

LES CAHIERS
de la Fondation Trudeau

VOLUME III • 2011

FONDATION
TRUDEAU
FOUNDATION



LES CAHIERS

de la Fondation Trudeau

VOLUME III • 2011

FONDATION
TRUDEAU
FOUNDATION



La Fondation Pierre Elliott Trudeau est un organisme de bienfaisance canadien, indépendant et sans affiliation politique, créé en 2001 par la famille, les amis et les collègues de l'ancien premier ministre pour lui rendre hommage. Grâce à ses programmes de bourses d'études doctorales, de prix de recherche, de mentorat et d'interaction publique, la Fondation soutient des esprits libres qui se distinguent en s'intéressant aux questions essentielles de notre société. À ce jour, la Fondation a récompensé des centaines de personnes pour souligner leurs réalisations, au Canada comme à l'étranger.

Droits de la personne et dignité | Citoyenneté responsable
Le Canada dans le monde | Populations et environnement

PRÉSIDENT

Pierre-Gerlier Forest

ADMINISTRATEURS

Michel Bastarache, Ottawa, ON

William G. Davis, Toronto, ON

Roy L. Heenan, Montréal, QC

Alexander Himelfarb, Ottawa, ON

Chaviva Hošek, Toronto, ON

Marc Lalonde, Montréal, QC

Paule Leduc, Montréal, QC

L. Jacques Menard, Montréal, QC

Heather Munroe-Blum, Montréal, QC

Patrick Pichette, Palo Alto, Californie,
États-Unis

Marc Renaud, Montréal, QC

Sean E. Riley, Antigonish, NS

Emőke J. E. Szathmáry, Winnipeg, MB

Alexandre Trudeau, Montréal, QC

LA FONDATION PIERRE ELLIOTT TRUDEAU

1514, avenue Docteur-Penfield

Montréal QC Canada H3G 1B9

fondationtrudeau.ca

Les Cahiers de la Fondation Trudeau, volume 3 • 2011

ISBN 978-2-9812034-1-0 (version imprimée)

ISBN 978-2-9812034-2-7 (PDF)

Dépôt légal — Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2011

Dépôt légal — Bibliothèque et Archives Canada, 2011

Table des matières

Préface

ROY L. HEENAN

Président du Conseil d'administration,

La Fondation Pierre Elliott Trudeau

5

Penser à contre-courant

PIERRE-GERLIER FOREST

Président, La Fondation Pierre Elliott Trudeau

7

Conférences Trudeau

CLARE BRADFORD

Lauréate Trudeau en résidence 2009,

Université Winnipeg/Université Deakin, Australie

« Ce que nous apprend la littérature pour enfants »

BIOGRAPHIE / RÉSUMÉ / CONFÉRENCE

12

ISABELLA BAKKER

Lauréate Trudeau 2009, Université York

« Le travail inachevé d'habilitation économique
des femmes : pour une nouvelle commission
sur l'équité économique »

BIOGRAPHIE / RÉSUMÉ / CONFÉRENCE

42

JEREMY WEBBER

Lauréat Trudeau 2009, Université de Victoria

« Un nationalisme ni chauvin ni fermé »

BIOGRAPHIE / RÉSUMÉ / CONFÉRENCE

72

SIMON HAREL

Lauréat Trudeau 2009, Université de Montréal

« L'universel singulier »

BIOGRAPHIE / RÉSUMÉ / CONFÉRENCE

100

BEVERLEY DIAMOND

Lauréate Trudeau 2009, Université Memorial de Terre-Neuve et Labrador

« Re-penser : revitalisation, retour et réconciliation dans la culture expressive autochtone contemporaine »

BIOGRAPHIE / RÉSUMÉ / CONFÉRENCE

132

Préface

C'est Voltaire qui a écrit que la liberté de pensée était la vie de l'âme. Ici, à la Fondation Trudeau, nous encourageons les penseurs et les chercheurs qui font preuve d'imagination et qui sont à l'affût d'idées et de possibilités nouvelles en vue d'améliorer la vie des Canadiens et de la société en général. Et voilà pourquoi nous nous sommes entourés d'esprits brillants et de penseurs susceptibles de façonner les courants d'opinion.

Chaque année, la Fondation sélectionne cinq lauréats – des chercheurs et des universitaires exceptionnels dans toutes les disciplines des lettres et sciences humaines et des sciences sociales – qui se sont distingués par leur capacité d'innover. Il s'agit de penseurs de grand talent et de chefs de file reconnus dans leur domaine respectif qui se sont illustrés par leurs recherches audacieuses, leur créativité et leur souci de comprendre les besoins de la société. Ils deviennent lauréats parce qu'ils ont démontré qu'ils peuvent concevoir et promouvoir de nouvelles solutions à d'importants problèmes contemporains.

Les lauréats Trudeau concentrent leur recherche sur quatre grands thèmes que privilégiait feu Pierre Trudeau : droits de la personne et dignité humaine, citoyenneté responsable, le Canada dans le monde, les populations et leur environnement naturel. Malgré son

nom, la Fondation n'a pas de programme politique. Elle est un organisme de bienfaisance indépendant et non partisan. La seule mission de la Fondation est de faire en sorte que les nouvelles connaissances fondamentales trouvent leur juste place dans l'espace public – en fin de compte, au moyen de politiques publiques judicieuses et progressives. Nous voulons combiner pensée innovatrice et applications concrètes pour que les idées qui émergent à l'échelle mondiale servent à répondre aux besoins des collectivités locales.

En 2008, la Fondation a créé le cycle des Conférences Trudeau afin de favoriser la diffusion au pays des idées mises de l'avant par ses lauréats et pour susciter des débats chez les universitaires et les décideurs. La publication des textes de ces conférences dans les *Cahiers de la Fondation Trudeau* a pour objet d'assurer une plus grande diffusion de ces idées.

Je suis ravi que la Fondation Trudeau puisse servir de catalyseur à la créativité et faire en sorte que ces nouvelles connaissances enrichissent la réflexion des citoyens et encouragent la participation démocratique. De nouveaux problèmes surgissent perpétuellement et la conception et l'application d'idées nouvelles revêtent une grande importance non seulement pour les Canadiens mais pour une société mondiale.

ROY L. HEENAN, O.C.

Président du conseil d'administration

Novembre 2011

Penser à contre-courant

Pour former de manière utile l'intelligence critique et la conscience humaniste de futurs citoyens du monde, en plus de l'histoire et de l'économie, il faut leur enseigner en parallèle l'étude des religions et les théories philosophiques de la justice.

Martha C. Nussbaum, *Not for Profit* (2010)

Toujours je suis étonné qu'il soit si difficile de nommer les disciplines qui traitent de la société, de la culture, de la communication. Dans un des accords qui sont à l'origine de la Fondation Pierre Elliott Trudeau, les fonctionnaires parlent ainsi du domaine qui est le nôtre, non sans maladresse, comme celui des « sciences humaines et des humanités ». Je sais bien que le but était seulement de ne pas rebutter tous ceux que le mot « science » peut indisposer : philosophes, littéraires, juristes, artistes de toute obédience. Mais la proposition sonne quand même faux. Dans ses publications en langue française, la Fondation a aussi hésité longtemps à parler de « sciences sociales », bien que cet usage soit courant dans la francophonie et qu'il se reflète dans les appellations de plusieurs grandes institutions universitaires. Il n'y a sans doute pas de solution parfaite, car le domaine est vaste et ses frontières à jamais imprécises. La Fondation accueille des économistes et des théologiens, des urbanistes et des romanciers, des sociologues, des ethnologues, des historiens.

Au fond, à défaut d'un langage commun, d'une méthode commune, d'une même conception du chemin qui sépare un problème

de sa solution, je crois que tous ceux et toutes celles qui se rassemblent autour des programmes de la Fondation partagent au moins deux traits essentiels. D'abord, comme nous le signalons dans nos communications, nous réunissons des esprits libres, c'est-à-dire des gens qui ne craignent pas de penser par eux-mêmes et de dire ou d'écrire ce qu'ils pensent, sans autre souci que celui de préserver leur intégrité intellectuelle et morale. Ensuite viennent la curiosité passionnée pour les grands enjeux de notre temps et la volonté d'exercer à leur endroit tous les outils que la pensée et l'expérience peuvent fournir. Les membres de la « communauté Trudeau » ne sont pas tous et toutes des intellectuels *publics*, car leur travail requiert parfois la discrétion et l'humilité de ceux qui œuvrent dans l'ombre, mais ils ou elles sont à coup sûr des intellectuels *engagés*, comme on disait autrefois pour parler de ceux qui s'inquiètent du devenir des sociétés et qui s'activent à les guider vers le bien, le juste, le vrai et pourquoi pas, le beau.

Cela ne veut pas dire, tant s'en faut, que tout ce qui se dit ou s'écrit dans cette communauté serve à « quelque chose ». Nous vivons dans des sociétés impatientes, qui veulent des réponses immédiates, des solutions faciles à mettre en œuvre, des applications qui fonctionnent sans heurt. Un tel qui appelle des idées ambitieuses se dépêche d'ajouter qu'elles doivent surtout être réalistes. Même des universitaires bien installés dans leurs chaires ironisent sur l'académisme dès que pointent dans une discussion quelques mots savants. Il n'est pas toujours facile dans ces conditions de se tenir du côté de l'érudition, comme c'est souvent le cas dans les sciences humaines, ou du côté de l'abstraction, comme il est souvent nécessaire dans les sciences sociales. Il n'est pas facile d'être philosophe ou juriste et d'être intéressé par des questions qui touchent aux mœurs ou aux valeurs. Il n'est pas évident de lire encore des œuvres de fiction et d'y chercher autre chose que l'évasion ou le divertissement. Il n'est pas bien vu de se tourner vers la tradition. Il n'est pas facile de penser à contre-courant.

D'autres que moi et parmi eux, la grande philosophe américaine Martha Nussbaum, ont déjà dit de façon proprement magistrale combien la société s'appauvrisait, se fragilisait même en laissant ainsi à l'abandon le champ des humanités. En fait, vu l'état des lieux, on pourrait même parler de régression. Aux vieilles injonctions qui dictaient de penser longtemps et d'avancer prudemment, *en connaissance de cause*, succède aujourd'hui une morale de la répartie, du trait d'esprit, de l'interjection, toute en cris du cœur. Que répondra-t-on si vous prétendez avoir lu Calvino, Faulkner ou Cortázar, ce qui s'appelle lire? « LOL » ?

Les cinq textes qui composent cette troisième livraison des *Cahiers de la Fondation Trudeau* ne sont pas des manifestes. Leurs auteurs sont des universitaires de renom, installés à juste titre dans la carrière. Ce qui les distingue et qui leur a valu le prix Trudeau, c'est le refus de la facilité : ni le choix des objets, ni la manière de les aborder, ni la nature des conclusions ne s'accordent avec ce qu'aurait dicté l'air du temps. J'y vois d'abord l'expression de l'autonomie nécessaire propre à l'intellectuel, l'affirmation de sa dignité. Mais de surcroît, sans doute à cause du vocabulaire concret et social qui domine tous les textes, j'y reconnais un souci particulier pour ce qu'on pourrait appeler l'émancipation – le mouvement qui permet aux relations humaines de s'arracher aux déterminismes et de s'épanouir librement.

