentionnés.

20 - En ce qui concerne les Palestiniens d'Israël : Plus de 1 200 000 Palestiniens vivent en Israël. PAJU dénonce la politique discriminatoire employée par Israël à l'égard de ses citoyens palestiniens. PAJU demande de la part du gouvernement d'Israël une application égale de toutes les lois et un respect de tous les droits de tous ses citoyens sans distinction.

Biographie

Bruce Katz est professeur de langues à la retraite. Il est membre fondateur et co-président du PAJU qui signifie Palestiniens et Juifs unis.

Référence

Joseph, Bob. 2018. *21 Things You May Not Know About the Indian Act: Helping Canadians Make Reconciliation with Indigenous Peoples a Reality*. Port Coquitlam, British Columbia: Indigenous Relations Press.

Comprendre le revirement diplomatique nord-coréen : Kim Jong-un et la « *Smile Diplomacy* »

Par **Emilie Luthringer**,

Sans signes avant-coureurs et en l'espace de quelques mois à peine, de profonds changements ont pu être observés dans l'attitude diplomatique du leader nord-coréen Kim Jong-un. Alors que l'année 2017 a été celle de l'escalade des tensions entre la Corée du Nord et les États-Unis, laissant craindre l'éclatement d'une guerre sur la péninsule coréenne, l'année 2018 a, pour sa part, été marquée par une ouverture diplomatique de la Corée du Nord et par la succession de sommets bilatéraux avec différentes puissances régionales (Institute for Security and Development Policy [ISDP] 2018; Pak 2018; Klingner 2018). Depuis le mois de mars 2018, Kim Jong-Un a ainsi participé à huit sommets bilatéraux en rencontrant à plusieurs reprises le Premier Secrétaire du Parti Communiste Chinois, Xi Jinping, ainsi que les présidents sud-coréen et américain, Moon Jae-in et Donald Trump. Un tel revirement stratégique étonne de la part d'un jeune leader qui n'avait encore jamais quitté son pays depuis son accession au pouvoir en 2011 et qui avait privilégié jusqu'ici une ligne diplomatique dure basée sur la coercition nucléaire (Pak 2018; Singh 2018; Kim 2018; Klingner 2018).

Plus étonnante encore a été l'image renvoyée par Kim Jong-un lors de ces rencontres qui ont profondément captivé l'attention médiatique internationale. Présenté comme souriant, confiant, amical et même spontané, le leader nord-coréen est apparu aux antipodes de ses représentations traditionnelles d'un homme cruel et lunatique toujours prêt à appuyer sur le détonateur nucléaire (Mishra 2018; Fuchs et Bard 2018; Bandow 2018; Jackson 2018). Gardant en mémoire les

échecs diplomatiques passés ainsi que la difficulté d'obtenir de la part de Pyongyang des informations fiables quant à sa stratégie, nombre d'observateurs sont restés sceptiques face à ce revirement d'attitude diplomatique. Néanmoins, nous pensons que les récentes apparitions médiatiques et les déclarations publiques de Kim Jong-un permettent d'éclairer dans une certaine mesure ce changement diplomatique soudain (Fuchs et Bard 2018; Korean Economic Institute [KEI]; MacDonald 2018; Klingner 2018).

Le revirement diplomatique nord-coréen : qu'a-t-on vu et entendu ces derniers mois?

« *Rocket-Man* » face à « *Dotard* » :

En 2017, Kim Jong-un s'est engagé dans la plus rapide course aux armements nucléaires et aux tests balistiques de l'histoire de la Corée du Nord. Cette année-là, le régime de Pyongyang a testé 25 missiles, dont deux intercontinentaux, ainsi que sa plus puissante arme nucléaire, identifiée par les observateurs internationaux comme étant une bombe à hydrogène. Le régime a ainsi élevé son arsenal à une trentaine d'armes atomiques et s'est placé à même de frapper le territoire continental étatsunien (Fuchs et Bard 2018; Klingner 2018).

Ces avancées ont rapidement aggravé les tensions entre les États-Unis et le régime coréen. À partir du printemps 2017, la situation est devenue extrêmement tendue alors que Kim Jong-un, alias « *Rocket-man* » et Donald Trump, alias « *Dotard* », se sont lancés dans une joute verbale par *tweets* ou communiqués télévisés interposés, se promettant mutuellement de déverser sur Washington « *une mer de feu* » ou de faire pleuvoir « *le feu et la colère* » sur Pyongyang (Klingner 2018; The Asian Forum 2018; Arms Control Association 2018; Mishra 2018; O'Grady 2018).

En novembre, le point de non-retour semblait franchi lorsque la Corée du Nord, ignorant les sanctions internationales, avait annoncé l'achèvement de son programme nucléaire à la suite du lancement réussi d'un missile balistique intercontinental. Si les États-Unis ont

fermement condamné ce test, ils déclaraient néanmoins que les options diplomatiques restaient ouvertes. Un mois plus tard, sans réponse de Pyongyang, l'Organisation des Nations Unies (ONU) a adopté une nouvelle volée de sanctions contre la Corée du Nord, qui semblait alors dans l'impasse (Arms Control Association 2018; ISDP 2018).

Les Jeux Olympiques de Pyeong Chang :

Une ouverture s'est brutalement opérée le 1^{er} janvier 2018 avec le discours du Nouvel An de Kim Jong-un. Bien que réaffirmant les capacités militaires de la Corée du Nord et la possibilité du régime de contrecarrer « *n'importe quelle menace nucléaire émanant des États-Unis* », Kim Jong-un a néanmoins tendu la main au président sud-coréen Moon Jae-in, en annonçant souhaiter qu'un « *climat favorable à la réconciliation et à la réunification nationale* » soit établi, et que « *les autorités sud-coréennes répondent positivement à notre [les Nord-coréens] sincère effort pour une détente* » (Bandow 2018; Jackson 2018; Arms Control Association 2018). Comme premier gage, Kim Jong-un a proposé l'idée que des athlètes et artistes nord-coréens puissent prendre part aux Jeux Olympiques de Pyeong Chang, et d'envoyer une délégation au Sud (Suh 2018; O'Grady 2018).

Avec la participation de la Corée du Nord aux Jeux Olympiques d'hiver, Kim Jong-un s'est lancé dans une véritable offensive de charme, ponctuée de nombreux sommets bilatéraux, particulièrement bien relayée par les médias internationaux. Alors qu'il n'avait jamais quitté son pays depuis son accession au pouvoir en 2011, Kim Jong-un a participé à huit sommets bilatéraux entre mars 2018 et janvier 2019, permettant à son pays de sortir de l'isolement diplomatique qui le caractérisait jusque-là (Pardo 2018; Singh 2018; Suh 2018; Pak 2018; Klingner 2018).

Une succession de sommets bilatéraux :

À la fin mars 2018, Kim Jong-un a d'abord rencontré Xi Jinping à Beijing afin de réaffirmer l'alliance entre la Chine et la Corée du Nord, mise à mal par les essais nucléaires de Pyongyang et les dernières

sanctions infligées à la Corée du Nord par l'ONU, auxquelles la Chine avait participé (Singh 2018; Pak 2018; ISDP 2018).

En avril, la déclaration de Panmunjom a été signée conjointement par Kim Jong-un et son homologue sud-coréen, Moon Jae-in, au cours d'un premier sommet intercoréen couronné de succès. Bien que courte et vague, cette déclaration a incarné une étape importante dans le dégel des relations entre les deux Corées puisqu'elle y manifeste la volonté conjointe de libérer la péninsule coréenne du danger de la guerre et des armes nucléaires (Singh 2018; Fuchs et Bard 2018; Suh 2018).

En mai, un second sommet Kim-Xi a pris place en Chine, à Dalian, en préparation du sommet avec les États-Unis. Un second sommet Moon-Kim a également eu lieu à la fin mai, toujours au cœur de la zone démilitarisée coréenne de Panmunjom, pour les mêmes raisons. Ces sommets ont été suivis en juin par la rencontre entre Donald Trump et Kim Jong-un à Singapour. Très attendu et ayant mobilisé des centaines de journalistes à travers le monde, ce sommet entre les États-Unis et la Corée du Nord a marqué le rétablissement des liens diplomatiques entre les deux pays et a donné lieu à une déclaration conjointe pour la dénucléarisation de la péninsule (KEI 2018; Fuchs et Bard 2018; Arms Control Association 2018; Pak 2018).

À la fin juin, Kim Jong-un a ensuite rencontré pour la troisième fois Xi Jinping à Beijing afin de parler du futur « *développement économique* » de la Corée du Nord et d'échanger sur le sommet avec Trump. Un troisième sommet intercoréen a également eu lieu en septembre avec Moon Jae-in à Pyongyang. Le début de l'année 2019 a été marqué par le quatrième sommet entre Xi Jinping et Kim Jong-un encore une fois à Beijing.

En l'espace de quelques mois, Kim Jong-un est ainsi passé sur la scène internationale d'un paria isolé à un dirigeant courtois avec lequel la Corée du Sud, la Chine et les États-Unis souhaitent discuter. Un nouveau sommet Trump-Kim est en outre en préparation pour la fin du mois de février 2019, de même qu'un quatrième sommet intercoréen (Singh 2018; Pak 2018; MacDonald 2018; Kim 2018).

Une nouvelle image et des concessions :

L'image véhiculée par le jeune leader nord-coréen lors de ces sommets a été très différente de ces apparitions traditionnelles. Passant d'une rhétorique basée sur les menaces et les déclarations tantôt vindicatives, tantôt victimaires, Kim Jong-un semble désormais préférer une stratégie plus « douce », basée sur l'établissement de relations cordiales avec les différentes puissances de l'Asie du Nord-Est. Les médias du monde entier ont ainsi pu voir un homme politique souriant, à l'attitude conciliante et responsable, agissant avec confiance et cherchant à tenir son rôle de chef d'État (Mishra 2018; Fuchs et Bard 2018; KEI 2018; Bandow 2018; Jackson 2018; MacDonald 2018). Certains journaux sont même allés jusqu'à parler de « *Smiling diplomacy* » en référence à la « *Sunshine policy* » désignant la première période de rapprochement intercoréen ayant pris place au début des années 2000 (The Asian Forum 2018).

En plus de sa nouvelle image, Kim Jong-un a parallèlement posé des actes visant à corroborer son changement d'attitude et son engagement sincère vers des relations plus amicales et pacifiques. Depuis avril 2018, il a ainsi successivement annoncé et réalisé l'interruption de ses tests nucléaires et balistiques, le démantèlement du site d'essai nucléaire de Punggye-ri, le réalignement de l'heure de Pyongyang sur celle de Séoul – mettant fin au décalage de 30 minutes instauré en 2015 entre les deux pays –, ainsi que l'interruption de la propagande par haut-parleurs à la frontière sud-coréenne et de la propagande anti-américaine – dans les journaux et sur les affiches – en Corée du Nord. Des journalistes étrangers ont également été invités à assister à la destruction du site d'essais nucléaires, trois otages américains ont été libérés et les dépouilles de 55 soldats américains ayant combattu pendant la Guerre de Corée ont été restituées à Washington (Suh 2018; Fuchs et Bard 2018).

L'ouverture diplomatique de la Corée du Nord et le changement d'image du pays et de son leader ont constitué un changement brutal qui a laissé plus d'un.e observateur.ice sceptique. Pourtant, plusieurs facteurs viennent expliquer cette évolution par la mise en place progressive d'un contexte de discussion plus favorable.

Pourquoi ce changement brutal ?