Même le plus pessimiste des cinq conférenciers affirme au terme de son parcours sa confiance dans le perfectionnement des liens sociaux. Guidé par l'œuvre du Nobel sud-africain J.M. Coetzee, le texte profond du professeur Simon Harel commence par marquer toutes les étapes qui conduisent à la chute, à l'exclusion, au discrédit. Le monde dont il est question ici est en voie d'être détruit par ceux-là même qui parlent de construire, de développer, de recomposer la société, et qui ne laissent derrière eux que la violence d'un univers privé de sens et même, de sentiments. La conclusion de Simon Harel n'est pourtant pas désespérée. Elle célèbre au contraire ceux

qui trouvent la force de fuir, migrants et vagabonds, dans un éloge étonnant de l'itinérance.

Dans son texte si personnel et si directement politique, Clare Bradford fait aussi l'inventaire des moyens qui permettent d'affirmer une culture, dans toute sa tragique complexité, contre les représentations dominantes. Son objet singulier – la littérature pour enfants – est un révélateur puissant des tensions qui s'expriment au sein des communautés autochtones, entre l'expression des blessures de l'identité et celle des aspirations et des rêves. J'ai écrit autrefois que les conflits qui traversent les sociétés autochtones sont la meilleure preuve qu'il s'agit de sociétés vivantes, à part entière. On peut lire de cette manière l'exposé de Clare Bradford. Elle y affirme avec force la capacité de communautés marquées par le racisme et l'exclusion, par la haine et le colonialisme, de s'arracher à leur destin par la création, par l'imagination.

La démarche de Beverley Diamond est parallèle à celle de Clare Bradford. Musicologue éminente travaillant depuis son centre de recherche à l'Université Memorial, à Terre-Neuve, la professeure Diamond s'intéresse depuis des années aux effets sociaux et culturels de la performance musicale dans les groupes marginalisés. Son texte montre bien comment la conversion des éléments culturels et populaires en signifiants politiques – ne faudrait-il pas parler ici de « transcription » ? – suppose une maîtrise aiguë de codes subtils et difficiles. On comprend aussi que cette conversion s'opère depuis toujours, parfois sans être même audible pour les dominants. Il faut lire absolument le passage où Beverley Diamond nous raconte comment on pouvait subvertir des hymnes religieux en profitant des sonorités de la langue mi'kmaq, ou celui consacré à la grande interprète mohawk Dawn Avery.

L'exposé de Jeremy Webber sur le nationalisme se présente lui aussi comme un essai sur l'émancipation. L'auteur propose de déconstruire les figures habituelles du nationalisme, pour y faire une place aux éléments culturels si centraux dans la démarche de Clare

Bradford ou Beverley Diamond. Il n'est d'ailleurs pas indifférent que le professeur Webber soit aussi une figure importante du courant juridique qui tente au Canada de concilier le droit de tradition européenne avec le droit proprement autochtone. La Fondation favorise ces rencontres et ces convergences. Le texte qu'on peut lire ici porte surtout sur la question du Québec, pour des raisons personnelles qui montrent bien combien toute recherche est au fond *incarnée*. Mais je crois que cette contribution montre bien comment la communauté politique canadienne peut se recomposer sur des bases qui font enfin une part meilleure à la réciprocité, au-delà de la seule question du Québec.

Le cinquième texte des *Cahiers* est l'œuvre de la professeure Isabella Bakker. C'est un plaidoyer passionné en faveur de la justice sociale et du développement humain, sous l'éclairage cru et parfois désespérant des discriminations fondées sur le sexe. Un des aspects passionnants de l'approche d'Isabella Bakker est son insistance à situer son propos d'emblée dans l'univers des politiques publiques. Un des leitmotifs de l'exposé est de rappeler l'importance de créer des espaces de réflexion et de discussion où la mobilisation des indignés et des indignées puisse se traduire dans des propositions d'action collective. Pour changer l'économie et rétablir la société de solidarité qu'appelle de ses vœux la majorité, on ne peut faire l'impasse sur le politique et ses réalités.

Les *Cahiers de la Fondation Trudeau* reflètent un aspect primordial de la vie de notre organisation, qui est de présenter un vaste échantillon de points de vue sur le monde et la société. La manière qui nous est propre consiste à laisser parler ceux qui savent, mais aussi à permettre à ceux qui doutent de s'exprimer. Cette sélection est une illustration convaincante que nous atteignons nos buts.

PIERRE-GERLIER FOREST

Président, La Fondation Pierre Elliott Trudeau

Novembre 2011

CLARE BRADFORD

Lauréate Trudeau en résidence 2009

Université de Winnipeg/Université Deakin, Australie

BIOGRAPHIE

Clare Bradford est professeure à l'École de communication et d'arts appliqués de l'Université Deakin à Melbourne, en Australie. Ses travaux de recherche portent sur le rapport entre la littérature pour enfants et les pratiques sociales qu'elle représente et qu'elle prône. Elle s'est intéressée en particulier aux représentations des peuples et des cultures autochtones dans les textes pour enfants et à la textualité autochtone à l'usage des enfants dans deux livres sur ces thématiques : *Reading Race: Aboriginality in Australian Children's Literature* (2001), et *Unsettling Narratives: Postcolonial Readings of Children's Literature* (2007), ainsi que dans de nombreux articles. *Unsettling Narratives* est la première étude comparative des littératures pour enfants dans des sociétés de colons qui analyse des textes venant à la fois d'Australie, du Canada, de Nouvelle-Zélande et des États-Unis. Dans une autre série de recherches, elle a étudié comment la littérature pour enfants qui a suivi la guerre froide s'engage dans le champ du politique, du social et de l'écologie. Ces recherches sont rassemblées dans un livre écrit en collaboration avec trois collègues australiens : *New World Orders in Children's Literature: Utopian Transformations* (2008). Dans un troisième projet effectué en collaboration, Clare Bradford a étudié des textes australiens pour enfants en cherchant à comprendre les valeurs qu'ils tendent à promouvoir sur des sujets comme le multiculturalisme, l'immigration et les relations entre les communautés. Elle a participé à une équipe de recherche financée par le CRSH du Canada et basée à l'Université de Winnipeg qui étudie en particulier la notion du chez soi dans la littérature pour enfants au Canada. Ses livres lui

ont valu une reconnaissance internationale et de nombreux prix : *Reading Race* a reçu le Prix de la Société internationale de recherche sur la littérature destinée aux enfants (International Research Society for Children's Literature Award) en 2003 et, en 2001, le Prix de l'Association de la littérature pour enfants (Children's Literature Association Book Award) couronnant le meilleur essai critique en ce domaine. Elle est actuellement présidente de la Société internationale de recherche sur la littérature destinée aux enfants. Clare Bradford a grandi en Nouvelle-Zélande et obtenu un baccalauréat ès arts de l'Université d'Auckland. Puis elle a obtenu une maîtrise ès arts et une maîtrise en éducation à l'Université Victoria de Wellington. Elle a par la suite quitté la Nouvelle-Zélande pour l'Australie où elle a entrepris des études de doctorat à l'Université de Sydney. Aujourd'hui, elle vit et travaille à Melbourne. Elle a reçu le prix Trudeau en résidence en 2009 et est attachée à l'Université de Winnipeg.

RÉSUMÉ

Quand Clare Bradford a accepté un poste universitaire où elle devait enseigner la littérature pour enfants, elle s'est rapidement rendu compte que les textes destinés aux enfants proposent et défendent des valeurs, des notions politiques et des pratiques sociales. Elle s'est aussi rendu compte que les universitaires qui travaillent dans de nouveaux champs de recherche (comme la littérature pour enfants) doivent employer des tactiques stratégiques pour établir les normes de leur discipline et pour démontrer sa pertinence dans l'étude des questions contemporaines. Pour cette conférence, Clare Bradford montre ce que les livres pour enfants nous enseignent sur les cultures et les époques où ils ont été publiés, surtout en relation avec les politiques et esthétiques des livres autochtones pour enfants. À l'aide de textes classiques ou contemporains, elle nous fait voir comment les livres pour enfants traitent de questions comme la colonisation et ses conséquences, la politique mondiale ou l'enfance même. Elle réfléchit également à sa propre expérience de professeure dans des universités en Australie et au Canada.

CONFÉRENCE

Ce que nous apprend la littérature pour enfants

Université Simon Fraser

LE 21 SEPTEMBRE 2010

Les caprices du hasard ont fait que je suis devenue experte en littérature pour enfants. Lorsque j'ai commencé ma carrière d'universitaire, j'étais déterminée à devenir médiéviste. Mon doctorat portait sur les écrits de Julien de Norwich, un auteur mystique du *xiv^e* siècle. J'ambitionnais de m'investir dans cette chasse gardée que sont les études médiévales, d'analyser les textes en vieil ou moyen anglais, de pénétrer cette époque lointaine et cette culture qui les ont vu naître. En cette année 2011, la spécialiste de la littérature pour enfants que je suis a choisi de travailler essentiellement sur les rapports entre les textes pour enfants et les idées, les valeurs et les pratiques sociopolitiques. La trajectoire inattendue de ma carrière a eu pour toile de fond une évolution constante des références de ma discipline et du système d'enseignement supérieur australien dans lequel je travaillais.

Après avoir terminé ma thèse de doctorat à la fin des années 1970, j'ai voulu devenir médiéviste, mais ce n'était pas le bon moment. Enthousiasmée par tout ce qui concerne le Moyen Âge, je ne m'étais pas rendu compte que très peu de départements d'anglais en Australie avaient recours aux services de médiévistes. Étant donné les « arguments sur la pertinence et l'utilitarisme qui définissent le

discours moderne en matière d'enseignement supérieur¹», il est difficile pour les départements de lettres et sciences humaines de conserver leur personnel et leurs ressources, notamment dans des domaines spécialisés et supposément ésotériques comme les études médiévales. Par bonheur, ma formation antérieure et mon expérience dans l'enseignement primaire m'ont permis de remédier à cette difficulté. J'ai donc obtenu un poste au *Catholic Teachers' College* de Sydney, où j'ai enseigné la littérature aux étudiants en pédagogie. C'est alors qu'on m'a demandé d'enseigner la littérature pour enfants, ce qui m'a permis de découvrir que les études médiévales me donnaient une très bonne préparation dans ce domaine. Il est impossible en effet de comprendre les textes médiévaux sans une connaissance du contexte historique qui les a vu naître : la lecture de *Beowulf* nous fait découvrir les notions d'honneur, d'héroïsme et de puissance masculine qui régnaient dans la Bretagne anglo-saxonne ; la lecture des *Canterbury Tales* de Chaucer nous révèle comment la montée de la classe marchande et la désaffection à l'égard de l'Église institutionnelle rivalisaient avec les traditions de chevalerie et d'amour courtois au *xiv^e* siècle. Comme la littérature pour enfants est forcément liée aux pratiques de socialisation, je lisais ces textes en les reliant au contexte sociopolitique dans lequel ils avaient été rédigés et accueillis. Les lecteurs de *Beowulf* et de *The Canterbury Tales* sont très présents dans les postulats et le langage de ces textes ; de la même façon, la littérature pour enfants fait toujours intervenir les enfants auxquels elle est destinée.

J'ai été embauchée par le *Catholic Teachers' College* peu avant qu'il ne participe à de multiples fusions avec d'autres établissements catholiques, aboutissant à la création de l'Université catholique d'Australie. À vrai dire, chaque établissement dans lequel j'ai enseigné au cours des années 1980 et 1990 a subi des transformations radicales associées aux réformes dites de Dawkins, un réaménagement de

1. Helen Fulton, «Medieval Studies in Australia», dans *Journal of the Australasian Universities Modern Language Association*, vol. 50 (2003), 10.

l'enseignement supérieur à l'échelle de toute l'Australie effectué sous la gouverne interventionniste de John Dawkins, ministre de l'Emploi, de l'Éducation et de la Formation dans le gouvernement travailliste Hawke. En 1983, j'ai obtenu un emploi au département de pédagogie du *Victoria College of Advanced Education* à Melbourne, qui a plus tard fusionné avec l'Université Deakin, une des universités soi-disant «gumtree» établies au cours des années 1970. Tout au long de cette période de grands bouleversements institutionnels, les frontières entre disciplines furent également réaménagées. L'étude de la littérature en Australie n'était plus dominée par les textes britanniques canoniques et portait plutôt sur des textes australiens, conformément au «culte de la théorie» qui avait radicalement modifié l'enseignement et la recherche en littérature depuis les années 1970. Lorsque la faculté de pédagogie de l'Université Deakin a dû procéder à des économies budgétaires, le doyen a décidé que les programmes de littérature pour enfants et le personnel qui en était responsable étaient excédentaires. Avec mes collègues, j'ai préparé une proposition prévoyant un transfert à la faculté des arts. Comme bon nombre d'étudiants de premier et de deuxième cycles étaient inscrits à des programmes de littérature pour enfants et que ces programmes n'étaient pas étrangers à la littérature en tant que discipline universitaire, notre proposition a été acceptée.

Que des programmes de littérature pour enfants suscitant l'intérêt de nombreux étudiants aient pu être supprimés d'un coup de plume par le doyen illustre leur caractère marginal. Apparue au cours des années 1970, la recherche sur la littérature pour enfants est relativement nouvelle. Elle est souvent considérée comme la «sœur simplette et immature de la littérature grand public²», dépourvue de complexité et destinée uniquement à offrir un divertissement innocent aux enfants. Je soutiens au contraire que les textes pour enfants

2. John Stephens et Roderick McGillis, «Critical Approaches to Children's Literature», dans *The Oxford Encyclopedia of Children's Literature*, Jack Zipes (dir.) (New York : Oxford University Press, 2006), 367.

sont complexes et intéressants précisément à cause du déséquilibre de pouvoir qui sous-tend leur composition et leur accueil. Bref, ils sont produits et interprétés par des adultes, mais ils seront lus par des enfants. Les domaines marginaux de recherche comme la littérature pour enfants peuvent être des objets de recherche précaires, mais ils peuvent également être féconds car ils exigent de nouvelles approches et de nouvelles logiques conceptuelles.

Textes pour enfants et opinions politiques en matière de race

Ayant grandi dans une société postcoloniale, puis ayant émigré dans une autre, j'ai toujours été fascinée par les opinions politiques en matière de race. Les textes pour enfants disent beaucoup de choses sur les peuples et les cultures autochtones, sur le passé colonial et sur les relations entre autochtones et non autochtones dans les sociétés contemporaines. La plupart des représentations des peuples autochtones dans la littérature pour enfants ont été le fait d'auteurs et d'illustrateurs non autochtones. Plusieurs se fondent sur des suppositions et des stéréotypes qu'ils ne perçoivent pas parce qu'ils correspondent à des données culturelles. Par exemple, il arrive fréquemment que les personnages autochtones de livres pour enfants se limitent à un très petit nombre de types : le sage, l'activiste radical, le jeune quelque peu perdu et tiraillé entre deux cultures. Mick Dodson, chercheur australien d'origine autochtone, explique :

Nos subjectivités [autochtones], nos aspirations, nos façons de voir et nos langues ont toujours été exclues de l'équation, alors que la culture colonisatrice se complaît dans ses vains discours. Tout se passe comme si nous avions été propulsés sur une scène pour jouer un rôle dans un drame dont les parties avaient déjà été écrites³.

3. Michael Dodson, « The End in the Beginning: Re(de)finding Aboriginality », dans *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Michele Grossman (dir.) (Carlton : Melbourne University Press, 2003), 37.

Dans bon nombre d'ouvrages rédigés par des non autochtones, les portraits que l'on propose des cultures autochtones correspondent aux catégories de la culture occidentale, de sorte que les personnages autochtones sont les objets du discours plutôt que ses sujets. Il existe néanmoins des exemples notables de textes non autochtones qui traitent les cultures autochtones selon des modalités complexes et nuancées et ces textes sont généralement le fait de personnes ayant entretenu des liens étroits et durables avec les autochtones.

La parution de textes signés par des artistes et auteurs autochtones, souvent publiés par des maisons d'édition autochtones, est un des aspects les plus importants de la littérature pour enfants en Australie, en Nouvelle-Zélande et au Canada depuis 1970. Toutefois, étant donné le nombre relativement peu élevé d'écrivains et artistes autochtones, ces textes ne représentent encore qu'une faible proportion des œuvres destinées aux enfants. Comme les auteurs autochtones s'inspirent de leur vécu et de leurs connaissances culturelles, ils offrent aux enfants autochtones des expériences de subjectivité narrative où leurs valeurs culturelles ne revêtent aucun caractère anormal. Les enfants non autochtones qui lisent ces récits sont, pour leur part, en mesure de prendre conscience des différences culturelles et de s'apercevoir que bon nombre des valeurs qu'ils estimaient être naturelles et universelles sont le résultat d'influences culturelles.

Le principal défi que j'ai dû relever en faisant de la recherche sur les textes autochtones a consisté à déterminer la manière dont je pouvais les aborder en tant qu'étrangère au milieu autochtone. Je me suis rendu compte que, bien que mes recherches me permettent d'acquérir une compréhension plus profonde des cultures et des récits historiques qui ont façonné ces textes, je ne parviendrai jamais à une compréhension intégrale de leur signification culturelle. Un aspect important de ma recherche consiste donc à analyser les problèmes éthiques qui surgissent lorsque des non autochtones lisent

des textes autochtones. L'avis de Patricia Linton selon lequel les non autochtones devraient aborder les textes des minorités autochtones « avec le tact d'un fin lecteur qui reconnaît les frontières et les respecte⁴ » me paraît tout à fait approprié.

Deux livres d'images conçus par des autochtones australiennes révèlent la complexité et le caractère très politique de ces textes : *Down the Hole* (2000), un ouvrage d'Edna Tantjingu Williams et Eileen Wani Wingfield illustré par Kunyi June-Anne McInerney ; et *When I Was Little, Like You* (2003), de Mary Malbunka. Ces livres traitent de deux aspects du passé colonial australien : les « générations volées », c'est-à-dire le retrait forcé des enfants autochtones du Détroit de Torres de leurs familles, retrait imposé conformément aux politiques gouvernementales en vigueur de 1909 à 1969 ; et le déplacement des gens du Désert occidental (« Western Desert ») vers la colonie de Papunya entre les années 1950 et 1970, période au cours de laquelle des éleveurs se sont appropriés les terres traditionnelles de ces gens du désert. Ces deux livres ne racontent pas simplement de tristes récits d'enfants volés et de collectivités désertabilisées. Ils mettent plutôt en évidence la survie et la continuité culturelles en intégrant des récits intergénérationnels. Ils confirment ainsi la théorie du chercheur Cherokee Jace Weaver qui, dans une étude intitulée *That the People Might Live* (1997), propose le concept de « communisme », un mélange de « communauté » et d'« activisme »⁵. Je m'empresse d'ajouter que je sais fort bien que chaque culture autochtone comporte des éléments particuliers et possède son propre ensemble de croyances et de traditions. Mais mon travail comparatif m'a également permis de découvrir ce que les cultures

4. Patricia Linton, « Ethical Reading and Resistant Texts », dans *Post-Colonial Literatures: Expanding the Canon*, Deborah L. Madsen (dir.) (London : Pluto Press, 1999), 43.

5. Jace Weaver, *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community* (New York et Oxford : Oxford University Press, 1997).

autochtones ont en commun. Les textes autochtones pour enfants sont d'abord et avant tout conçus en fonction des communautés dont ils redécouvrent les récits et les souvenirs. Mais ce sont aussi des textes activistes en ce sens qu'ils témoignent d'une volonté d'autodétermination. Une lecture déontologique conduira à admettre que les événements et les circonstances dont traitent ces livres vont au-delà des connaissances et des expériences des non autochtones, qu'ils se réfèrent à des systèmes particuliers de mémoire et d'interprétation, qu'ils ne disent que ce qui peut être dit publiquement.

Les textes autochtones paraissent souvent opaques aux non autochtones parce qu'ils reposent sur des systèmes de récits et de connaissances qu'ignorent les personnes étrangères aux cultures où ils ont été rédigés. Mes recherches sur l'interprétation éthique des textes des minorités autochtones exigent de dépasser l'isolement que m'impose mon travail de chercheuse et d'aller au contact d'enseignants, de bibliothécaires, d'éditeurs et de nombreux universitaires qui, à l'échelle aussi bien nationale qu'internationale, sont appelés à se coller à des questions et à des enjeux semblables. Beaucoup d'étudiants qui décident d'étudier la littérature pour enfants font des stages de formation dans l'enseignement ou en bibliothéconomie. J'estime que ces étudiants sont une composante démographique clé dans la recherche sur la littérature pour enfants puisqu'il leur incombe de sélectionner les textes pour enfants et de les soumettre à une action médiatrice.

Les auteurs et l'illustratrice de *Down the Hole* ont une connaissance approfondie des générations volées et de leurs familles. Williams et Wingfield étaient mères d'enfants à la peau claire dont la police et les agents de l'aide sociale se sont saisis. Dans les notes d'auteur du livre, Wingfield explique comment ses enfants ont été enlevés pendant que son mari était au travail. Elle déclare : « C'est alors qu'ils ont pris nos enfants... [Ils] avaient l'habitude d'arriver en trombe et de s'emparer d'enfants. Je les ai suppliés de les voir.

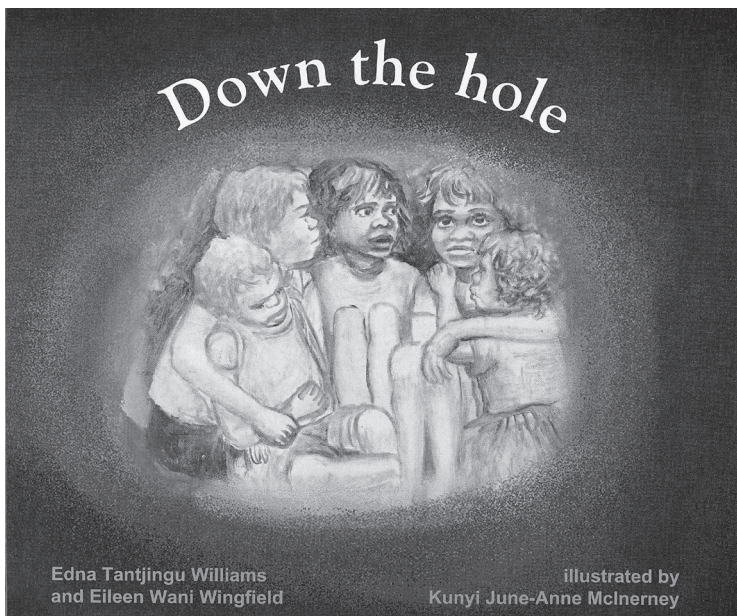


Illustration 1 : Couverture, *Down the Hole* (Alice Springs : IAD Press, 2000).