Un nouveau contexte propice au dialogue :

Historiquement, les volontés de rapprochement entre les États-Unis et la Corée du Nord avaient déjà été tour à tour évoquées par les deux parties. Cependant, ces dernières n'avaient jamais coïncidé avant qu'une série de facteurs, tant nationaux qu'internationaux, ne concordent au cours de l'année 2018 (Suh 2018; Bandow 2018). L'engagement du président Moon Jae-in dans le rapprochement intercoréen (1), l'aboutissement du programme nucléaire nord-coréen et le passage à la « *economy first policy* » (2), les sanctions économiques internationales et la participation de la Chine à ces dernières, provoquant l'isolement diplomatique total de la Corée du Nord (3), ainsi que la présidence de Donald Trump (4) semblent en effet avoir créé un nouveau contexte propice au dialogue.

Moon Jae-in, le pacificateur :

Depuis son élection en 2017, le président sud-coréen Moon Jae-in a continuellement cherché à éviter une guerre entre les États-Unis et la Corée du Nord sur la péninsule coréenne. Son gouvernement libéral s'inscrit dans la lignée de celui des présidents Kim Dae-jung et Roh Myu-hun ayant promu la « *Sunshine policy* » et rompt ainsi avec la ligne dure des gouvernements conservateurs de Lee Myung-bak et de Park Geun-hye au pouvoir entre 2008 et 2017 (O'Graby 2018; Fuchs et Bard 2018; Bandow 2018; Singh 2018; Suh 2018; ISDP 2018). À la fin de 2017, la décision de Moon Jae-in de repousser les exercices militaires bilatéraux entre la Corée du Sud et les États-Unis après la fin des Jeux Olympiques et Paralympiques d'hiver de Pyeong Chang en février 2018 a été le déclencheur qui a rompu le cycle des tensions dans lequel la Corée du Nord et les États-Unis s'étaient engagés plus tôt dans l'année. Cette déclaration, apparemment mineure mais pourtant difficile à négocier avec les États-Unis, a initié le rapprochement intercoréen. Une semaine après l'annonce de Moon Jae-in, Kim Jong-un a proposé dans son discours du Nouvel An la participation de la Corée du Nord aux Jeux Olympiques d'hiver ainsi que l'envoi d'une délégation au Sud. Un cercle vertueux a alors commencé à se mettre place avec

la préparation du premier sommet Kim-Moon annoncée peu après (Suh 2018; Pardo 2018).

La fin de la « byungjin policy » :

En avril 2018, le rapprochement a connu un nouveau coup d'élan. Peu de temps avant le sommet intercoréen, Kim Jong-un a annoncé au cours du Congrès des Travailleurs Coréens que le pays abandonnait la politique « *byungjin* » – prônant le développement conjoint du secteur militaire et du secteur économique – puisque le programme nucléaire et donc militaire avait été complété en novembre 2017. De fait, la Corée du Nord peut désormais se focaliser exclusivement sur le développement économique grâce à une nouvelle « *economy first policy* » (Suh 2018; Bandow 2018; Fuchs et Bard 2018). Pour y parvenir, la levée des sanctions économiques et la fin de l'isolement diplomatique sont indispensables. Un dialogue avec la Corée du Sud, mais également avec d'autres puissances, doit donc nécessairement s'engager (Suh 2018; Bandow 2018). Il est cependant très probable que les sanctions mises en place par la communauté internationale aient également incité le pays à la négociation.

Les sanctions internationales :

En 2018, deux types de sanctions ont fait mal à la Corée du Nord : celles imposées par les États-Unis, le Japon et la Corée du Sud de manière unilatérale et celles mises en place par le Conseil de Sécurité de l'ONU. Ayant pourtant résisté pendant plusieurs années aux sanctions internationales, la Corée du Nord a fait face à de nouvelles difficultés lorsque les États-Unis ont réussi à rallier en 2017 la Chine et d'autres pays de l'ASEAN aux sanctions imposées par l'ONU afin d'exercer un « *maximum de pression* » sur le régime de Pyongyang (Singh 2018; Fuchs et Bard 2018; ISDP 2018). La diminution draconienne des échanges commerciaux avec son voisin chinois – qui est pourtant son premier partenaire économique –, l'étendue des répercussions des sanctions à de nombreux domaines ainsi que l'isolement diplomatique en résultant ont poussé la Corée du Nord à revoir ses positions stratégiques et à composer notamment avec la personnalité inédite de Donald Trump (Singh 2018).

Le facteur « Trump » :

Donald Trump est un président hors normes dans l'histoire de l'administration américaine. Son tempérament imprévisible et son aspect vindicatif ont pendant quelques mois laissé planer la possibilité sérieuse d'une guerre nucléaire sur la péninsule coréenne. Un tel scénario aurait cependant été totalement contre-productif pour Kim Jong-un dont l'objectif premier est le maintien de son régime. Il est ainsi plausible que la menace d'une guerre ait fait pencher Kim Jong-Un vers la voie de la diplomatie (O'Grady 2018; Singh 2018).

Le revirement du leader nord-coréen et le début de sa « *Smile diplomacy* » résultent ainsi d'une conjonction de facteurs - l'engagement du président Moon Jae-in, le passage à la « *economy first policy* », les sanctions économiques internationales et la présidence de Donald Trump - qui permettent aujourd'hui à Kim Jong-un de bénéficier d'un environnement régional remodelé. Cela facilite son dialogue avec les différentes parties prenantes et lui permet d'aligner des gains qui lui étaient jusqu'à présent inaccessibles (Pak 2018; Congressional Research Service [CRS] 2018).

Une « *Smile diplomacy* » au service d'intérêts stratégiques :

Bien qu'il soit impossible d'énoncer avec certitude les intentions stratégiques de Kim Jong-un, la « *Smile diplomacy* » engagée depuis l'année 2018 permet clairement au dirigeant nord-coréen de retirer des gains qui viennent servir ses intérêts stratégiques : la rupture de son isolement diplomatique et le maintien de son régime (1), l'arrêt du renforcement des sanctions et un développement économique potentiel (2), une sécurité renforcée et l'espoir d'une réunification coréenne (3).

L'accroissement de la légitimité de Kim Jong-un et le maintien du régime

En achevant le programme nucléaire du pays et en participant à un sommet bilatéral avec le représentant de la première puissance mondiale,

Kim Jong-un a atteint deux objectifs : réaliser les ambitions portées par son père et son grand-père de doter le pays de l'arme atomique afin d'assurer la pérennité du régime (1) et négocier par ce moyen « d'égal à égal » avec les États-Unis en tant que puissance nucléaire et sans concession (2). Cela lui a ainsi conféré un prestige personnel qui renforce sa légitimité de leader, tant sur le plan national qu'international (Jackson 2018; Suh 2018; Klingner 2018).

L'image personnelle projetée par Kim Jong-un lors des différents sommets a contribué à cette légitimité nouvelle puisqu'il a cherché à démontrer sa volonté sérieuse d'établir un dialogue avec les puissances régionales et à se positionner comme leader responsable, voire sympathique (Mishra 2018; Fuchs et Bard 2018). En outre, son ouverture diplomatique et la participation de la Corée du Nord aux Jeux Olympiques de Pyeong Chang ont également permis d'améliorer l'image du pays. En effet, l'organisation d'épreuves de ski dans la luxueuse station de Wonsan a donné à voir au monde un pays ouvert, doté d'installations modernes et de qualité. Loin de ses représentations traditionnelles, la Corée du Nord a ainsi été présentée comme susceptible d'attirer les visiteurs et les investissements étrangers (Suh 2018; Pardo 2018; KEI 2018).

L'arrêt du renforcement des sanctions et l'espoir d'un développement économique

En privilégiant une diplomatie d'ouverture plutôt que la menace atomique, Kim Jong-un a incité la communauté internationale à geler le renforcement des sanctions économiques et politiques. Si celles-ci ne sont pas encore levées, la situation est néanmoins préférable à leur intensification croissante pour le régime de Pyongyang. La création de nouveaux liens diplomatiques avec la Corée du Sud, la Chine et les États-Unis laisse aussi planer l'espoir de futurs investissements étrangers sur le territoire et de nouveaux échanges commerciaux si un allègement des sanctions parvient à être négocié. Kim Jong-un espère ainsi probablement échanger sa dénucléarisation contre la levée progressive des sanctions qui lui permettrait de commercer avec ses voisins immédiats (Singh 2018; ISDP 2018; CRS 2018; Pak 2018).

En termes de stratégie économique, il est possible que Pyongyang suive l'exemple de la « *marchétisation* » de la Chine et du Vietnam, la « *libéralisation* » n'étant pas un objectif en accord avec les valeurs communistes du régime de Pyongyang. Les élites nord-coréennes sont en effet convaincues que la possession de l'arme nucléaire a effectivement permis à la Chine de se développer et de s'imposer aujourd'hui comme puissance politique et économique capable de rivaliser avec les États-Unis. Il est ainsi vraisemblable que Kim Jong-un entende faire suivre le même chemin à son pays en incarnant un Deng Xiaoping nord-coréen maintenant doté de l'arme atomique (Suh 2018; Pardo 2018; Kim 2018; Pardo 2018; MacDonald 2018).

La sécurité et la réunification :

Outre le fait d'augmenter la sécurité à court terme du régime, l'état du programme nucléaire nord-coréen et les déclarations signées par la Corée du Nord avec ses différents interlocuteurs durant les sommets de 2018 favorisent également les intérêts nord-coréens à très long terme. En effet, lors du sommet de Singapour en juin 2018, Donald Trump a annoncé la suspension des exercices militaires bilatéraux avec la Corée du Sud ainsi que le retrait éventuel des troupes américaines de la péninsule coréenne. Bien qu'il s'agisse uniquement d'un engagement oral, ces mesures assureraient le maintien du régime et pourraient également servir le rapprochement intercoréen, voire la réunification des deux Corées (Kim 2018; CRS 2018; Mishra 2018).

La réunification entre la Corée du Nord et la Corée du Sud est en effet présentée comme objectif national dans la Constitution nord-coréenne depuis l'instauration du régime en 1948. Toutefois, celle-ci n'est envisagée que sous « *la Maison des Kim* » ou tout du moins négociée avec la Corée du Sud exclusivement, donc sans l'influence de puissances étrangères, ce que favoriserait une diminution de l'influence américaine dans la région (ISPD 2018; Singh 2018; MacDonald 2018; O'Grady 2018).

Bien que la Corée du Nord demeure un pays refermé sur lui-même et dont il est difficile de cerner la stratégie, les apparitions et les

déclarations de Kim Jong-un lors des huit sommets auxquels le jeune leader a participé depuis le mois de mars 2018 témoignent d'une ouverture diplomatique inédite. Cette « *Smile diplomacy* » a permis au dirigeant nord-coréen d'obtenir des gains notables sur une période de temps très courte, améliorant ainsi la position diplomatique de la Corée du Nord - tant sur le plan national qu'international - et venant servir ses intérêts stratégiques à long terme.

Conclusion :

Alors qu'en 2017, les échanges entre Donald Trump et Kim Jong-un laissaient craindre l'éclatement d'une guerre nucléaire sur la péninsule coréenne, le revirement diplomatique inattendu du leader nord-coréen engagé en 2018 a permis un allègement rapide des tensions. Ayant enchaîné les sommets bilatéraux avec les différentes puissances régionales de l'Asie du Nord-Est depuis mars 2018, Kim Jong-un est apparu amical, ouvert au dialogue et déterminé à incarner la figure d'un leader raisonnable.