Nous avions le cœur brisé⁶ ». L'illustratrice du livre, Kunyi June-Anne McInerney, a été elle-même arrachée à sa mère à l'âge de quatre ou cinq ans, après quoi on lui a donné un nouveau nom, sa famille ayant ainsi perdu toute possibilité de communiquer avec elle pendant plusieurs années. L'illustration de la couverture de *Down the Hole* («Au fond du trou») représente un groupe de cinq enfants s'agrippant les uns aux autres, placés au milieu d'un cercle de lumière, comme s'ils avaient été repérés par le faisceau d'une torche électrique (illustration 1). Les trois plus vieux des enfants serrent dans leurs bras les deux plus jeunes, mais ce signifiant de connexité

6. Edna Tantjingu Williams, Eileen Wani Wingfield et Kunyi June-Anne McInerney, *Down the Hole, Up the Tree, Across the Sandhills... Running from the State and Daisy Bates* (Alice Springs : IAD Press, 2000), 46. Reproduction avec permission de IAD Press, Alice Springs, NT Australie, www.iadpress.com.

et d'appui est perturbé par le regard inquiet d'un des enfants fixé sur la source de la lumière.

Le trou dont fait mention le titre du livre, utilisé par les parents pour soustraire leurs enfants aux autorités, est un des nombreux puits et tunnels créés par les mineurs d'opale à Cooper Pedy, dans l'arrière-pays de l'Australie-Méridionale. Les enfants à la peau claire passaient des journées entières dans ces trous, pendant que leurs parents exerçaient une surveillance contre les « gens de l'État » et faisaient descendre de la nourriture au bout d'une corde lorsque les circonstances le permettaient. Les enfants dormaient souvent dans les trous jusqu'à ce que leurs parents s'assurent qu'il n'y avait aucun risque à les laisser sortir. Dans une illustration critique, on voit Daisy Bates en train de descendre du train à Ooldea Siding. Bates est une figure problématique de l'histoire du colonialisme australien : ethnologue amateur, elle s'était déclarée protectrice des autochtones et a vécu plusieurs années dans l'arrière-pays, toujours vêtue de longues jupes, de bottes, de gants et d'un voile, selon la mode de l'époque édouardienne. Le texte mentionne que « nos vieilles mères et vieux pères criaient « Fuyez, fuyez tout de suite, vous, les enfants à la peau claire, et ne vous arrêtez jamais⁷ ! » Le personnage de Daisy Bates représente l'incursion du colonialisme, mais les enfants en fuite sapent le pouvoir de l'État en cherchant refuge dans le pays, perchés comme des oiseaux dans les arbres ou se cachant dans les mines d'opale. Le puits de la mine est un symbole du capitalisme, mais il peut aussi être transformé en refuge, ce qui rappelle la description que Michel de Certeau donne des populations asservies qui recourent à des « tactiques transversales » pour « utiliser, manipuler et exploiter⁸ » des espaces qui ont été pris en charge par les groupes dominants.

7. Williams, Wingfield et McNerney, *Down the Hole*, 26.

8. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley : University of California Press, 1984), 29 et 30.

La dernière illustration du livre intègre un moment de réflexion au cours duquel un adulte montre à un groupe d'enfants une image tirée de *Down the Hole* où des adultes font descendre de la nourriture au bout d'une corde pour leurs enfants. Ici, le souvenir de la fuite des enfants dans l'arrière-pays et de la résistance de leurs parents est entremêlé à une affirmation triomphante de survie et de persistance communautaires. Le texte accompagnant l'image dit tout : « J'ai été immobile et caché – et me voici aujourd'hui⁹. »

Comme dans la plupart des textes autochtones australiens, l'action de *Down the Hole* se situe dans une bande de terre et évoque de vieux liens de pays et de parenté. Les intentions d'Edna Tantjingu Williams sont décrites comme suit :

Edna... conçoit ce livre comme un legs destiné à ses petits-enfants et arrière-petits-enfants. Et aussi comme son apport à la mise en lumière de ce qui est réellement arrivé aux autochtones lorsqu'ils sont entrés en contact avec les « gens-qui-sont-arrivés-récemment », c'est-à-dire le reste d'entre nous¹⁰.

La double orientation de ce texte apparaît clairement dans ces mots : son premier public est constitué d'enfants autochtones (« petits-enfants et arrière-petits-enfants »), auxquels est offert un sujet exceptionnellement puissant puisque son récit utilise un anglais autochtone et est informé par les valeurs et la conception du monde de ses narrateurs. Les autres publics auxquels le livre est destiné, numériquement plus importants mais positionnés différemment, sont composés des lecteurs pour qui contexte, événements et langage différent de la culture de la race blanche et qui sont étrangers au monde conceptuel et matériel du livre. Dans la note de l'auteur apparaissant à la fin du livre, Eileen Wani Wingfield décrit la vie qu'elle mène comme ancienne : « Je... voyage, je participe à la transmission de la culture et je prends soin de mon

9. Williams, Wingfield et McNerney, *Down the Hole*, 42.

10. *Ibid.*, 45.

pays¹¹. » Et, de fait, Wingfield s'occupe encore du pays : avec d'autres femmes autochtones âgées, elle a créé le Kungka Tjuta, ou Conseil des femmes de Cooper Pedy, pour s'opposer à la proposition du gouvernement australien visant à aménager un dépôt de déchets radioactifs près de Woomera, dans les déserts de l'Australie-Méridionale, qui constituent son pays. Avec une autre ancienne, elle s'est vu décerner le prix environnemental Goldman en 2003.

Dans les livres d'images grand public, les récits sont généralement présentés selon le point de vue d'un personnage qui est un enfant ou, plus souvent, sur le ton neutre d'un narrateur extérieur au récit. Les livres d'images autochtones tendent généralement à modéliser les rapports entre anciens et enfants. Voici le premier mot d'un livre intitulé *When I Was Little, Like You* :

Uwa ngayuluna wangkanyi ngayuku yara, ngayulu wiima nyina, nyuntu nyanganyi.

Je te raconte une histoire de l'époque où j'étais petite, comme toi.

Le recours à la langue Luritja introduit une différence en rendant manifeste le fait que ceux qui comprennent cette langue sont le premier public auquel est destiné le récit, mais en traduisant ensuite cette phrase pour le public plus large des enfants non autochtones et non Luritja. Sur la page titre du livre, Malbunka situe géographiquement et socialement son récit au moyen d'une carte qui indique les routes utilisées par les habitants de la partie centrale du désert alors qu'ils s'acheminent vers Papunya et en reviennent (illustration 2). Au moyen d'une image apparaissant sur la même page, Malbunka nous fait découvrir un groupe de filles et de femmes entreprenant un voyage de chasse. Et elle ouvre ici la voie à un récit parallèle portant sur la façon dont les femmes font découvrir l'arrière-pays aux filles et leur enseignent les compétences requises pour y vivre. La page titre riposte donc de diverses manières

11. *Ibid.*, 46.

aux conceptions coloniales de l'espace : ses lignes tracées à la main désignent une expérience personnelle et incarnée de l'endroit; les couleurs renvoient, non pas à une idée abstraite de Papunya, mais au rouge et à l'ocre du désert et de son grand ciel bleu; et l'image des filles et des femmes met en relief les liens de parenté et le pays.

Bien que les livres d'images autochtones soient souvent très politiques, ils recourent généralement à la litote et à l'évocation. Considérons, par exemple, l'explication que donne Malbunka concernant la façon dont Papunya a été créé :

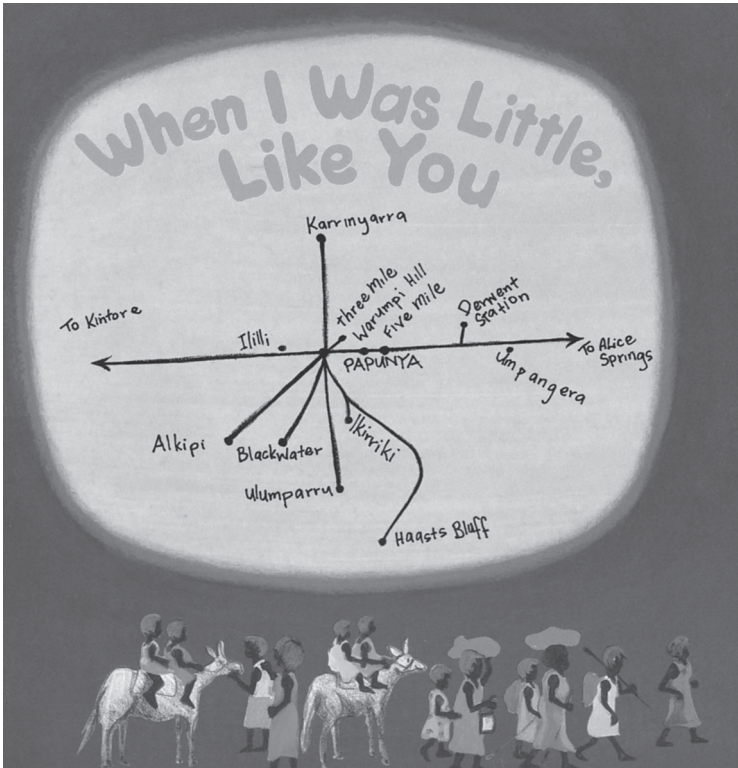


Illustration 2 : Couverture, *When I Was Little, Like You* (Crows Nest NSW : Allen & Unwin, 2003).

Je suis né à Haasts Bluff dans la *karru* (fond de ruisseau à sec), là où la terre est douce et sablonneuse. C'était en 1959. Ma mère et mon père vivaient dans l'établissement de la vieille mission à Haasts Bluff lorsque j'étais un petit *pipirri* (enfant).

Lorsque j'avais environ cinq ans, le patron de la mission a déclaré que ma famille devait se rendre à l'établissement gouvernemental de Papunya... Après le séjour à la mission de Haasts Bluff, Papunya paraissait immense. Beaucoup de gens vivaient là, des gens parlant tous diverses langues : Warlpiri, Luritja, Pintupi, Pitjantjatjara, Arrente¹².

Malbunka décrit les effets de la colonisation en utilisant un ton voilé qui évite de brusquer les enfants qui la lisent. Son compte rendu du retrait forcé d'Anangu ou de groupes du désert table sur la connaissance des lecteurs, qui l'interpréteront selon divers niveaux de culture et d'expérience. Ceux qui ont les connaissances les plus approfondies sont, bien entendu, les Anangu et leurs descendants, qui ont été arrachés à leur pays et à leurs lieux sacrés et obligés de vivre avec des étrangers.