Selon toute vraisemblance, l'achèvement en novembre 2017 de son programme nucléaire a ouvert un nouvel horizon à Kim Jong-un, qui, ayant complété la « *byungjin policy* » initiée par son père et son grand-père, peut désormais se lancer dans le développement économique de son pays. Toutefois, pour y parvenir, des rapprochements diplomatiques et une levée des sanctions que la communauté internationale lui impose sont nécessaires. L'ouverture diplomatique engagée par Kim Jong-un a également permis à ce dernier de gagner en légitimité - tant sur le plan national qu'international - et peut-être de se diriger très progressivement vers l'objectif ultime de son régime : la réunification des deux Corées.

Le chemin est cependant encore long pour réaliser cette ambition, de même que le développement économique du pays, compliqués par le nombre de parties prenantes impliquées dans la situation de la péninsule coréenne. En effet, si des sommets ont été organisés avec les États-Unis, la Corée du Sud et la Chine, Kim Jong-un n'a cependant pas encore engagé de dialogue direct avec la Russie et le Japon, incarnant pourtant deux autres acteurs clés de la région.

Biographie

Emilie Luthringer est diplômée du baccalauréat en Études asiatiques de l'Université de Montréal. Elle a choisi les deux Corées comme pays de spécialisation pour sa maîtrise.

Références :

Arms Control Association. 2018. « *Chronology of U.S.-North Korean Nuclear and Missile Diplomacy* ». [En ligne : <https://www.armscontrol.org/factsheets/dprkchron>].

Bandow, Doug. 2018. « *If Anyone gets the Nobel, it's Moon and Kim* ». *Foreign Policy*, 13 juin.

Congressional Research Service (CRS). 2018. « *The June 12 Trump-Kim Jong-Un Summit* ». *CRS Insight*, 12 juin.

Fuchs, Michael et Abigail Bard. 2018. « *Making Sense of the Trump-Kim Summit* ». *Center for American Progress*, 11 mai.

Institute for Security and Development Policy (ISDP). 2018. « *After the Pyeongchang Olympics : Prospects for the Inter-Korean Relations* ». *Focus Asia : Perspective & Analysis*, avril.

Jackson, Van. 2018. « *What Kim Jong Un wants from Trump* ». *POLITICO Magazine*, 30 avril.

KEI Korean Kontext. 2018. « *North Korea's Nuclear Identity* ». *Korean Kontext* n°94, 22 juin. [Podcast : <http://www.keia.org/podcast/north-korea-s-nuclear-identity>].

Kim, Peter S. 2018. « *Q&A : Kim Jong-Un Surfaces* ». *Mirae Asset : Asia : Cutting Through the Noise Series*, issue VIII, avril.

Klingner, Bruce. 2018. « *U.S. Should Counter North Korea's Strategic Objectives During Summit Meeting* ». *The Heritage Foundation, Backgrounder* n° 3308, 3 mai.

MacDonald, Adam P. 2018. « *Realistic Expectations of 'Denuclearization' Needed for Upcoming Kim Jong-Un-Donald-Trump Summit* ». *Royal United Services Institute of Nova Scotia, Analysis Paper*, 2 mai.

Mishra, Sandip Kumar. 2018. « Summit season : from Inter-Korea to Trump-Kim ». IPCS [Institute of Peace and Conflict Studies], 12 mai.

O'Graby, Bill. 2018. « The North Korean Summit : Part II ». Advisor Perspectives, 28 mars.

Pak, Jung H. 2018. « Kim Jong-Un's tools of coercion ». KF-VUB Korea Chair, Policy Brief, issue 2018/06, juin.

Pardo, Ramon Pacheco. 2018. « From Pyeongchang to Pyongyang ». KF-VUB Korea Chair, Policy Brief, issue 2018/02, février.

Singh, Bhubhindar. 2018. « The Kim-Trump Summit in Singapore : North Korea's End Goals ». RSIS [S. Rajaratnam School of International Studies] Commentary n° 083, 15 mai.

Suh, Jae-Jung. 2018. « Kim Jong Un's Move from Nuclearization to Denuclearization ? Changes and Continuities in North Korea and the Future of Northeast Asia ». The Asia-Pacific Journal vol. 16, issue 10, n°2, 15 mai.

The Asian Forum. 2018. « Country Reports : Japan (June 2018) ». The Asan Forum, Country Reports, 7 juin.

Le reggae comme hymne à l'humanité

Par Laurence Choquette Loranger

Le 29 novembre 2018, le reggae jamaïcain est officiellement entré sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO. L'organisme de l'ONU a souligné la contribution du reggae au « discours international sur les questions d'injustice, de résistance, d'amour et d'humanité » et a précisé sa nature à la fois « cérébrale, socio-politique, sensuelle et spirituelle ». Cette annonce a été accueillie à bras grands ouverts par le gouvernement jamaïcain et avec un peu plus de méfiance de la part de la population qui connaît le côté militant et rebelle de cette musique. Quand le reggae résonne, on entend les battements de cœur de ceux qui luttent contre l'oppression du système. C'est un chant qui rejoint les marginaux de tous les continents et forme désormais une contre-culture inébranlable. Cet article retracera les origines du reggae et la manière dont il s'est répandu à travers le globe. Il explorera aussi comment il s'est transformé au contact de nouvelles cultures et les défis que cela a engendrés. Finalement, il sera question de la nouvelle vague « reggae revival » sur laquelle surfe la nouvelle génération rastafari.

Les « roots » de la musique reggae

Le reggae en tant que genre musical est indissociable du mouvement spirituel rastafari qui a émergé dans les années 30 en Jamaïque. L'histoire de cette île caraïbienne a profondément été marquée par l'esclavage et la résistance aux puissances coloniales. La figure de Marcus Garvey est très importante au sein du mouvement rasta puisque ses enseignements panafricanistes ont engendré une profonde transformation de l'identité des Noirs qui luttaient pour une plus grande autonomie. Toutefois, l'individu à qui on doit le titre du mouvement est l'Empereur Hailé Sélassié I (Ras Tafari) descendant légitime du roi Salomon, selon les rastas. En 1930, il fut couronné Empereur de l'Éthiopie et selon la

réinterprétation afrocentrique de la Bible par les rastas, il serait le Messie mentionné dans le livre prophétique de l'Apocalypse. L'Éthiopie est reconnue pour être le berceau de l'humanité et le seul pays d'Afrique n'ayant jamais été colonisé, et ce notamment grâce au combat mené par l'Empereur contre l'occupation italienne pendant l'entre-deux-guerres. Plusieurs symboles de la culture rasta comme le drapeau rouge, jaune et vert, et le lion de Juda sont d'ailleurs d'origine éthiopienne.

Les tambours et les chants ont joué un rôle fondamental dans le développement de la musique reggae puisqu'ils étaient utilisés par la communauté rastafari en tant qu'éléments essentiels aux rassemblements spirituels. Les chants Niyabinghi sont des récitations des Psaumes et de différents hymnes chrétiens adaptés par les rastas qui leur permettaient de renouer avec leurs racines africaines tout en exprimant leurs louanges à Jah. Ces rythmes sont connus pour avoir influencé la musique ska, rocksteady, et ultimement le reggae.

Politiquement, la musique ska a particulièrement été influencée par l'optimisme populaire associé à l'idée de l'indépendance de la Jamaïque. Toutefois, cette excitation s'est éteinte assez rapidement lorsqu'une partie de la population a compris que l'indépendance sur papier ne faisait pas d'eux des individus émancipés de toutes les structures d'oppressions encore très présentes au pays. Le rythme ska a donc ralenti et les paroles ont commencé à aborder les problèmes d'injustices socio-économiques auxquels les Jamaïcain-e-s faisaient face.

À l'époque, le mouvement rastafari commençait à gagner de l'influence tout en demeurant très marginal. Ses membres subissaient beaucoup de mépris de la part de la culture dominante, notamment puisqu'ils ne se conformaient pas au christianisme tel que présenté dans la société. Leurs idées militantes dérangent également l'autorité en place et plusieurs d'entre eux ont été torturés par la police et emprisonnés. Plusieurs excuses ont été utilisées par les autorités pour leur couper les dreadlocks, les exproprier ou brûler leurs maisons. Un des cas tristement célèbre est celui de Coral Garden, en 1963, où des rastas ont été faussement accusés d'avoir incendié une station d'essence et où le premier ministre a demandé à la

population d'«amener tous les rastas morts ou vivants » à la police. Cet événement a enflammé la violence faite aux rastas. La musique est donc devenue leur principal moyen d'exprimer leur mécontentement face aux injustices qu'ils subissaient. Les stations de radio populaires refusaient toutefois de jouer le reggae étant donné la mauvaise réputation qui leur était associée. Par contre, la musique a commencé à se diffuser grâce aux « sound systems » qui étaient très populaires aux alentours de Kingston. Les Disc Jockeys (DJ) chargeaient des camions de génératrices, de vinyles et d'énormes haut-parleurs pour organiser des fêtes de rue et diffuser la musique. Cette culture a donc largement contribué à la popularisation du reggae en Jamaïque.

L'exportation de la musique jamaïcaine à l'étranger et le succès de Bob Marley

Suite à la Seconde Guerre mondiale, le Royaume Uni a grandement encouragé l'immigration jamaïcaine afin de combler sa pénurie de main-d'œuvre et de redresser son économie. Entre 1953 et 1962, environ 175 000 Jamaïcains ont pris place à bord des « banana boat » à destination de Londres, de Liverpool et d'autres ports britanniques. Cette forte immigration a permis le développement de quartiers à grande concentration jamaïcaine et c'est essentiellement dans ce contexte que la musique populaire de l'île caraïbénne s'est propagée jusqu'à former un mouvement de contre-culture en Grande Bretagne.

Le fin businessman anglais, producteur de musique et fils de planteur jamaïcain blanc, Chris Blackwell, a été l'un des premiers à reconnaître le potentiel en la croissance de la musique caraïbénne au Royaume-Uni. Il a donc fait le choix d'investir dans un groupe de musique reggae qui connaîtra une popularité internationale : *Bob Marley and The Wailers*. Blackwell est donc le producteur derrière leur premier album *Catch a Fire*. Il a réussi à adapter le style des Wailers à un auditoire européen en modifiant l'instrumentalisation, tout en conservant les paroles de Bob Marley intactes.

Bob Marley avait la forte conviction de rejoindre le plus grand public possible avec ses paroles. Pour réussir cette mission, il a dû s'associer

avec ceux qui avaient les moyens de ses ambitions, c'est-à-dire des Européens ou des Américains qui possédaient beaucoup de moyens financiers. Cette situation peut sembler paradoxale avec les fondations du reggae qui revendiquent l'émancipation des structures coloniales, mais la collaboration était nécessaire pour se faire connaître à l'extérieur de sa communauté et diffuser son message. Le message de Bob Marley a effectivement été entendu aux quatre coins du monde où sa musique continue de résonner encore à ce jour. Dans les années 70, il fit sa place au sein des artistes les plus populaires de cette époque comme *Paul McCartney*, *Stevie Wonder* ou encore *The Police*. Sa musique était toutefois controversée étant donné son contenu très chargé politiquement.

Dans ses chansons, Marley décrivait le climat de tension extrême qui régnait alors en Jamaïque. Les conflits étaient d'une part causés par la non-représentation de la population Noire au sein du gouvernement et parce que les deux partis politiques en place se faisaient la guerre. C'était en pleine période de la Guerre froide et plusieurs craignaient de voir la Jamaïque se transformer en état socialiste à la cubaine. Bob Marley n'a toutefois jamais pris part au débat politique, il se disait être du côté de Jah et non pas du côté de l'un ou l'autre des partis. À l'aube d'un important concert qui précédait les élections, Marley reçut plusieurs avertissements et menaces, notamment une présomption de la CIA. Le 3 décembre 1976, une bande armée est entrée dans sa maison et a tenté de l'assassiner par balle. Suite à cet événement, Bob Marley a tout de même décidé de faire son concert, puis de s'exiler en Angleterre pour des raisons de sécurité. C'est là qu'il a entrepris l'écriture de ses chansons comme « One Love » et « Could You Be Loved » afin de calmer les tensions. Deux ans plus tard, Bob Marley décida d'organiser le « One Love Peace Concert » où il a réussi à unir les représentants des deux partis par une poignée de main. La chanson « One Love » a d'ailleurs été nommée *chanson du millénaire* par BBC, mais pour plusieurs Bob Marley représente davantage l'esprit militant et rebelle exprimé dans « Get Up Stand Up ».

L'influence de la musique reggae dans le monde

Il n'est pas exagéré d'affirmer que le monde entier a été influencé par la musique reggae et le mouvement rastafari. Le message militant, rebelle, combiné aux idées spirituelles, et à la vision positive et unificatrice a réussi à toucher des gens sur tous les continents.

En Europe, le pays où l'influence de la musique jamaïcaine a été la plus marquée est l'Angleterre. Les immigrants jamaïcains partageaient les mêmes quartiers que ceux des travailleurs moins favorisés de la société anglaise, et c'est à la même époque que s'est développé un autre mouvement de contre-culture : les skinheads. Alors que pour plusieurs Britanniques, les Jamaïcains n'étaient que des « immigrants noirs », les skinheads les considéraient davantage comme leurs compagnons étant donné qu'ils fréquentaient les mêmes milieux. Les skinheads se reconnaissaient également à travers la musique reggae puisqu'ils partageaient des revendications semblables et le désir de déstabiliser les normes de la société. La chanson « Punky Reggae Party » de Bob Marley a d'ailleurs été accueillie comme un hymne à l'échange entre les deux cultures. D'autres chansons, comme « The Guns Of Brixton » par le groupe punk rock *The Clash* en lien avec la répression policière, sont reconnues pour avoir grandement été influencées par le reggae. Le mouvement skinhead n'était toutefois pas sans racisme et c'est ce qui a causé une division au sein du mouvement avec une partie associée au néonazisme et à la musique punk violente. L'autre partie du mouvement est demeurée fidèle à la musique jamaïcaine. L'émergence du Dub, genre musical dérivé du reggae, a aussi été très marquante au Royaume Uni dans les années 60. Ce style a grandement influencé la musique électronique britannique, et a donné naissance à la culture du « rave », soit des fêtes gratuites en extérieur ou dans des bâtiments abandonnés. Aussi, plusieurs figures populaires du reggae sont d'origine britannique comme Steel Pulse, Maxi Priest ou encore UB40.

En France, la popularité du reggae a été particulièrement marquée et deux principaux facteurs y ont contribué. D'abord, la longue tradition française d'idées révolutionnaires et des mouvements intellectuels de gauche ont nécessairement eu une influence pour qu'autant de

personnes blanches se saisissent du message rastafari. Deuxièmement, puisque la France était une importante puissance coloniale, sa société est grandement marquée par le multiculturalisme. Ainsi, un bon nombre de jeunes franco-africains et caraïbéens se sont reconnus dans le message socio-politico-spirituel de la musique jamaïcaine. Plusieurs immigrants Noirs ont pris part aux idées défendues par le reggae telles que la dénonciation de l'esclavage, la colonisation, l'exclusion et l'oppression. Les idées de Marcus Garvey de panafricanisme sont très présentes dans les paroles du Reggae ce qui a poussé beaucoup de descendants africains à porter leur message.

De l'autre côté de l'Atlantique, les immigrants jamaïcains, alors très nombreux dans les quartiers de New York autour des années 50 et 60, ont grandement influencé la musique rap. Ils ont apporté avec eux le style DJ hérité du reggae et qui a été une des composantes à la base de la musique rap et de la culture hip-hop. Plusieurs parallèles peuvent également être tracés entre la musique reggae et le rap relativement au contexte d'oppression vécu par les habitants Noirs des quartiers défavorisés. Dans les deux cas, la musique servait à dénoncer les injustices sociales auxquelles ils faisaient face.

En Afrique, la mère patrie, le message reggae a aussi trouvé plusieurs oreilles attentives. C'est vers la fin des années 70 que des chansons comme « Africa Unite » et « Zimbabwe » de Bob Marley ont retenti en Afrique. Le reggae est rapidement devenu un symbole pour la jeunesse africaine et plusieurs d'entre eux ont adopté la philosophie rastafari. Des artistes comme Tiken Jah Fakoly et Alpha Blondy ont connu un succès foudroyant en Côte d'Ivoire et qui s'est répandu à travers le globe. Leurs chansons dénoncent les politiques néocoloniales en Afrique, et racontent comment la France et les États-Unis seraient responsables de la pauvreté et de plusieurs conflits en encourageant le trafic d'armes et le pillage des ressources naturelles africaines. Le reggae a aussi porté des voix s'élevant contre la ségrégation en Afrique du Sud lors de l'apartheid notamment avec le chanteur Lucky Duke.

L'impact du reggae fut donc planétaire. En Amérique Latine aussi, son influence a été particulièrement importante pour le développement de

la musique samba-reggae au Brésil et du reggaeton à Puerto Rico. La scène était également très développée en Nouvelle-Zélande et Australie. Le reggae a aussi trouvé écho dans plusieurs pays d'Asie dont le Japon particulièrement. À ce jour, rares sont les endroits dans le monde où personne ne connaît la musique de la légende Bob Marley. L'apport d'un petit groupe marginal d'une île caraïbienne a donc été colossal pour la culture que se partage l'humanité aujourd'hui.

Les défis liés à la musique reggae

Les défis liés à la musique reggae représentent l'état de notre monde divisé entre les pays du Nord et du Sud, développés et sous-développés. Même si l'époque coloniale est derrière nous, encore plusieurs structures sont difficiles à changer et elles ont nécessairement un impact sur la diffusion de la culture qui n'appartient pas à une classe dominante.

La Jamaïque est un pays qui déborde de talents et qui a un potentiel économique incroyable. Toutefois, une bonne proportion de ses habitants sont pauvres et n'ont donc pas accès aux ressources nécessaires pour développer leurs idées et les promouvoir. Dans le cas de la musique, plusieurs artistes talentueux n'ont pas les moyens de se payer le studio d'enregistrement, les producteurs de musique, la distribution et la promotion de leurs créations. À partir des années 60, des producteurs intéressés par les profits engendrés par la musique jamaïcaine ont escroqué des artistes avec peu moyens. À l'époque, les contrats n'étaient pas aussi prudents qu'aujourd'hui. Parfois, la paye que recevaient les artistes pour enregistrer une chanson n'était qu'un repas ou une petite compensation financière. Alors que plusieurs artistes ignoraient leurs droits, beaucoup d'abus ont été commis. Il y a beaucoup d'exemples de cas d'exploitation et de violation de droits d'auteurs, mais l'un des plus choquants est celui de la chanson « Rivers of Babylon » enregistrée pour la première fois par le groupe jamaïcain *The Melodians* en 1970. La chanson a connu un succès international notamment grâce au film *The Harder They Come* qui en a fait un véritable hit. En 1978, la chanson a été reprise par Boney M. et est devenu l'un des dix titres les plus vendus de tous les temps au Royaume-Uni. Les millions de dollars générés par cette version ont été virés au producteur Frank Farian et pratiquement

rien n'a été redonné au groupe jamaïcain. Les droits d'auteurs du groupe *The Melodians* n'étaient tout simplement pas garantis, seulement des crédits écrits sur le disque ne donnant pas accès à une compensation financière. Aucune instance ne protégeait les artistes jamaïcains comme c'était le cas dans certains pays d'Europe et d'Amérique du Nord. La communauté artistique s'est toutefois conscientisée par rapport à ces abus et ces problèmes sont beaucoup moins répandus aujourd'hui.

Parmi les défis auxquels les artistes jamaïcains sont confrontés on compte l'accès au marché et aux parts de l'industrie musicale. De plus en plus avec la mondialisation et l'uniformisation de la culture, l'industrie du divertissement est largement monopolisée par les grandes corporations occidentales. Le marché pour la musique reggae n'est donc pas uniquement dans les Caraïbes ou en Afrique, mais aussi en Occident. Les artistes essayent alors de s'exporter pour pouvoir se faire connaître à l'étranger, mais ils font face à un important problème de mobilité. Avec un passeport jamaïcain, il est très difficile d'obtenir les visas nécessaires lors d'une tournée internationale. Il existe donc une différence importante, basée sur la nature de leur passeport, entre un artiste canadien voulant se faire connaître à l'étranger et un Jamaïcain. De nos jours, les artistes ont toutefois moins à se déplacer puisque la musique est devenue un bien presque immatériel pouvant faire le tour du monde grâce à internet et aux réseaux de distribution comme *YouTube, iTunes et Spotify*. Cela comporte de nombreux avantages, mais pour plusieurs ce n'est qu'un reflet des structures de pouvoir en place puisque ces compagnies sont encore une fois gérées par les États-Unis et l'Europe, qui en tirent des profits énormes comparativement à ce que reçoivent les artistes. Les membres de la communauté reggae revendiquent donc une plus grande place pour les personnes Noires à tous les paliers de l'industrie musicale et une meilleure redistribution des profits.

L'industrie du spectacle est aussi problématique à certains niveaux. Tout l'été, des dizaines de festivals reggae ont lieu en Europe, dont les plus importants sont le *Rototom Sunsplash* en Espagne, *Summerjam* en Allemagne, *Reggae Sun Ska* en France, *Uppsala Reggae Festival* en Suède, *Reggae Geel* en Belgique et bien d'autres. Ces festivals

sont des lieux ou des dizaines de milliers de personnes se rassemblent pour festoyer et apprécier les prestations de leurs artistes préférés. Ce sont des milieux privilégiés pour diffuser le message rastafari et les revendications de la musique reggae. Il existe toutefois certains paradoxes qui ont été soulevés par plusieurs critiques. Dans ces festivals, on retrouve très souvent un étalage presque artificiel de la culture jamaïcaine avec de la nourriture « ital », des habits traditionnels rasta, des nombreux drapeaux aux couleurs de la Jamaïque et des magasins de souvenirs avec la figure emblématique de l'Empereur Hailé Sélassié I. Toutefois, outre les éléments de leur culture, les Jamaïcains eux-mêmes ne sont pas vraiment représentés et aucune instance décisionnelle ne les implique directement. Ils sont donc majoritairement confinés au rôle de divertissement et cela est perçu par plusieurs comme une forme d'appropriation culturelle. Pour beaucoup de critiques, ces derniers pensent que les Jamaïcains devraient commencer à profiter économiquement de la célébration mondiale de leur identité longuement façonnée par une lutte acharnée, et que le moment est venu de demander des partenariats commerciaux plus équitables pour obtenir de meilleurs avantages économiques pour tous.