Plutôt que de représenter les gens du désert comme des victimes sans défense de la bureaucratie blanche, Malbunka met au premier plan les démarches qu'ils ont entreprises pour résister et pour échapper aux règles qu'on leur imposait (illustration 3). Les enfants étaient envoyés à l'école, où on leur enseignait l'anglais tout en leur interdisant de parler leurs langues maternelles. Les Anangu aimaient regarder des « westerns et des films de guerre » sur un écran de plein air fixé à la clôture de l'établissement préscolaire. Pour assurer la discipline, on interdisait aux enfants qui n'avaient pas fréquenté l'école de voir le film. Malbunka exploite les possibilités de simultanéité dans une illustration où les employés blancs de la mission surveillent l'entrée de l'établissement préscolaire pour en interdire l'accès aux familles « non méritantes ». Parallèlement, à quelques pas des agents,

12. Mary Malbunka, *When I Was Little, Like You* (Crows Nest NSW : Allen & Unwin, 2003), s.p.

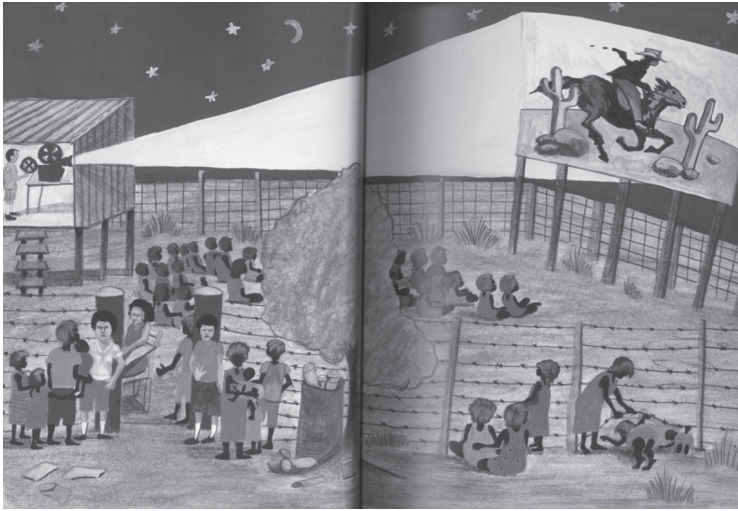


Illustration 3 : Des enfants qui regardent un western, *When I Was Little, Like You* (Crows Nest NSW: Allen & Unwin, 2003).

dans un virage, une mère soulève calmement la clôture en barbelés pour laisser passer deux enfants, trois autres attendant leur tour. L'image du cow-boy, visible à l'écran, suffit à mettre en lumière la façon dont les films illustrant le Far-West américain touchaient le cœur des Anangu. Ici, pourrait-on dire, nous sommes témoins d'un moment mondialisant où les différences culturelles s'estompent. La description que Malbunka donne du contexte dans lequel les Anangu vont au cinéma comporte toutefois des allusions historiques et politiques : les fils barbelés, le contexte institutionnel, les groupes d'Anangu assis sur le sable du désert et se distinguant des agents blancs qui surveillent l'entrée.

Ces épisodes de résistance sont accompagnés de récits de Malbunka traitant de son intégration à la culture Luritja sous le contrôle des anciens. Elle explique comment son oncle Long Jack Philippus, un éminent artiste Papunya, a tracé dans le sable

l’empreinte de pied de divers animaux, enseignant aux *pipirri* les techniques de pistage. S’appuyant sur des traditions Anangu de pointillisme ainsi que sur des stratégies représentationnelles occidentales, Malbunka situe cette scène selon des formes et des couleurs qui miment des récits fondés sur des songes. Dans ses illustrations, le *pilkati* (serpent) et le *malu* (kangourou) ne sont pas uniquement des animaux, mais des signes des ancêtres qui parcourent la Terre en établissant des relations avec les humains et avec le monde naturel. Les peintures de Malbunka illustrent ses relations parentales et son insertion dans des bandes de Terre particulières, nous renvoyant ainsi à l’art de Long Jack et à son statut d’ancien et de policier. Les significations des majestueux tableaux de Long Jack sont en général incompréhensibles aux publics non Anangu qui, au dire de l’anthropologue Eric Michaels, sont susceptibles de percevoir « une signification, mais pas le sens proprement dit¹³ ».

Bien que la plupart des livres pour enfants présentent les hypothèses et idéologies de la culture blanche comme normatives, *Down the Hole* et *When I Was Little, Like You* sont centrés sur les cultures autochtones. Ces textes ne se contentent pas de célébrer les tactiques selon lesquelles les groupes minoritaires savent les stratégies des puissants, mais constituent eux-mêmes des récits de résistance. Ils projettent des regards dans deux directions à la fois puisque, d’une part, ils sont orientés vers les communautés et les personnes dont ils célèbrent les récits et, d’autre part, ils invitent les enfants blancs à lire autrement – à imaginer un monde où le Blanc n’occupe pas une position de privilège et de supériorité. Ils cherchent à promouvoir les tactiques de résistance autochtone en les décrivant comme des réponses normales, raisonnables et morales à des régimes de pouvoir injustes. Ils sont donc profondément politiques, traitant de questions hautement d’actualité dans l’Australie contemporaine et,

13. Eric Michaels, *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994), 57.

comme le donne à entendre la Commission de vérité et réconciliation, au Canada également.

Le médiévisme dans la littérature pour enfants

Bien que ces deux textes traitent sans détour de l'expérience historique et contemporaine des peuples autochtones, beaucoup d'autres textes pour enfants adoptent une approche plus indirecte fondée sur la métaphore et l'allusion. Au cours de mon mandat à titre de lauréate Trudeau, j'ai entrepris une étude sur la façon dont les thèmes, les évocations, les contextes, les caractères et les allusions médiévales fonctionnent dans la littérature canadienne et australienne pour enfants. Dans le cas des textes canadiens, il semble naturel de commencer avec *Anne aux pignons verts*, où Anne est « tellement rongée par le secret regret de ne pas avoir vu le jour dans Camelot¹⁴ » qu'elle tente de recréer « La Dame de Shalott » de Tennyson et se voit sauvée par Gilbert. Dans les textes australiens, également, le médiéval est souvent projeté sur les paysages du Nouveau Monde, notamment au moyen de la figure médiévale de la fée. Sans doute parce que l'industrie australienne de l'édition s'est constituée au cours d'une période où les contes de fées étaient très populaires en Grande-Bretagne, les fées apparaissent beaucoup plus fréquemment dans les textes australiens du XIX^e siècle et du début du XX^e que dans les textes canadiens de la même époque.

Dans la fantaisie de 1919 de Minnie Rowe intitulée *Gully Folk*, deux enfants, Betty et Dick, explorent un taillis près de leurs foyers tout en discutant de Billy Whiskers, un « vieux bonhomme noir¹⁵ » dont le grand-père, Wungawarrah, lui a appris des mots magiques qui, lorsqu'ils sont prononcés, font apparaître des fées pour protéger

14. L. M. Montgomery, *Anne of Green Gables* (North Ryde : Angus & Robertson, 1987), 186.

15. Minnie I. Rowe, *Gully Folk* (Melbourne : Melbourne Publishing Company, 1919), 20.

son peuple. L'un des éléments caractéristiques des contes de fées australien consiste en l'intégration d'une problématique de genre européen à un paysage australien. Comme le fait remarquer Bill Ashcroft, «le colonialisme comporte un sentiment de bouleversement entre l'environnement et le langage importé [imagerie visuelle] maintenant utilisé pour le décrire¹⁶». Ce sentiment de bouleversement est perceptible dans l'insertion des contes européens dans un paysage radicalement différent de ceux du Vieux Continent.



Illustration 4 : Wongo et la Princesse, dans Minnie I. Rowe, *Gully Folk* (Melbourne Publishing Company, 1919).

16. Bill Ashcroft, *Post-Colonial Transformation* (London : Routledge, 2001), 153.

Au moment où Dick prononce le nom « Wungawarra », une toute petite fée couverte de fourrure surgit hors du taillis, cherchant à savoir ce que Dick a fait avec Wungawarra. Puis apparaît une foule de fées sous la direction d'une Princesse au visage austère.

Les illustrations couleur de Wongo et de la Princesse conçues par Rowe sont marquées par une étrange combinaison d'éléments européens et australiens (illustration 4). Le nom de Wongo, ses vêtements (un vêtement hermétique de fourrure fermé par un lacet sur le devant) et sa houppe de cheveux évoquent une nature indigène sans allusions proprement autochtones, tandis que son visage et son corps sont blancs et ses traits européens. De même, la Princesse, bien qu'arborant manifestement les traits d'une fée avec ses ailes de libellule et sa couronne, porte une simple robe droite découvrant une épaule et faite de feuilles. Wongo, la Princesse et la multitude de fées se rassemblent autour des deux enfants, les cernant, les pointant du doigt, se renfrognant, menaçant de leurs poings et chantant :

Où sont tous les négrillons ?
 Les as-tu volés ?
 Dis-moi qu'ils ne sont pas partis à jamais
 Dis-moi qu'ils reviendront un jour !
 Oh, ces visages heureux et souriants !
 Oh, ces cœurs si bons et si joyeux !
 Où SONT donc tous nos négrillons ?
 Enfants au visage pâle, répondez, oh répondez¹⁷ !

Cette rencontre peu rassurante entre les deux enfants et les fées est un des épisodes les plus tendus de la littérature australienne coloniale pour enfants, évoquant le traitement par Homi Bhabha du « non-familier¹⁸ », un moment ou un élément qui confère au familier et au normal un certain inconfort.

17. Rowe, *Gully Folk*, 27. Majuscules dans le texte original.

18. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York : Routledge, 1994), 141.

Le taillis, hier terrain de jeu des enfants, est devenu un endroit où une expérience du non-familier ou de l'étranger « s'approche de vous invisiblement et à pas de loup comme votre propre ombre de sorte que, soudainement, vous découvrez que... vous êtes en train de prendre la mesure de votre demeure dans un état de "terreur inexplicable"¹⁹ ». L'identification du non-familier ou de l'étranger avec une présence autochtone dans le paysage met en question l'identité même des enfants en tant que descendants de pionniers. Le grand-père de Betty était un chercheur d'or ; celui de Dick un squatter, et il semble que leur implication dans la disparition des enfants noirs soulève chez Betty et Dick un sentiment de culpabilité.

Le dilemme de la littérature coloniale pour enfants, c'est qu'il cherche à situer les lecteurs non autochtones comme des Australiens qui sont bien dans leur monde, tout en « gérant » simultanément le passé colonial et ses tristes récits de violence et de dépossession. Dans *Gully Folk*, les fées se voient confier la tâche de résoudre ce problème historique. La Princesse explique à Dick et à Betty que le Roi des fées a envoyé « des milliers et des milliers de tribus de fées²⁰ » pour préparer les pays à l'arrivée des humains :

« Nous avons eu la veine de faire partie de celles qui ont été destinées à la terre au Sud qui, selon le grand secret que nous a confié le Roi, est celle qu'il aime le plus ». « L'Australie », a déclaré Betty doucement.

« Oui, l'Australie ! » a répondu la fée en souriant. « Nous avons choisi ce beau nom, mais nous avons dû le chuchoter très longtemps à l'oreille des hommes blancs avant d'en trouver un qui comprenne²¹. »

Les fées sont donc les véritables aborigènes, une race européenne qui occupait l'Australie avant l'arrivée des peuples autochtones et qui a appris aux Noirs les techniques de brousse ; même les « corroborées » reposaient sur l'observation des danses de fées

19. *Ibid.*

20. Rowe, *Gully Folk*, 48.

21. *Ibid.*, 48, 50.

par les aborigènes : « ... Lorsque la pleine lune projetait sa lumière sur les ravines, ils venaient observer nos danses; ils en ont même adopté quelques-unes pour leurs réjouissances, qu'ils ont baptisé corroborée²². » Les folkloristes britanniques du XIX^e siècle s'intéressaient aux théories des origines²³ et présumaient que les contes de fées ayant survécu dans le folklore recelaient les vestiges de récits sur les peuples aborigènes dépossédés de la Grande-Bretagne. Comme le mentionne Andrew McCann, les rêves nostalgiques d'un « peuple entretenant un vieux lien intime avec un endroit semblent apparaître au moment même où "l'appartenance", dans ce sens fondamental, a été bouleversée ou rendue problématique par des processus d'urbanisation, de migration et d'aliénation²⁴ ». Les fées de Rowe procurent justement une telle illusion d'appartenance, affirmant leur occupation antérieure de l'Australie et leur juste déplacement des aborigènes, qui sont maintenant relégués au simple rang de premiers peuples migratoires ayant atteint « la terre du Sud ».

Les fées, explique Rowe, sont responsables d'avoir donné à l'Australie son nom, mais responsables aussi de l'infériorité fatale des peuples autochtones. Et c'est ici que le récit fait appel aux théories du XIX^e siècle concernant une hiérarchie des races où les aborigènes figurent au dernier rang. La Princesse explique que « c'est à nous qu'il faut reprocher... de ne pas avoir formé [les gens de race noire] plus rapidement. Bien que les fées d'autres contrées aient poussé leurs gens à se former le plus vite possible, nous étions satisfaites de voir les nôtres demeurer comme de petits enfants²⁵ ». La doctrine

22. *Ibid.*, 53.

23. Carole Silver, *Strange and Secret Peoples: Fairies and Victorian Consciousness* (Oxford : Oxford University Press, 1999); Nicola Bown, *Fairies in Nineteenth-Century Art and Literature* (Cambridge : Cambridge University Press, 2001).

24. Andrew McCann, *Marcus Clarke's Bohemia: Literature and Modernity in Colonial Melbourne* (Carlton : Melbourne University Press, 2004), 2.

25. Rowe, *Gully Folk*, 54.

du darwinisme social est réaffirmée et la période du non-familier et de l'étranger passe; Betty supplie la Princesse de « pardonner aux hommes blancs et d'aimer les enfants blancs comme vous aimez les négrillons²⁶! », ce qui incite les fées à entamer une chanson qui prend le contre-pied de leur plainte précédente :

Tant que les enfants ont besoin de nous,
Nous demeurerons dans chaque ravine et clairière,
Car les fées vivent pour les enfants
Depuis le début de la création du monde.
Nous ne pleurerons plus les disparus,
Mais chanterons et danserons gaiement;
Et si nous ne pouvons avoir de négrillons NOIRS,
Nous serons heureuses d'en avoir des BLANCS²⁷.

Certes, l'inconstance des fées de *Gully Folk* comporte un avertissement concernant la position des négrillons blancs, mais le texte offre par ailleurs suffisamment d'indices pour donner au lecteur l'assurance qu'ils sont protégés par leur capacité supérieure de passer de l'enfance à un âge adulte imaginé, insérés dans le paysage en tant que nouveaux autochtones du pays, bénis et légitimés par les fées, qui sont les véritables autochtones de l'Australie.

Les fées continuent d'être mises au service de la bonne cause dans des textes qui n'ignorent pas les enjeux politiques de l'heure. Les livres d'images très célèbres de Bob Graham ont pour thème la vie de banlieue et les relations familiales. Son livre de 2002, *Jethro Byrde Fairy Child*, porte sur une famille vivant dans un immeuble surplombant une clôture près d'un poste d'essence. Annabelle aime les êtres féériques et, un jour, en trouve un, un garçon nommé Jethro Byrde, dont le père Orrin a atterri d'urgence, de sorte que la fourgonnette de la famille s'est retrouvée au milieu des mauvaises herbes de la voie d'accès du poste d'essence, là où Annabelle peut se faufiler entre les ouvertures d'une clôture en lattis :

26. *Ibid.*, 75.

27. *Ibid.* Majuscules dans le texte original.

Là elle a rencontré un garçon – aussi gros que son doigt. Ses ailes tremblaient dans le vent. « Qui es-tu ? » demanda-t-elle.

Il enfila son jean, s'envola vers une feuille et essuya son nez avec le dos de sa manche. « Jethro », répondit-il... Jethro Byrde... Je suis un *enfant féérique*²⁸. »

À en juger par leur style de vie nomade et leur amour de la danse et du violon, on pourrait conclure que Jethro et les membres de sa famille sont des Tziganes ; ils se dénomment Voyageurs. Ils sont invisibles aux yeux des parents d'Annabelle qui, d'un air bonasse, prétendent qu'ils peuvent voir Jethro et offrent des « gâteaux de fée et de la tisane de camomille dans des tasses pour fées ». Graham adopte ici une stratégie de récit commune à beaucoup de livres d'images, où les enfants lecteurs sont en mesure de voir ce que les adultes ne voient pas et sont conçus comme des sujets régnant en maîtres sur le récit. Comme les livres d'images destinés aux jeunes enfants sont généralement interprétés par des parents ou d'autres personnes, cette disjonction du savoir ajoute un élément de plaisir au contexte de lecture :

« Maman et papa, voici Jethro Byrde. C'est un enfant féérique, et il est venu prendre le thé avec sa famille », déclara Annabelle.

« Nous devons les accueillir chaleureusement et leur préparer du thé », déclara maman. Mais elle regardait dans la mauvaise direction.

« Peux-tu voir Jethro, papa ? » demanda Annabelle.

« Je... Je crois que je le vois, Annie. Je crois qu'il est... SUR LA CLÔTURE²⁹ ? »

Lorsque les fées s'en vont préparer des hamburgers au Pique-nique des Voyageurs féériques, elles laissent à Annabelle un souvenir sous la forme d'une montre suffisamment grosse pour son doigt, qui indique le « temps des fées ». Ce soir-là, de sa chambre,

28. Bob Graham, *Jethro Byrde, Fairy Child* (London : Walker Books, 2002), s.p.

29. *Ibid.* Majuscules dans le texte original.

Annabelle aperçoit un défilé ininterrompu de fées au clair de lune. La dernière illustration du livre, une vue de la voûte céleste depuis la station-service, met en contraste la situation des Voyageurs et le banal et conventionnel paysage urbain constitué d'immeubles aux murs tapissés de graffiti. Quant à Annabelle, elle dort en rêvant à « leurs conversations animées, au bruissement de leurs ailes et à leur musique lointaine³⁰ ».

Graham a créé *Jethro Byrde* dans le contexte de l'affaire Tampa de 2001, lorsque le gouvernement Howard a refusé d'autoriser un cargo norvégien, le MV *Tampa*, ayant à son bord 438 réfugiés afghans rescapés d'un bateau indonésien sur le point de couler, à jeter l'ancre dans les eaux australiennes. À la suite de cette affaire, et pendant le reste du mandat du gouvernement Howard, beaucoup de récits pour enfants rédigés par des réfugiés, y compris des livres d'images pour jeunes enfants, ont paru en Australie. *Jethro Byrde* est un des rares livres d'images qui traite la question des demandeurs d'asile au moyen de récits féériques plutôt que de récits réalistes. Conformément à l'approche adoptée par Graham, le récit filtre les problèmes de grande envergure en les ramenant à la dimension du quotidien et de la vie ordinaire.

Les fées de *Jethro Byrde* sont des étrangères et les adultes ne peuvent les voir. Le récit peut sembler dépendre de l'opposition familière entre adultes qui ne voient pas les fées et les enfants qui les voient, mais le fardeau idéologique de ce livre est plus subtil que cela. En tant que texte destiné aux enfants et aux adultes qui en font la lecture, il propose une distinction entre les enfants, qui sont accueillants à l'égard des étrangers, et les adultes, qui sont méfiants à leur égard. Remontant du récit à l'épigraphe du livre, il est clair que les fées de Graham peuvent être également conçues comme des anges : « Répandez l'amour fraternel autour de vous. Accueillez les étrangers : et peut-être ainsi sans le savoir accueillerez-vous un

30. *Ibid.*

ange³¹». Bien entendu, l'épigraphe sera incompréhensible à la plupart des jeunes enfants visés par le texte. Comme beaucoup d'autres livres d'images, *Jethro Byrde* constitue un duo, ce qui présuppose plusieurs groupes de lecteurs correspondant à divers niveaux d'expérience textuelle. Lorsque le père d'Annabelle, prétendant voir Jethro, déclare « Je crois qu'il est... SUR LA CLÔTURE », cette phrase fait écho aux débats sur les conséquences politiques et morales de l'affaire *Tampa*, qui faisait rage à l'époque. Bien que les fées de *Jethro Byrde* soient étrangères au monde des humains, le récit est centré, non sur ce qui les différencie, mais sur la mesure dans laquelle elles sont associées à des êtres « comme nous ».

Que nous dit donc la littérature pour enfants ? Les textes destinés aux enfants sont très sensibles aux événements sociopolitiques et interviennent dans la formation des valeurs des enfants et des jeunes gens. Ils sont toujours informés par les présuppositions et les valeurs de leurs auteurs. Il s'ensuit qu'étudier les textes pour enfants, c'est discerner ce que les adultes conçoivent comme des possibilités désirables ou des modèles négatifs du comportement humain. Les textes pour enfants et pour jeunes gens traitent de problèmes culturels immédiats et urgents, notamment les relations raciales, la mondialisation, les questions écologiques et les concepts de sexualité. À mon avis, la recherche sur la littérature pour enfants s'intéresse, non aux thèmes ou au contenu, mais à la façon dont les textes situent leurs lecteurs – comment ces textes imaginent les enfants, leurs inquiétudes et leurs désirs ; et ce qu'ils proposent à leurs lecteurs concernant les personnes, les relations humaines et les sociétés. Les textes autochtones que j'ai étudiés, *Down the Hole* et *When I Was Little, Like You*, introduisent les lecteurs à des épisodes peu reluisants et pénibles de l'histoire australienne. Parallèlement, ils préconisent la solidarité et affirment les valeurs permanentes des sociétés autochtones, fondées sur les liens de parenté, le pays et

31. *Ibid.*

la loi transmise par les ancêtres. La fantaisie de 1919 *Gully Folk* fait ressortir les défauts qui ont accablé la société des colonisateurs en Australie, le legs de l'appropriation forcée des terres et le transfert des peuples autochtones, tandis que l'ouvrage de Bob Graham, *Jethro Byrde*, s'inspire du trope médiéval de la fée pour aborder les questions politiques de l'heure comme le traitement des réfugiés et la citoyenneté australienne.

J'ai amorcé cette analyse en faisant état du parcours invraisemblable de ma carrière universitaire. Pour moi, l'événement le plus inattendu a été le grand privilège d'obtenir un prix Trudeau. Le financement que la Fondation offre aux lauréats, boursiers et mentors témoigne de la grande importance qu'elle accorde à la recherche dans le domaine des lettres et des sciences humaines. Alors que les chercheurs dans ces domaines doivent souvent lutter pour que ces disciplines continuent d'avoir un sens, la Fondation Trudeau insiste pour que l'érudition et le travail de création contribuent de manière réelle et concrète à l'amélioration du tissu social et culturel. La recherche dans le domaine de la littérature pour enfants, comme les textes qu'elle analyse, porte sur des questions contemporaines fondamentales. En attirant l'attention sur la façon dont les récits et la langue façonnent et orientent les perceptions et les réactions des lecteurs, elle propose des perspectives et des modes critiques de lecture. Ces derniers revêtent une grande valeur pour ceux qui composent des textes pour enfants, pour ceux qui les expliquent aux enfants et pour les enfants qui se laissent séduire par eux.

ISABELLA BAKKER

Lauréate Trudeau 2009, Université York

BIOGRAPHIE

Isabella Bakker est professeure à l'Université York où elle a été la première femme à la direction du Département de science politique. Chef de file dans les domaines de l'économie politique, des finances publiques ainsi que de la question du genre et du développement, ses recherches sont reconnues en 2004 lorsqu'elle a reçu une bourse Fulbright New Century. Elle a été professeure invitée dans de nombreuses institutions, notamment l'Institut universitaire européen, l'Université New York et l'Université de la Californie à Santa Barbara. Elle a également été consultante auprès des gouvernements du Canada et de l'Ontario, du Secrétariat pour les pays du Commonwealth et de l'Organisation des Nations Unies, ainsi qu'auprès de plusieurs groupes de revendication pour l'avancement de l'économie et de la justice sociale des femmes. Elle a reçu le prix Trudeau en 2009 et a été nommée membre de la Société royale du Canada en 2011.