Le reggae à l'heure actuelle

Depuis quelques années, un nouveau mouvement s'est formé au sein de la communauté reggae se donnant le titre de « reggae revival ». Ce mouvement est largement porté par les enfants des artistes reggae populaires dans les années 70. À sa tête se trouvent plusieurs artistes de renommée internationale tels que Chronixx fils de Chronicle, Protoje fils de la chanteuse Lorna Bennett ou encore Damian Marley qui porte le nom de son père. Ces artistes ont l'intention de redonner un nouveau souffle à la musique reggae qui s'était un peu essoufflée au tournant du millénaire. La musique est encore largement inspirée par la philosophie de l'Empereur Hailé Sélassié I et les revendications portées par leurs parents sont demeurées sensiblement les mêmes. Il y a toutefois un nouveau mouvement qui appelle à une plus grande équité des genres dans la musique reggae. Les femmes, qui ont joué un rôle plutôt secondaire depuis les débuts de ce genre musical, sont aujourd'hui beaucoup plus visibles et nombreuses qu'avant. On voit donc des artistes populaires

masculins donner leur appui au talent de jeunes femmes en partageant leur tribune. C'est le cas notamment de Koffee qui a reçu beaucoup de support de Chronixx, ou encore de Lila Iké et de Sevana qui ont partagé la scène avec Protoje à plusieurs reprises. On voit également plusieurs artistes reggae s'exprimer sur le contenu futile et parfois immoral de la musique pop. À l'époque où le dancehall connaît une énorme popularité en Jamaïque, plusieurs s'indignent de la musique jouée par les stations de radio qui, selon eux, corrompt la jeunesse. Les paroles diffusées dans la musique reggae sont encore aujourd'hui majoritairement vouées à diffuser les enseignements rastas d'égalité et de justice sociale, et c'est pourquoi cela entre en conflit avec la musique populaire qui ne défend pas toujours les mêmes valeurs. Les artistes issus du mouvement *Revival* sont tout autant attachés à leurs racines africaines que l'étaient leurs parents. Plusieurs artistes essaient d'ailleurs de diffuser leur musique en Afrique et y organisent plusieurs concerts, ce qui n'est pas toujours le cas dans d'autres styles musicaux. Aussi, il est aujourd'hui très fréquent de voir des artistes reggae des quatre coins du monde collaborer à différentes chansons et albums. Parmi les artistes reggae non jamaïcains, les plus influents sont Alborosie, Mathisyahu, Groundation, et Rebelution pour en nommer seulement quelques-uns. Par ailleurs, le Grammy Award pour le meilleur album reggae en 2019 a été décerné à l'artiste Jamaïcain Shaggy et le Britannique Sting pour leur album collaboratif *44/876*. Le futur du reggae semble donc s'exprimer à travers une plus grande collaboration entre des artistes de différents horizons, avec une plus grande représentation féminine et un message toujours aussi politique.

Conclusion

Il semble donc que, peu importe les défis et les générations qui passeront, les rastas seront toujours présents pour défendre la parole de l'Empereur Hailé Sélassié I. Cet individu mythique est célèbre entre autres pour son discours aux Nations Unies en 1963, ayant d'ailleurs inspiré la chanson « War » de Bob Marley. Dans son discours il affirme que, jusqu'à ce que les Droits humains fondamentaux soient garantis de manière égale pour tous et ce, sans distinction de race, le continent africain ne connaîtra pas la paix et ses descendants continueront de se

battre pour faire valoir leurs droits. L'Empereur a d'ailleurs visité le Québec en 1954 et l'Université de Montréal lui a décerné un doctorat honorifique en droit qui a été remis en mains propres par le cardinal Léger. Plusieurs artistes québécois se sont aussi inspirés de la musique jamaïcaine et ont donné naissance au reggae québécois. Parmi ces artistes comptent Claude Dubois, Les Colocs, ou encore le reggaeman innu, Shauit. Il existe également des événements qui mettent en valeur les artistes montréalais issus de la communauté Noire et l'héritage de la musique d'inspiration africaine comme le collectif *Kalmunity*. Finalement, en dépit des métissages, le reggae s'est toujours exprimé en relation avec ses racines jamaïcaines et son message politiquement engagé. La prochaine fois que vous entendrez du reggae, peu importe sa langue et son origine, vous pourrez penser à son bagage historique et à la manière dont il nous rappelle notre sens de l'humanité.

Biographie

Laurence Choquette Loranger est une étudiante au baccalauréat en Études internationales à l'Université de Montréal, et à l'University of the West Indies en Jamaïque. Elle habite actuellement à Montréal où elle est DJ et organisatrice d'événements en lien avec la musique reggae.

Références

Campbell, Horace G. 1987. *Rasta and resistance: from Marcus Garvey to Walter Rodney*. Trenton: Africa World Press.

Campbell, Horace G. 2014. « Coral Gardens 1963: The Rastafari and Jamaican Independence. » *Social and Economic Studies*, vol. 63, no. 1, pages 197–214. JSTOR, www.jstor.org/stable/24384103.

Chevannes, Barry. 1994. *Rastafari Roots and Ideology*, New York: Syracuse University Press.

Erskin, Noel Leo. 2004. *From Garvey to Marley, the Rastafari Theology*, Florida: The University Press of Florida.

Gilmore, Mikal. 2005. « The life and times of Bob Marley: How he changed the world ». *Rolling Stone*. En ligne : <https://www.rollingstone.com/music/music->

[news/the-life-and-times-of-bob-marley-78392/](#), (page consultée le 15 février 2019).

Kroubo Dagnini, Jérémie. 2009. « Rastafari: Alternative Religion and Resistance against “White” Christianity », *Études caribéennes*, En ligne : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/3665>, (page consultée le 15 février 2019).

Kroubo Dagnini, Jérémie. 2010. « The Importance of Reggae Music in the Worldwide Cultural Universe », *Études caribéennes*. En ligne : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/4740>, (page consultée le 15 février 2019).

Laurence, Jean-Christophe. 2007. « Rasta... Et Québécois », *La Presse*, Montréal, pages 4-5.

Murrell, Nathaniel Samuel, William David Spencer et Adrian Anthony McFarlane. 1998. *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphie : Temple University Press.

L'internalisation des normes du droit des femmes : le rôle des « *Regional advocacy networks* » en Asie du Sud-Est

Par Darine Benkalha

Une grande partie des États modernes s'accorde pour dire que le respect des droits humains est un droit fondamental. Alors que l'accueil national des normes internationales des droits de l'Homme a été étudié en profondeur, celui du droit des femmes a moins été abordé par la littérature antérieure. Il semble pourtant difficile de faire l'impasse sur cet enjeu qui est de plus en plus prégnant dans l'agenda des organisations internationales et régionales. Récemment, l'affaire Weinstein sur les inconduites sexuelles à Hollywood et la vague d'indignation qui a soulevé les réseaux sociaux avec le « #MeToo » ont déclenché l'organisation des fameuses « *Women's march* ». Ces événements démontrent non seulement le regain d'intérêt pour la question mais aussi l'existence d'une ambiance internationale propice au militantisme. Alors que les médias internationaux ont couvert les marches nord-américaines et européennes, ils ont largement ignoré ce qui se passait du côté asiatique. Pourtant, les revendications des femmes résonnent partout dans la région. En Indonésie, la « *Women's march* » a trouvé un écho auprès d'une génération connectée et soucieuse des enjeux féministes. Les marches indonésiennes ne sont pas le fruit d'un simple effet d'émulation sur le « Nord », car le féminisme y a une histoire riche comme le témoigne le parcours de Kartini (1879-1904), véritable héroïne nationale.

Si l'on s'en tient au contexte indonésien, comment l'internalisation des normes du droit des femmes s'est-elle réalisée ? À suivre le modèle de la spirale, voulant qu'un pays adopte plusieurs comportements avant

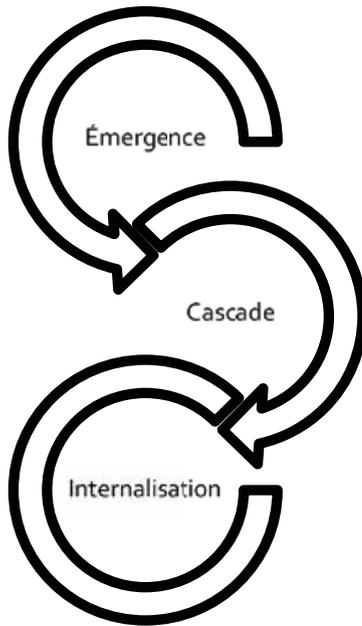
d'internaliser durablement une norme internationale (Risse et Ropp, Sikkink), l'État indonésien ferait des allers-retours entre différentes attitudes contradictoires autour de la norme du droit des femmes. Alors qu'il a ratifié plusieurs traités internationaux dans les années 1980, ces derniers n'ont pas systématiquement été appliqués, et ces droits sont violés en toute impunité. Le cas indonésien amène à penser que la domestication des normes est un processus sinueux. Cependant, il ne faut pas chercher bien loin pour trouver un acteur capable de faciliter ce processus. En Asie du Sud-Est, un transfert de pouvoir se serait opéré entre les institutions internationales et les organisations régionales. Des « *regional middle-level organizations* » seraient devenues les intermédiaires capables d'infuser les normes internationales dans des mécanismes liant les « *local organizations to an international deliberative body* » (Geske et Bourque 2001, 262). Ainsi, elles auraient réussi à faire pression sur les États pour les rendre responsables de la protection des droits des femmes. On retrouve parmi elles le « *Asia Pacific Forum on Women, Law and Development* » ou le « *Southeast Asia Women's Caucus* » de l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est (ASEAN). Dans quelle mesure ces organisations contribuent-elles à la diffusion et à la domestication des normes internationales du droit des femmes ? Comment favorisent-elles un passage durable à la dernière étape de la spirale ? Ces questions guideront notre réflexion, qui a ici pour objectif de montrer le rôle des organisations régionales intermédiaires dans l'internalisation du droit des femmes, facilitant les interactions entre le local et l'international en convainquant les États de se conformer à ce nouveau cadre normatif.

L'internalisation des normes du droit des femmes : la spirale à l'infini ?

Selon Finnemore et Sikkink (1998), le cycle de vie d'une norme évolue en trois temps (première figure). L'émergence se fait grâce à des entrepreneurs de normes, des « *altruistically motivated individuals who "promote norms or ideas because they believe" in them* » (Hertel 2006, 14), ayant la conviction que l'état d'un enjeu doit évoluer. Ils tablent sur leur accès à des plateformes organisationnelles pour le cadrer et toucher un public large. Les États, persuadés par ces entrepreneurs, entérinent

alors les normes pour des raisons politiques. Lorsque suffisamment d'États souscrivent aux normes, le point de bascule est atteint, et vient l'étape de la cascade. À ce moment-là, les États adoptent les normes en réponse à une pression internationale sans qu'une coalition nationale ne les pousse à le faire. Cela permet d'augmenter leur légitimité et d'éviter d'être mal vu par leurs pairs. L'internalisation se fait quant à elle par un processus temporel plus long. Les normes sont codifiées, l'adhésion universelle est de mise, et s'y conformer devient naturel.

Première figure. Le cycle de vie d'une norme selon Finnemore et Sikkink (1998)



Les instances internationales et le droit des femmes

« *The violence against women has become the most pervasive human rights violation, respecting non-distinction of geography, culture or wealth* ». Cette phrase prononcée par Kofi Annan lors de la 52^e session de

l'Assemblée Générale de l'ONU (1997) montre que le droit des femmes est un enjeu central depuis bien longtemps. En 1946, l'identification et la définition par la Commission de la condition de la femme des inégalités et des discriminations à l'œuvre (Geske et al. 2001, 249) témoignent de la nécessité de faire reconnaître et faire respecter ce droit. À la fin des années 1970, ce sujet se retrouve de plus en plus au programme des discussions internationales. Durant la Décennie des Nations Unies pour la femme (1975-1985), les efforts de la communauté internationale se synchronisent pour créer, diffuser et protéger ces droits. Cela se fait grâce à un cycle de conférences qui débute à Mexico (1975), se poursuit à Copenhague (1980), à Nairobi (1985) et à Beijing (1995), où en ressort « *une terminologie commune dans le domaine des droits de l'Homme* », avec le concept du droit des femmes en tant que droit fondamental (Desai 2005, 353). Dès lors, la logique du « *transnational IGO-advocacy* » l'emporte (Alvarez 2000, 31). En créant un cadre normatif autour du droit des femmes, les Nations Unies et les Dialogues féministes deviennent les sites privilégiés d'implantation du féminisme transnational (Desai 2005, 349, 354). Ces droits gagnent en importance grâce à l'adhésion croissante d'États forts et l'application systématique d'une norme claire et universelle capable de coexister avec le système normatif des droits de l'Homme dans un contexte historique opportun (Finnemore et Sikkink 1998). Découlent de ces conférences la mise en place d'instruments juridiques, dont la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) en 1979, ou la Conférence sur les droits de l'Homme de Vienne en 1993. Ils seront essentiels pour codifier les normes, rappeler leur centralité parmi les droits humains et passer aux étapes de la cascade et de l'internalisation. La CEDAW se transforme en Déclaration internationale du droit des femmes, et fait office de cadre normatif pour les pays signataires. Trois domaines sont ici visés : le statut légal des femmes (droits politiques, éducation), leurs droits reproductifs et enfin, la culture comme facteur influant sur l'application du droit des femmes. Son Protocole optionnel permet aux femmes de porter plainte auprès du comité en cas de violation de leurs droits. Au cœur de la domestication étatique, et « *heavily used by international NGOs as a space for lobbying the (...) government to meet its commitments to women's rights* » (Casal de Vela et Ofreneo 2015, 24), la CEDAW lie directement le local à l'international.