Au cours de sa carrière, Isabella Bakker s'est consacrée à l'ouverture du dialogue démocratique, au changement social équitable dans le monde et à l'égalité des sexes. Elle a étudié et développé de nouveaux mécanismes nationaux et internationaux pour améliorer la gouvernance de façon à promouvoir l'autonomisation des femmes dans le contexte de la mondialisation. Ses contributions novatrices dans le milieu universitaire et dans celui des revendications intègrent les politiques publiques, l'économie, les études internationales et l'analyse différentielle selon les sexes. Elle a publié de nombreux articles et livres, notamment *The Strategic Silence: Gender and Economic Policy*, *Rethinking Restructuring: Gender and Change in Canada*,

Power, Production and Social Reproduction: Human In/security in the Global Political Economy, et plus récemment *Beyond States and Markets: The Challenges of Social Reproduction*. Au cours des quinze dernières années, son travail a porté sur un domaine de recherche de plus en plus important, soit la relation complexe entre le genre et les politiques publiques (internationales), particulièrement sur la façon dont les macroéconomies, plus précisément les politiques budgétaires, influent sur les questions liées au genre. Son travail repose sur une hypothèse appuyée par les recherches effectuées par les organismes des Nations Unies, à savoir que les politiques économiques qui tiennent davantage compte de la question du genre et qui sont plus socialement équitables offrent des conditions plus optimales pour le développement humain. Son programme de recherche porte donc sur trois catégories générales de questions : Quels types de politiques favorisent davantage un développement équitable, socialement juste et durable ? Quel est le rôle du genre dans l'économie mondiale, spécialement dans le contexte où la majorité des pauvres de la planète sont des femmes et des enfants ? Quel lien y a-t-il entre les politiques macroéconomiques, le développement social et l'égalité des sexes ?

RÉSUMÉ

Quarante ans après les travaux de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme, la plupart des médias canadiens, la majorité des membres des deux principaux partis politiques et le gouvernement actuel semblent tous d'avis que les Canadiens et les Canadiennes sont maintenant sur un pied d'égalité. La plupart des programmes du gouvernement portent sur la situation des femmes ailleurs dans le monde, particulièrement celles de l'hémisphère sud. Isabella Bakker fait l'examen critique des nouvelles orientations des politiques publiques et se demande si le féminisme demeure pertinent face à la question des inégalités au Canada. Pour ce faire, il faut non seulement tenir compte des données disponibles depuis 1970 afin de déterminer les entraves institutionnelles qui freinent l'autonomie économique des femmes, mais aussi porter un regard critique sur les paradigmes dominants de la politique économique, lesquels incarnent ce qu'Isabella Bakker nomme « le silence stratégique ». Ce nouveau paradigme de gouvernance considère les agents économiques comme des éléments génériques, de sorte que les femmes – de même que les inégalités entre les genres – se trouvent virtuellement éclipsées en tant que sujets et objets des politiques publiques. Ce paradigme n'a pas uniquement influencé les engagements pris envers les droits essentiels de la personne, mais donne également forme à l'avenir de notre société.

CONFÉRENCE

Le travail inachevé d'habilitation économique des femmes : pour une nouvelle commission sur l'équité économique

Université Brock

LE 29 SEPTEMBRE 2011

Introduction

J'aimerais profiter de cette occasion¹ pour plaider en faveur de la création d'une commission nationale sur l'équité économique ayant pour mandat d'analyser les efforts de notre société et de nos gouvernements visant à s'attaquer à ce que Sam Bowles et Herbert

1. Je tiens à remercier Adrienne Roberts pour son travail de recherche et son aide en matière de rédaction. J'ai également bénéficié d'une subvention ordinaire de recherche du Conseil de recherches en sciences humaines et de l'appui généreux de la Fondation Trudeau. Certaines idées dont il est fait état dans cette conférence ont été esquissées lors du congrès annuel de la Fédération canadienne des sciences humaines tenu à Ottawa en mai 2009, dans le cadre d'une séance intitulée *25 Years After: A Retrospective on the Abella Commission and Employment Equity*, organisée par Malinda Smith. Je remercie également Malinda Smith et Shelagh Day pour leur encouragement et leurs observations. Une analyse plus approfondie de la proposition relative à la commission paraîtra bientôt dans Malinda Smith (dir.), *Understudy: Equity in the Academy (25 Years after the Abella Commission)*, University of Toronto Press. Je suis également redevable à Stephen Gill pour ses précieuses observations et à Bettina B. Cenerelli et John Stocks pour l'édition de la version imprimée.

Gintis appellent la « mosaïque de la domination² ». L'aménagement d'une société plus juste et plus démocratique exige la suppression progressive des formes traditionnelles de domination structurelle ou personnelle. De fait, mon plaidoyer invite notre gouvernement à honorer ses obligations concernant le respect des droits économiques et sociaux énoncés dans la Charte des Nations Unies et les conventions internationales sur les droits de la personne. Je compte démontrer comment les gouvernements canadiens ont, ces dernières années, sapé les conditions mêmes de ces engagements en adoptant des politiques économiques qui grugent petit à petit les mécanismes de protection sociale collectivisant le risque, le tout accompagné d'une politique visant à faire taire les groupes qui revendiquent une plus grande équité dans les politiques gouvernementales³. »

Trois décennies se seront bientôt écoulées depuis la parution des conclusions du rapport de la Commission royale d'enquête sur l'égalité dans l'emploi (1984), connue sous le nom de commission Abella. La juge Abella a conclu que les handicapés, les femmes, les membres des minorités visibles et les autochtones ne bénéficiaient pas d'un accès juste, équitable et transparent au marché de l'emploi⁴.

2. Samuel Bowles et Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought* (New York : Basic Books, 1986).

3. Pour de plus amples renseignements, voir Janine Brodie, « We are all equal now: Contemporary gender politics in Canada », *Feminist Theory*, vol. 9 (2), 2008, 145-164.

4. Voir <http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/cws/article/view/12792/11875> pour un téléchargement du Rapport de la commission Abella. J'ai eu le grand bonheur de travailler comme chercheuse pour la commission Abella. Avec Rosie Abella à la tête de la Commission, ce fut une expérience stimulante. Sa vision audacieuse et l'analyse sous-tendant ses recommandations s'inséraient dans un mouvement plus large visant à susciter un nouvel ensemble de débats sur l'équité dans l'emploi. C'est dans cet esprit de dialogue démocratique que je poursuis mon travail en faveur d'un changement social mondial équitable, des droits de la personne et de l'équité entre les sexes.

La commission Abella s'est appuyée sur une théorisation particulière de la nature de l'économie politique canadienne dans sa réalité authentique et a soulevé plusieurs questions et débats concernant les solutions de rechange susceptibles de mobiliser le changement social progressif en vue de réaliser l'équité dans l'emploi pour les groupes marginalisés. Un des principes fondamentaux ayant présidé à l'analyse du développement économique et social de la Commission était que, aussi bien à l'échelon national qu'infranational, les pouvoirs publics ont l'importante responsabilité d'assurer les droits économiques et sociaux de tous les membres de la société canadienne.

Il me semble que le moment est venu de soulever certaines questions fondamentales similaires sur la nature de l'ensemble de l'économie politique canadienne, à la lumière des changements survenus depuis la publication du rapport de la commission Abella. Cela exige que l'on procède à un examen dont la portée serait plus large que celle du mandat de la commission Abella et qui engloberait les politiques et les institutions (au sens large) qui réglementent les droits économiques et sociaux. Cela exige aussi que l'on envisage les nombreuses crises liées les unes aux autres – crise financière, crise de l'environnement, crise de la reproduction sociale (qui comprend la reproduction quotidienne et générationnelle de la main-d'œuvre, les soins prodigués aux êtres humains, ainsi que la reproduction des valeurs, des normes et des styles de vie) – qui ont été aggravées par la dernière crise financière mondiale, ce qui a entraîné un questionnement généralisé concernant l'à-propos des réactions gouvernementales. Les sommes astronomiques de fonds publics mobilisées en vue de renflouer les banques et les établissements financiers n'ont pas tardé à susciter au sein des pays de l'OCDE plusieurs mesures d'austérité destinées à leur permettre de maîtriser leurs dépenses. L'opposition à ces mesures atteint son paroxysme dans les pays qui, comme l'Espagne et la Grèce, se heurtent à une crise d'endettement souverain. Pourtant, on peut détecter une inquiétude plus générale

au sein des élites transnationales – les chefs de grandes entreprises, les leaders économiques et les guides d'opinion qui se réunissent dans divers contextes, comme le Forum économique mondial. Ils font état de leurs craintes au sujet de l'accroissement des inégalités – une question qu'ils jugent de plus en plus urgente du point de vue des politiques mondiales⁵. Le sentiment qui se dégage de tout cela, c'est que l'accroissement des disparités de revenu pourrait non seulement contribuer à aggraver l'instabilité et les crises (par exemple, les émeutes du pain, la montée du populisme de droite), mais aussi engendrer des performances économiques plus médiocres. Dans la deuxième partie de mon exposé, j'envisagerai ce que l'on a appelé la « politique de l'austérité » et l'aggravation des inégalités économiques.

Le présent exposé plaide en faveur d'une commission sur l'équité économique en se fondant sur quatre ensembles de questions concernant les transformations de l'économie politique et des relations sociales. Ces transformations comportent à la fois des limites et des possibilités de créer des formes plus progressives de reproduction sociale et de rapports de genre. La commission sur l'équité économique que je propose solliciterait la participation du public en faisant appel à des formes directes et indirectes de démocratie pour traiter des questions d'exclusion et d'inégalité, ainsi que de la réalisation de progrès économiques et sociaux.

Premièrement, je me penche sur les changements relatifs à la structure et à la nature de la main-d'œuvre canadienne et de la prestation non rémunérée de soins, de même que sur les conséquences de ces changements pour les femmes, lesquelles effectuent la plus grande part du travail non rémunéré. De fait, selon une hypothèse,

5. <http://www.spiritedscribe.com/2011/01/29/income-inequality-part-one-davos/>; <http://blogs.hbr.org/fox/2011/01/can-and-will-business-do-anyth.html>; The Davos Debrief: Policy Priorities, http://www.weforum.org/s?filters=type%3Asession_summary&s=davos%202011.

l'évolution du néolibéralisme a accru « l'exploitation sociale » des femmes de la classe ouvrière qui, contrairement aux femmes de la classe moyenne, ne peuvent se délester partiellement de leur charge de travail non rémunéré au foyer et de la prestation de soins au moyen de « chaînes internationales de soins⁶ ». À titre d'exemple, mentionnons l'embauche de travailleuses domestiques, souvent d'origine étrangère, par des femmes professionnelles qui leur confient leurs tâches non rémunérées.

Deuxièmement, j'analyse la nouvelle macroéconomie de l'austérité, c'est-à-dire les mesures d'austérité adoptées pour combler les déficits budgétaires apparus dans la foulée de la crise économique de 2008-2010. Ces mesures sont liées à l'évolution des conditions de reproduction sociale. Tout cela met en cause le modèle macroéconomique dominant de réduction des dépenses sociales découlant de l'idéologie et de la pratique de la monnaie saine qui, ces dernières décennies, a été l'idéologie monétaire et budgétaire dominante de la société « du libre-service » sans référence au genre. En 2008 et en 2009, il est devenu évident que cette approche procédait d'un choix politique : depuis lors, il y a eu d'immenses opérations destinées à renflouer les banques et d'autres grandes entreprises, alors que d'autres solutions, comme des mesures fiscales et budgétaires, qui auraient pu accroître les dépenses sociales, n'ont pas été adoptées. Les gouvernements auraient pu *choisir* d'augmenter les dépenses d'éducation, de santé et d'aide sociale, ce qui aurait eu pour effet de stimuler la demande effective et la croissance économique, en plus d'alléger la double charge de travail rémunéré et non rémunéré assumée par les femmes dans une conjoncture de baisse des revenus.