L'émergence des normes n'est pas le seul fait des forums internationaux réunissant des acteurs formels. Certes, l'inscription de ces problématiques à l'agenda international et l'accès aux rouages onusiens ont donné une plateforme légitime pour l'avancement du droit des femmes à l'échelle locale, ainsi que des structures de possibilités pour les réseaux transnationaux et les ONG. Toutefois, ces développements auraient été impossibles sans la participation active de la « société civile mondiale ». Les acteurs non étatiques se sont servis de cette logique internationaliste pour poursuivre des liens transnationaux avec leurs homologues régionaux et mondiaux et établir des « *transnational advocacy networks* » (TANs) renforçant les liens entre consœurs. Le « *top-down incentive for participation by activist who might not otherwise have been involved* » a garanti aux participants un « *increased access to local and national policy microphones* » encourageant le dialogue entre groupes de femmes à l'intérieur et à l'extérieur des pays (Alvarez 2000, 46). Cela s'est concrétisé par l'organisation de forums d'ONG en marge des conférences où se rencontrent des femmes de classe moyenne, militantes ou universitaires désirant influencer les accords internationaux et les normes émergentes. Les organisations présentes dans les forums officiels et non officiels ont obtenu un « *leverage vis-à-vis recalcitrant local policy makers* » (Alvarez 2000, 30) et ont poussé à l'internalisation des normes à l'échelle locale. Ceci montre comment les militantes ne sont pas seulement des « receveuses » de normes, mais des actrices dans le cycle de vie des normes à travers leurs stratégies militantes.

Encore aujourd'hui, les Nations Unies restent un espace fondamental pour la préservation et l'expansion du droit des femmes. La CEDAW offre toujours une ligne de conduite aux ONG locales tout en tenant les gouvernements responsables d'adopter des politiques respectueuses des normes. Malgré l'importance de l'échelon international, des divergences entre le comportement local et international des États vont empêcher une internalisation durable des normes. Cela est particulièrement vrai pour l'Indonésie.

Le modèle de la spirale : l'internalisation du droit des femmes en Indonésie

Après l'émergence de la norme, la cascade et l'internalisation s'enclenchent. Ce mécanisme s'illustre par le concept de socialisation étatique, « le processus par lequel les États assimilent et internalisent ces normes dans leurs pratiques domestiques » (Hernandez Paramo 2013, 2). Elle influence donc le degré de diffusion nationale du droit des femmes.

Lors de la cascade, des acteurs font pression sur l'État pour qu'il agisse conformément aux attentes collectives. Ce sont les « *transnational advocacy networks* » (TANs), des « regroupements à caractère horizontal qui s'organisent pour promouvoir des causes et des idées fondées sur des principes et des normes » (Hernandez Paramo 2013, 3). Ils peuvent être gouvernementaux, non gouvernementaux ou intergouvernementaux. Leur activisme s'organise « *across borders in an effort to expand formal rights or affect public policy, seeking to enhance their local political leverage* » (Alvarez 2000, 31). De plus, les TANs concourent à la nationalisation des normes internationales en persuadant la communauté et les organisations internationales de faire pression sur les États contrevenants. Leur influence est forte lorsque les individus à l'échelle locale n'ont pas les outils suffisants pour dénoncer ou revendiquer un changement. Les effets de ces réseaux sur la politique interne s'illustrent par le modèle de la spirale qui permet d'expliquer l'« *avancement relatif de chaque gouvernement national en matière d'amélioration des droits humains* » (Bethoux 2012, 11).

La répression et le déni

La première phase de la spirale est la répression. La coercition y est si forte qu'elle décourage toute opposition de défier les violations des normes commises par l'État. Si les TANs sont capables de regrouper assez d'information sur l'État contrevenant, ils pourront inscrire l'enjeu à l'agenda international (Risse et al. 1999, 237). Arrive ensuite la phase de négation, durant laquelle l'État refuse d'accepter la validité de la norme internationale et utilise le principe de non-ingérence pour avancer que les pratiques internes ne regardent pas la communauté internationale (Hernandez Paramo 2013, 3).

Les Indonésiennes acquièrent le droit de vote en 1945. Cette date est cruciale, parce que les normes du droit des femmes émergent sur la scène internationale à la même époque. Les droits qu'elles ont réussi à acquérir, grâce à l'aspect émancipateur du nationalisme indonésien (Blackburn 2010, 22), perdent de la vitesse lorsque Sukarno (1945-1967) s'arrogé le pouvoir avec la fin de l'occupation japonaise. Il introduit alors la *Pancasila* dans le préambule de la constitution. Cette philosophie d'État regroupe cinq valeurs fondamentales : la croyance en un dieu suprême unique, une humanité juste, l'unité de l'Indonésie, la démocratie consultative et la justice sociale (Graham Davies 2005, 250). Elles seront des outils de contrôle et de répression des femmes qui, sous le couvert de l'unité, doivent accepter d'occuper le rôle de mère de la Nation. Alors que des mouvements de femmes apparaissent, les nationalistes les voient d'un mauvais œil, prétextant leur lien avec l'Occident (Blackburn 2010, 22). Sous une « démocratie guidée » autoritariste, l'enjeu des droits des femmes reste confiné à la sphère nationale. Ces mouvements ne seront pas en mesure d'aller chercher des alliés extérieurs pour soutenir leurs revendications, et éviteront de s'associer au féminisme occidental comme aux Indonésiennes hollandaises, eurasiennes ou chinoises (Blackburn 2010, 23). Aucune opposition locale n'a pas pu défier l'État contrevenant, et les TANs n'ont pas pu regrouper l'information nécessaire pour inscrire l'enjeu à l'agenda international.

En 1966, l'arrivée au pouvoir de Suharto (1966-1998) après un coup d'état militaire déclenche un cycle répressif. Malgré les succès socio-économiques, le recul des libertés civiles et la coercition menacent la place occupée par l'Indonésie sur la scène internationale. L'« Ordre nouveau » diffusera une idéologie dictatoriale et militaire par les institutions officielles et les mécanismes étatiques, destinés à soumettre les femmes à la *Pancasila*. Peu de place leur est accordée en dehors des carcans traditionnels. Avec l'établissement du « *National Family Planning Coordinating Board* » (BKKBN) et d'un programme de planification familiale en 1970 (Casal de Vela et al. 2015, 24), cinq rôles seront assignés aux femmes : épouse, procréatrice, mère, gestionnaire du budget familial et membre de la société. Leurs droits se circonscrivent à la famille, leur participation à la vie publique se trouvant réduite. Les épouses des fonctionnaires doivent adhérer au « Devoir des femmes » (*Dharma Wanita*), organisation officielle

exigeant leur obéissance aveugle, leur acceptation de la hiérarchie et leur soumission au mari (Graham Davies 2005, 252). En plus de subir ces politiques, elles sont instrumentalisées comme actives propagatrices de cette propagande pour les femmes des zones rurales, au moyen des programmes de développement subventionnés par l'État, comme le Mouvement pour la protection de la famille (PKK). À cela s'ajoute le rôle coercitif de la religion, utilisée à des fins morales pour restreindre leurs mouvements et définir leur conduite en société.

Malgré la répression de l'« Ordre nouveau », l'Indonésie va rapidement devenir un receveur d'aide internationale. Les bailleurs de fonds vont imposer leurs politiques d'égalité des genres comme condition de l'aide au développement (Blackburn 2010, 24). Plusieurs fondations étrangères financent des activités portant sur la santé reproductive des femmes ou l'éducation politique. Arrive alors l'étape du déni. Si l'État n'accepte pas la validité de la norme du droit des femmes et insiste sur le principe de non-ingérence, la présence d'acteurs internationaux permet d'activer les réseaux transnationaux d'activistes. L'opposition locale attirera l'attention de fondations qui, grâce à leur légitimité, parviennent à inscrire l'enjeu à l'agenda international. En réaction, Suharto met en place un programme de planification familiale et uniformise la loi du mariage pour sécuriser le financement étranger. Farouchement opposé à la résurgence d'organisations locales, il n'hésitera pas à contrôler et à éliminer les mouvements sortant du cadre nationalement admis. Cependant, la multiplication de forums internationaux fera comprendre à l'État qu'il devra reconnaître la norme internationale du droit des femmes s'il veut poursuivre son développement économique.

L'heure des concessions tactiques

Lorsque les TANs sont suffisamment mobilisés pour garder l'État contrevenant sur le radar de la communauté internationale, et si ce dernier est sensible à la pression extérieure, la phase des concessions tactiques s'enclenche. L'opposition locale regroupe ses forces, et crée ses propres processus de mobilisation. Si elle arrive à développer des liens avec les réseaux transnationaux, l'État contrevenant est soumis à une pression venant simultanément d'en haut et d'en bas.

Les premières concessions stratégiques indonésiennes datent de la Décennie de la femme (1975-1995). Ces conférences ont facilité l'échange d'information entre États et mouvements locaux et ont permis d'en apprendre davantage sur le droit des femmes en tant que norme (Blackburn 2010, 24). En réponse à la pression internationale, l'État mettra en place dès 1978 un ministère de la Condition féminine, des Centres d'études des femmes dans les universités spécialisées dans les questions dites « *women and development issues* » (Blackburn 2010, 24) et ratifiera la CEDAW en 1984. L'obéissance aux exigences des fondations étrangères et la mise en place de lois pro-femmes soulignent le début des concessions tactiques. Cependant, dès la 4^e conférence de Beijing (1995), Suharto est en perte d'autorité. Ses stratégies de survivances pour rester au pouvoir et la crise asiatique (1997) l'affaiblissent. Alors que la répression des opposants s'accroît, des protestations violentes prennent place dans l'archipel. Les partis d'opposition gagnent du terrain. En 1998, le Golkar et Suharto seront réélus pour un mandat de cinq ans, à l'origine d'une vague d'émeutes qui pousse ce dernier à démissionner. Dans ce contexte de tensions, les Indonésiennes vont tirer profit des idées exprimées dans la Déclaration et le Programme d'action de Beijing pour faire entendre leurs voix et créer des organisations locales ouvertement féministes. Ces dernières vont utiliser les forums mondiaux pour trouver des alliés, et faire appel à la communauté internationale pour inscrire leurs réalités à l'agenda mondial. Face à cette pression, le gouvernement se trouve contraint d'accorder plus d'attention aux droits des femmes, pour des raisons économiques et politiques notamment. Il souscrit à plusieurs idées, qui entrent en contradiction avec son discours officiel, et vient appuyer diverses campagnes internationales et locales œuvrant pour les droits des femmes. La nouvelle visibilité de ces ONG légitime leurs revendications auprès des secteurs non féministes de la société, et encourage les groupes locaux agissant pour les droits humains à s'intéresser à leurs revendications et à établir des alliances avec elles (Alvarez 2000, 46).

Le statut prescriptif des normes

À ce stade, l'État se réfère aux normes internationales pour évaluer son comportement et celui attendu de ses pairs (Hernandez Paramo 2013, 3). Leur validité n'est plus contestée et le gouvernement commence à les institutionnaliser à l'interne.

En Indonésie, la passation de pouvoir fait en sorte que les normes internationales ne soient plus contestées, voire mieux internalisées. En 1998, le pays entre dans la *Reformasi*. Elle marque le début de l'ère démocratique, après plusieurs années d'un régime autoritaire. Ce nouvel environnement joue un rôle libérateur pour les mouvements de femmes. Alors que la CEDAW a été ratifiée en 1984, et que plusieurs ONG travaillent en partenariat avec des agences onusiennes depuis 1992 (Fonds de développement des Nations Unies pour la femme (UNIFEM)), le gouvernement reconnaît officiellement la norme du droit des femmes en ratifiant la Déclaration et le Programme d'action de Beijing de 1995. Les présidents Habibie (1998-1999) et Wahid (1999-2001) prononcent des discours favorables aux droits des femmes, et deviennent ainsi redevables de leurs engagements sur la scène internationale. Cela crée un élan de ratification, déjà entrepris sous Suharto. En 2000, l'Indonésie signera le Protocole facultatif à la CEDAW. Après Beijing, la plupart des mouvements de femmes utiliseront ce cadre juridique pour revendiquer des droits dans le domaine de l'éducation, des violences, de la procréation ou du logement. L'État indonésien commence ainsi à défendre, à protéger et à faire appliquer la norme dans la pratique.

Vers un comportement cohérent

La dernière étape de la spirale est le « *rule consistent behaviour* », qui est atteint lorsque des réseaux de défense transnationaux et locaux maintiennent la pression sur l'État, doublé d'une implantation complète et durable des normes. Ces dernières se trouvent alors internalisées, jusqu'à être indigénisées.

Après la signature de la Déclaration et du Programme d'action de Beijing de 1995, l'État indonésien a été cohérent avec les différents

traités ratifiés. Un décret du président Habibie en 1998 met sur pied la Commission nationale indonésienne sur les violences contre les femmes (*Komnas Perempuan*)¹ afin de répondre aux viols commis contre des Indonésiennes d'origine chinoise à Jakarta. Cette commission met en place plusieurs mécanismes de prévention des violences, crée des centres de crises et des départements pour les victimes dans les hôpitaux, ainsi qu'un système de regroupement de données sur ces questions. Elle créera aussi des liens avec les ONG locales pour renforcer les campagnes et le lobbying auprès du gouvernement. Un Plan national d'action pour l'émancipation des femmes sera également instauré durant le mandat de Megawati Sukarnoputri (2001-2004), fille de l'ancien président Sukarno (Graham Davies 2005, 254, 259). Le gouvernement établit des services et missions sur le rôle et le statut de la femme, un bureau de l'amélioration de la condition féminine et des programmes pour inculquer aux citoyens la valeur de l'égalité par la traduction des accords de Beijing. En 2000, l'ancien ministère de la Condition féminine se transforme en ministère d'État à l'Émancipation des femmes pour assurer la mise en œuvre de la CEDAW et du Protocole facultatif. Deux ans plus tard, le ministre d'État à l'Émancipation crée un manuel de directives sur les questions liées au genre pour le développement national. Le projet de loi *Pasal 65 ayat 1 UU Pemilu* établit des quotas pour favoriser l'inclusion des femmes au Parlement, ratifié par Megawati Sukarnoputri, et poursuivi par le président Bambang Susilo Yudhoyono (2004-2014).

Les conférences, manifestations et campagnes menées par les Indonésiennes ont conduit le gouvernement à accepter la mise en place d'un Comité national s'occupant des questions de violence à l'égard des femmes. Ces efforts, combinés à l'internalisation cohérente des normes, entraîne une nette amélioration des indicateurs

1 *Komnas Perempuan* est une institution indépendante établie en 1988 par un décret de l'ancien président Habibie. Elle traite des questions du droit des femmes en Indonésie ainsi que de toutes les formes de violence à leur égard, en situation de conflit comme de paix. Avec des organisations issues de la société civile, elle développe des concepts, standards, instruments et mécanismes pour prévenir, gérer et abolir toutes les formes de violence à l'égard des femmes (Femmes sous les lois musulmanes 2016).

généraux du développement humain et du droit des femmes (Graham Davies 2005, 256). La « spirale » se serait donc accomplie en Indonésie, atteignant désormais l'étape du « *rule consistent behaviour* ».

Des divergences entre le local et l'international

Malgré les initiatives internationales, la ratification de traités et la prolifération d'ONG locales, des blocages persistent à l'internalisation des normes dans l'archipel indonésien. Si la rhétorique pro-femmes post-Beijing s'est concrétisée, le bilan demeure mitigé, et l'internalisation du droit des femmes se trouve en fait dans une situation paradoxale. De nombreux reculs confirment le caractère non linéaire de la spirale prévue par Risse, Ropp et Sikkink. L'État indonésien a usé de stratégies pour refuser certains droits en invoquant des motifs culturels (Desai 2005, 354). La persistance du discours idéologique a fait obstacle à l'internalisation pérenne des normes. Malgré l'élan démocratique impulsé par la *Reformasi*, la période a été marquée par une montée du fondamentalisme. Les organisations militant pour les droits des femmes ont considérablement diminué, et les efforts de campagnes et de lobbying ne leur ont pas permis d'être aussi fortes que les groupuscules religieux conservateurs (Casal de Vela et al. 2015, 26, 28). L'État tolère également les exactions commises dans les régions autonomes spéciales, comme Aceh, qui applique la Sharia grâce à la décentralisation et au processus de paix national. Plusieurs lois restrictives comme la « *Population and Family Development Law* » ou la « *Health law* » ont été adoptées en 2009. De plus, avec la prédominance du discours néolibéral et des politiques d'ajustement structurel, les droits économiques prennent le pas sur les droits politiques et culturels. L'État respecte plus les traités commerciaux que les accords relatifs aux droits de l'Homme. Ainsi, les avancées obtenues par les femmes se sont « effritées avec la juxtaposition contemporaine du néolibéralisme, du fondamentalisme et du militarisme » (Desai 2005, 354). L'écart entre l'engagement normatif de l'État indonésien sur la scène internationale et son comportement local explique la persistance d'importantes violations du droit des femmes.

Ce constat interroge la portée du militantisme dans le cadre des institutions internationales. Les répertoires d'activisme développés dans les années 1990 n'ont pas permis de créer des alliances transnationales entre la société civile et l'État. Si les TANs ont contribué à faire progresser l'agenda féministe aux Nations Unies, le « *feminist framing process* » a été « *reduced to discursive accommodation* » (Alvarez 2000, 53). Les discours sur les droits fondamentaux ont exploité la communication et l'autonomisation des mouvements sans exercer de force contraignante. Ils ont été dépolitisés par les États et les Organisations internationales, et ont rarement débouché sur des réformes durables (Desai 2005, 359). La « *IGO-advocacy logic* » a rendu difficile l'intégration des mouvements nationaux dans les campagnes locales et internationales. En effet, celle-ci repose sur la croyance que les réseaux transnationaux ont besoin d'alliances avec les ONG locales alors que l'inexpérience de ces dernières en Asie a fait obstacle à l'implantation des accords internationaux sur les droits des femmes. Les normes du droit des femmes n'ont donc pas pu trouver écho dans les divers contextes culturels locaux et les versions indigénisées des normes ont ignoré les racines des violations prévues par les forums internationaux (Alvarez 2000, 53). Alors qu'il apparaît que les instances internationales sont des espaces pour privilégiés incapables de créer les liens transnationaux nécessaires à l'internalisation pérenne des normes, plusieurs postulent que l'échelon régional serait la pièce manquante du puzzle. En effet, il s'y créerait des liens forts entre militants faisant face à des défis communs (Adams et al. 2007, 456). Et si l'internalisation efficace des normes résidait effectivement dans cette collaboration transrégionale ?

Les « *Regional Advocacy Networks* » : une occasion de faire avancer le droit des femmes en Asie du Sud-Est

En Asie du Sud-Est, le processus de régionalisation apparaît comme une occasion à saisir pour la promotion et la régionalisation du droit des femmes. L'état de la situation après Beijing a « *mis en évidence les limites du militantisme transnational aussi bien pour la politique interne du mouvement que pour les transformations sociales* » (Desai 2005, 350). Alors que plusieurs États étaient arrivés à des « *rule*

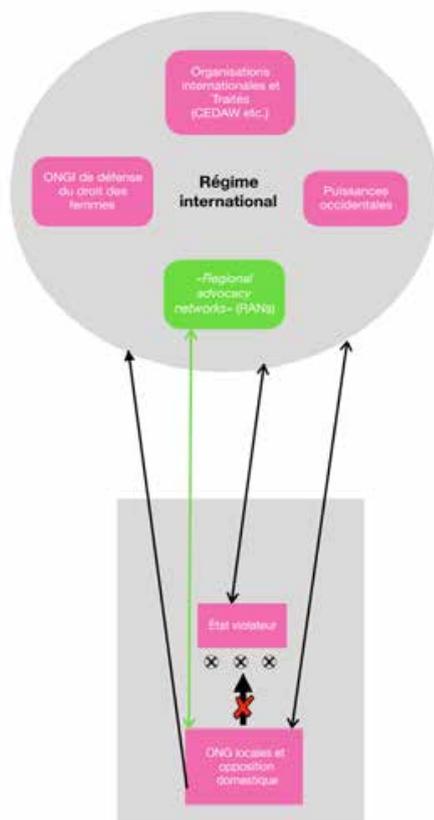
consistent behaviours », de nombreux retours en arrière ont révélé les limites du transnationalisme par les institutions internationales classiques qui ont surtout permis « *d'aider les femmes des pays en développement et non de rechercher une justice de genre pour les femmes dans leur propre pays* » (Desai 2005, 355). Pour améliorer l'étude des réseaux transnationaux de défense de droits des femmes et leurs succès à les implanter localement, il faudrait porter notre attention sur les « *regional advocacy networks* » (RANs) qui sont « *a collection of individuals and organizations from the same world region working together toward a common goal* » (Adam et al. 2007, 455). Ils joueraient un rôle crucial dans le recadrage des normes internationales, le développement de mouvements locaux aux compétences adéquates et la sécurisation du matériel et ressources rendant les stratégies et le lobbying transnational possibles (Alvarez 2000, 50). Si les institutions internationales et les TANs avaient rendu possible l'émergence des normes, leur mise à l'agenda, et leur primo-diffusion par des instruments juridiques les codifiant (CEDAW), les RANs contribuent à des changements politiques durables en convainquant les dirigeants de s'y soumettre une bonne fois pour toute. Ainsi, les activistes du droit des femmes régionalisent dorénavant les normes avant de les domestiquer (Adams et al. 2007, 471). En Amérique du Sud, les effets des échanges interrégionaux informés par la logique « *international identity-solidarity* » ont été salutaires pour les mouvements locaux (Alvarez 2000, 38). Le cas des féministes musulmanes indonésiennes qui « *tapped into international networks of scholars and activist such as Sisters in Islam in Malaysia* » (Blackburn 2010, 28) confirme également que la proximité identitaire permet de créer des solidarités régionales et de renforcer la légitimité politique des normes auprès des États. Enfin, la multiplication de RANs asiatiques comme le « *Southeast Asia Women's Caucus* » de l'ASEAN, l'« *International Women's Right Action Watch Asia Pacific* » (IWRAP-AP) ou l'« *Asia Pacific Forum on Women, Law and Development* » (APWLD) confirment cette tendance.

Un portrait des RANs

Les RANs peuvent inclure des organisations locales et internationales, des mouvements et acteurs intergouvernementaux ou gouvernementaux évoluant à l'échelle régionale. Concrètement, ces réseaux sont des vecteurs d'implantation et de diffusion des normes qui vont revoir, raffiner et définir leurs discours et pratiques féministes en dialoguant entre voisins pour faire pression sur l'État (Alvarez 2000, 35). Leurs militants traduisent, reformulent et adaptent les normes aux contextes régionaux et locaux et donnent aux acteurs locaux des stratégies pour redéployer les normes internationales. Cela débouche sur la création d'une grammaire commune et facilite la recevabilité des normes auprès des décideurs politiques. Selon le modèle du boomerang (Keck et Sikkink 1998), lorsque les voies entre acteurs étatiques et locaux sont bloquées, les ONG locales les contournent en cherchant des alliés avec qui faire pression de l'extérieur dans un esprit de collaboration (Hernandez Paramo 2013, 3). C'est ainsi que les RANs feraient remonter l'information locale auprès des organisations régionales qui les transmettraient ensuite à divers agents internationaux. Ainsi, des coalitions transnationales d'acteurs non gouvernementaux locaux, interrégionaux et internationaux collaborent pour persuader l'État contrevenant (figure 2). Enfin, quatre conditions doivent être réunies pour que les RANs puissent avoir une réelle incidence: un bon accès à l'institution ciblée, des alliances avec des leaders clés, la formation de nouvelles alliances politiques entre élites et un changement de priorités institutionnelles (Adams et al. 2007, 457).

Deuxième figure. L'effet Boomerang avec les RANs

N.B. Ce modèle du Boomerang est inspiré de celui élaboré par Bethoux (2012, 130) en référence à la théorie de Risse, Ropp et Sikkink.



L'activisme régional : le cas de l'*Asia Pacific Forum on Women, Law and Development* (APWLD)

Depuis plusieurs années en Asie du Sud-Est, une impulsion a été donnée pour une meilleure intégration régionale en matière politique, économique et culturelle. L'ONU-Femmes a saisi cette occasion pour encourager les processus régionaux d'accumulation des connaissances, d'accélération des échanges et de normalisation avec la CEDAW (Bazilli 2012, 19). Divers organisations, réseaux, ONG et forums ont aussi profité de cet élan pour travailler de manière extensive à l'échelle régionale. Dans l'idée d'un effort collectif, un « *CEDAW watch* » a été orchestré par les RANs, destiné à former les organisations locales, à coordonner les initiatives régionales utilisant la Convention comme cadre légal et à surveiller sa mise en œuvre locale (Bazilli 2012, 20). Certains organes régionaux (*ASEAN Intergovernmental Commission on Human Rights* (AICHR), *ASEAN Commission on the Promotion and Protection of the Rights of Women and Children* (ACWC)) et internationaux (ONU) collaborent désormais avec ces RANs pour assurer la protection du droit des femmes.

Cette solidarité régionale entre mouvements de femmes issus de l'ASEAN a fait émerger des acteurs comme l'*Asia Pacific Forum on Women, Law and Development* (APWLD), la « *first regional response to the challenges raised at the Nairobi Conference* » (APWLD 2011). Cette organisation est née en 1987, à Manille, lors d'une conférence réunissant avocats, militants et chercheurs en vue de discuter du rôle de la loi dans la protection de la condition féminine. Composé de 25 pays membres, l'APWLD a pour ambition de créer des connections transfrontalières et de cultiver les affinités entre pays de la région (Alvarez 2000, 39). Son mandat est de faire pression à l'échelle régionale et internationale pour s'assurer du respect des engagements pris par les États, et d'intégrer les questions de genre dans les forums régionaux et internationaux. Ces liens régionaux extensifs permettent aux législations locales d'assurer la protection et l'émancipation des femmes (Ramli 2016, 201). L'APWLD souscrit au concept du droit des femmes développé durant la Décennie de l'ONU. Fort d'une documentation répertoriant les multiples violations du droit des femmes, il a pu faire pression sur les

États en les exhortant à appliquer rigoureusement le cadre juridique en la matière. Il a pu accumuler certaines des conditions nécessaires pour avoir une réelle influence en Indonésie. Il a établi des alliances avec des leaders dont le parcours s'apparente aux cosmopolites enracinés de Tarrow (2005). Kamala Chandrakirana, membre fondatrice du *Komnas Perempuan*, porte par exemple plusieurs chapeaux. Son rôle au sein de structures étatiques, de l'ONU et de l'AWPLD, en fait une actrice centrale de la défense transnationale et transrégionale du droit des femmes. Durant la période de tensions (2003 à 2009), elle a documenté les violations des droits des femmes sur l'archipel. Le fait d'avoir accès à des organes étatiques comme le *Komnas Perempuan* et à des leaders clés a permis à l'AWPLD de faire pression sur l'État sur les exactions commises (AWPLD 2018).

Conclusion

L'échelon régional est devenu un incontournable pour la promotion et l'adoption locale des normes internationales du droit des femmes. On peut avancer que les RANs sont les intermédiaires qui manquaient pour résoudre l'impasse du retour entre les phases de la spirale. Malgré le scepticisme ambiant sur l'efficacité de nouvelles normes « *made in ASEAN* » (AIHCR, ACWC, Déclaration des droits de l'Homme de l'ASEAN) destinées à renforcer l'internalisation de règles internationales, les différents acteurs locaux en jeu semblent accorder leur confiance aux RANs. S'engager auprès d'acteurs régionaux pour faire pression sur l'État paraît plus pertinent que de faire reposer l'avancement du droit des femmes sur un cadre normatif international lointain. L'existence d'un « *Southeast Asia Women's Caucus* » de l'ASEAN pilotant l'implantation du CEDAW témoigne d'ailleurs de ce « *regional mood* ». Il reste à savoir si une telle production normative régionale signifie automatiquement l'acceptation des États membres à se soumettre à un mécanisme de surveillance et à des sanctions en cas de non-respect (Bazilli 2012, 20). Cette réflexion renforce l'idée que l'internalisation des normes reste un long chemin parsemé d'écueils. Une simple appartenance régionale commune ne saurait résoudre les aléas de la spirale des normes internationales. Le défi pour l'internalisation par l'échelon régional sera de ne pas diluer les normes internationales

dans un nouvel appareil législatif. Les instruments régionaux doivent compléter et non concurrencer l'échelon international. Malgré ces incertitudes, le régional permet de ralentir le tourbillon de la spirale et continue à donner un coup de pouce afin que les États violateurs joignent le geste à la parole.

Biographie

Darine Benkalha est candidate à la maîtrise en Affaires publiques et internationales de l'Université de Montréal. Diplômée en droit international de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et en Études asiatiques de l'Université de Montréal (CÉTASE), elle s'intéresse notamment aux moyens par lesquels les gouvernements peuvent créer des dialogues plus inclusifs avec les communautés en quête d'équité (femmes, minorités ethnoculturelles, handicaps visibles et invisibles, etc.) au Canada et en Asie.

Références:

Adams, Melinda et Kang Alice. 2007. «Regional Advocacy Networks and the Protocol on the Rights of Women in Africa». *Politics and Gender* 3 : 451-474.

Alvarez, Sonia E. 2000. «Translating the Global Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America». *Meridians* (1) : 29-67.

APWLD. 2011. *Feminist Legal Theory and Practice*. En ligne. <https://www.hurights.or.jp/archives/asia-pacific/section1/11%20Asia%20Pacific%20Forum%20on%20Women.pdf> (page consultée le 20 juin 2018).

APWLD. 2018. *Kamala Chandrakirana*. En ligne. <http://apwld.org/apfeministforum/speaker-profiles/kamala-chandrakirana/> (page consultée le 12 juin 2018).

Bazilli, Susan. 2012. *Assessment of NGO monitoring on CEDAW implementation in SE Asia. Rapport pour l'ONU-Femmes*. En ligne. <http://iwrp.org/wp-content/uploads/2010/07/FINAL-REPORT-JULY-26-PDF.pdf> (page consultée le 3 juin 2018).

Bethoux, Camille. 2012. *La promotion des normes internationales de droits*

humains. *Le rôle de la fédération internationale des droits de l'homme (FIDH)*. Paris : Édition des archives contemporaines.

Blackburn, Susan. 2010. « *Feminism and The Women's Movement in the World's Largest Islamic Nation* ». Dans Roces, Mina et Louise Edwards, dir., *Women's movements in Asia: feminism and transnational activism*. Londres et New-York: Routledge, 21-33.

Casal de Vela, Tesa et Mira Alexis P. Ofreneo. 2015. *Regional Advocacy Tool. Sexual and Reproductive Health and Rights Advocacy in Southeast Asia. Rapport DAWN*. En ligne. http://www.safeabortionwomensright.org/wp-content/uploads/2016/06/20150828_RAT_SoutheastAsia.pdf (page consultée le 12 juin 2018).

Desai, Manisha. 2005. « *Le transnationalisme : nouveau visage de la politique féministe depuis Beijing* ». *Revue internationale des sciences sociales* (n°184) : 349-361.

Femmes sous les lois musulmanes. 2016. *Komnas Perempuan (National Commission on Violence against Women)*. En ligne. <http://www.wluml.org/contact/wrrc/content/komnas-perempuan-national-commission-violence-against-women> (page consulté le 2 juin 2018).

Finnemore, Martha, et Kathryn Sikkink. 1998. « *International Norm Dynamics and Political Change* ». *International Organization* 52, no. 4 : 887-917.

Geske, Mary et Susan C. Bourque. 2001. « *Grassroots Organizations and Women's Human Rights : Meeting the Challenge of the Local-Global Link* ». Dans Marjorie Agosin, dir., *Women, gender, and human rights : A global perspective*. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, 246-263.

Graham Davies, Sharyn. 2005. « *Les femmes et la politique en Indonésie : les dix années depuis Beijing* », *Revue internationale des sciences sociales* 2005/2 (n° 184) : 249-261.

Hernandez Paramo, Carolina. 2013. « *Les réseaux transnationaux de défense des droits de l'homme en Colombie : autour de la socialisation de l'Etat* ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En ligne. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65565> (page consultée le 19 juin 2018).

Hertel, Shareen. 2006. *Unexpected Power : Conflict and Change Among Transnational Activists*. Ithaca : Cornell University Press.

Keck, Margaret et Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders*. Ithaca :

Cornell University Press.

Ramli, Rashila. 2016. «Transnational Advocacy Networks: The examples of APWLD and NCWO. Comment on the Indian Case Study from a Malayan Perspective». Dans Schwarzer, Beatrix, Ursula Kammerer-Rutten, Alexandra Schleyer-Lindenmann et Yafang wang, dir., Transnational Social Work and Social Welfare. Challenges for the Social Work Profession. London et New-york: Routledge.

Risse, Thomas, Stephen C.Ropp et Kathryn Sikkink. 1999. «International Human Rights Norms and Domestic Change : Conclusion » dans Risse,Thomas, Stephen C. Ropp et Kathryn Sikkink dir., The power of principles : human rights norms and domestic political change. Cambridge: Cambridge University press, 234-278.