Troisièmement, le présent exposé examine quelles institutions et initiatives nouvelles peuvent être adoptées pour élaborer des

6. Arlie Hochschild, « Global Care Chains and Emotional Surplus Value », dans W. Hutton et A. Giddens (dir.), *On the Edge: Living with Global Capitalism* (London : Jonathan Cape, 2000), 131.

arguments progressifs innovateurs permettant de s'opposer à la macroéconomie de l'austérité. Je donne à entendre que le temps est sans doute venu de créer une nouvelle commission Abella, une commission de l'équité économique dont la portée serait à la fois nationale et internationale et qui adopterait une problématique de la budgétisation publique fondée sur les droits. Une conception des finances publiques reposant sur les droits est enchâssée dans un cadre de droits et d'obligations destiné à renforcer les capacités des détenteurs de droits de faire des revendications et des détenteurs d'obligations (l'État et les acteurs non étatiques) de s'acquitter de leurs obligations⁷. Tout cela introduit dans le processus budgétaire des mécanismes, des institutions et des politiques de responsabilisation et de transparence qui peuvent garantir le respect des droits acquis et permettre de réagir à la violation des droits⁸. Bien que la commission Abella ait privilégié les questions nationales dans un contexte canadien, l'intensification de la mondialisation et ses interdépendances indiquent qu'une nouvelle commission devra aborder les questions d'équité de genre et la réalisation progressive des droits économiques et sociaux dans un contexte authentiquement mondial.

Enfin, je mets de l'avant une nouvelle conception économique et sociale, ainsi que de nouvelles propositions et priorités en matière de politiques que l'on pourrait envisager pour faciliter une reproduction sociale progressive et la réalisation des principaux engagements pris envers les femmes au titre des droits de la personne.

7. Programme des Nations Unies pour le développement, *The Human Rights Based Approach to Development: Towards a Common Understanding Among the UN Agencies* (New York : UNDP, 2003), <http://www.undp.org>.

8. Isabella Bakker, *Fiscal Policy, Accountability and Voice: The Example of Gender Responsive Budget*, dans Occasional Paper for the United Nations Human Development Report 2002 (New York : UNDP, 2002).

Changements relatifs à la structure et à la nature de la main-d'œuvre canadienne et de la prestation non rémunérée de soins

Quelque vingt-sept ans après la parution du rapport de la commission Abella, de sérieuses restrictions subsistent concernant la réalisation de l'équité du genre, qui a été un des piliers de la Commission. Bien que le déclin du modèle où l'homme assure le principal revenu de la famille et la montée corrélative de celui où l'homme et la femme assurent ce revenu aient eu pour conséquence que le nombre de femmes participant à la main-d'œuvre a augmenté (en 2009, le taux d'emploi des femmes ayant des enfants de moins de 16 ans vivant à la maison était de 72,9 % – un taux presque deux fois plus élevé que celui de 39,1 % enregistré en 1976), les femmes au Canada continuent de souffrir de discrimination sur le marché du travail. Par exemple, l'écart salarial entre travailleurs masculins et féminins au Canada demeure sensible, les travailleurs féminins à temps plein gagnant environ 71 % de ce que gagnent leurs homologues masculins. L'écart salarial de genre est plus grand entre hommes et femmes possédant des diplômes universitaires qu'entre travailleurs sans diplôme universitaire⁹. En outre, alors que les femmes ont augmenté leur représentation dans plusieurs domaines professionnels (constituant plus de la moitié des travailleurs dans certains domaines médicaux, ainsi que dans les secteurs commerciaux et financiers), la majorité des femmes continuent d'être employées dans des métiers traditionnellement réservés aux femmes, comme les secteurs du commerce de détail et des services à faible rémunération. Les femmes sont également plus susceptibles de détenir des emplois « précaires », c'est-à-dire des emplois à temps partiel, temporaires ou contractuels. En 2004, 40 % des emplois détenus par des femmes et 29 % de ceux détenus par des hommes relevaient de

9. Statistique Canada, *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe, de 1976 à 2009*, sixième édition, Document n° 89-503-X, 2011.

ces catégories. La participation disproportionnée des femmes dans ces formes anormales de travail signifie en outre qu'elles sont moins susceptibles que les hommes d'avoir droit à plusieurs avantages, notamment les prestations d'assurance-chômage, qui continuent de tenir pour acquis que la norme est un emploi permanent à temps plein et qui, par conséquent, ne tiennent pas compte des différences de genre en matière d'emploi¹⁰.

Les femmes continuent en outre d'assumer la plus grande part du travail non rémunéré afférent à la reproduction sociale et ont été affectées de manière disproportionnée par les réductions du soutien de l'État pour ces services. La dernière édition de la publication de l'OCDE intitulée *Panorama de la société 2011 – Les indicateurs sociaux de l'OCDE* consacre un chapitre au travail non rémunéré à l'intérieur et à l'extérieur du foyer¹¹. L'étude conclut que la valeur du travail non rémunéré est considérable, atteignant environ un tiers du PIB des pays de l'OCDE. Dans tous les pays, on a constaté que les femmes font plus de travail non rémunéré que les hommes, l'écart de genre étant en moyenne de 2,5 heures par jour, ou 17,5 heures par semaine. Les femmes canadiennes continuent d'effectuer en moyenne 4,3 heures de travail non rémunéré par jour, par rapport à 2,5 heures dans le cas des hommes¹². Le travail de prestation de soins n'est pas évalué dans les études de ressources nationales, bien que certaines estimations donnent à penser qu'il correspond à 30 %, voire jusqu'à 45 %, du PIB canadien, lui-même évalué à 1 500 milliards de dollars. Bien que certaines familles et certains particuliers s'en remettent au marché pour la fourniture de soins à domicile, dans bien des cas les femmes assument la responsabilité de ce travail.

10. Monica Townson et Kevin Hayes, *Women and the employment insurance program* (Ottawa : Canadian Centre for Policy Alternatives, 2007).

11. OCDE, *Panorama de la Société 2011 – Les indicateurs sociaux de l'OCDE* (Paris : OCDE, 2011).

12. Canadian Federation of University Women, *Unpaid work and Canada's Long Form Census*, Ottawa, février 2011.

Par exemple, l'Enquête sociale générale de 2005 indique que, dans les catégories de revenu relativement élevé, il y a eu convergence entre hommes et femmes vers un modèle de gagne-pain « sans égard au genre », étant entendu que le travail de reproduction sociale est assuré par le truchement du marché et effectué par des femmes provenant, dans bien des cas, de l'hémisphère sud¹³. Le modèle de gagne-pain « sans égard au genre » continue de reposer sur le travail des femmes, mais la responsabilité et le risque concernant ce travail ont été individualisés et soustraits de la portée de l'État et du capital.

En revanche, les familles à l'extrémité inférieure de l'échelle des revenus sont beaucoup moins susceptibles de sous-traiter le travail de reproduction sociale. En 2004, seulement 7 % des ménages gagnant moins de 40 000 \$ ont payé pour obtenir de l'aide domestique, le pourcentage correspondant étant de 43 % dans le cas des ménages gagnant 160 000 \$ ou plus¹⁴. Il en est résulté une « double charge » pour beaucoup de femmes relativement pauvres qui doivent faire plus d'heures de travail rémunéré et non rémunéré. Compte tenu de la persistance de la féminisation de la pauvreté au Canada et des taux élevés de pauvreté chez les ménages monoparentaux ayant une femme à leur tête, ces tendances recèlent des tensions considérables pour bon nombre de femmes¹⁵. De fait, comme l'indique la conclusion de Brodie et Bakker dans un rapport approfondi préparé pour Statut de la femme Canada, la fragmentation et l'érosion constantes

13. Statistique Canada, « Enquête sociale générale : Travail rémunéré et non rémunéré », *Le Quotidien*, 19 juillet 2006, <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/060719/dq060719b-fra.htm>.

14. *Ibid.*

15. Armine Yalnizyan, *Canada's commitment to equality: A gender analysis of the last ten federal budgets (1995–2005)* (Ottawa : Canadian Feminist Alliance for International Action, 2005); Janine Brodie et Isabella Bakker, *Where Are the Women? Gender Equity, Budgets and Canadian Public Policy* (Ottawa: Canadian Centre for Policy Alternatives, 2008), <http://www.policyalternatives.ca/reports/2008/09/reportsstudies1962/>.

du régime canadien d'aide sociale et l'émergence dans la dernière décennie de politiques sociales mises en œuvre par le truchement du régime fiscal (une aide dont ne bénéficient pas les femmes à faible revenu qui, souvent, n'ont pas suffisamment de revenu imposable pour avoir droit aux avantages) ont entraîné une aggravation de la pauvreté et de l'insécurité chez les plus pauvres, dont les femmes et les enfants, les autochtones et les membres des minorités visibles représentent une part disproportionnée.

Étant donné l'approche de plus en plus centrée sur la commercialisation utilisée pour répondre aux besoins en matière de soins, les tensions sont vouées à augmenter à mesure que la population vieillit. On estime que, d'ici 2026, un Canadien sur cinq aura atteint l'âge de 65 ans¹⁶. Bien que de plus en plus de femmes aient accès à l'enseignement supérieur et aient obtenu des gains importants dans la sphère politique, elles continuent d'être sous-représentées dans le domaine de la politique canadienne et dans la plupart des principales institutions sociales. Par exemple, lors de l'élection de 2008 – élection où un nombre record de femmes ont obtenu des sièges à la Chambre des communes – leur représentation n'a atteint que 22,1 % (au plan international, le Canada se situe actuellement au 45^e rang en ce qui concerne la représentation des femmes à la chambre basse du parlement) et l'écart de sous-représentation est plus grand dans le cas des femmes autochtones ou de minorités visibles¹⁷. Par ailleurs, les pays nordiques ont une des représentations politiques les plus élevées au monde. Selon la politologue suédoise Drude Dahlerup

[cette] augmentation a été enregistrée au cours des 30 dernières années en tablant sur la notion d'«égalité de résultat». Selon cet

16. Santé Canada, *Vieillir au Canada* (Ottawa : Ministre des Travaux publics et des Services gouvernementaux Canada, 2002).

17. Julie Cool, *Les femmes au Parlement* (Ottawa : Bibliothèque du Parlement, 2008), <http://www.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/prb0562-e.htm>.

argument, il n'y a pas de véritable égalité des chances simplement parce que les obstacles officiels ont été supprimés. La discrimination directe et une structure complexe d'obstacles cachés empêchent les femmes d'obtenir leur juste part d'influence politique. Des quotas et d'autres mesures positives sont donc des moyens d'obtenir l'égalité de résultat. L'argument repose sur l'expérience selon laquelle l'égalité, en tant qu'objectif, ne peut être atteinte au moyen d'un traitement formel égal¹⁸.

Bref, malgré la présence numérique plus grande des femmes et l'amenuisement des écarts de genre au sens large, des asymétries et une segmentation cachées en matière de genre persistent et imposent des limites à l'accès des femmes à un revenu, à l'autorité et au pouvoir. Bien que, au niveau le plus général, nous puissions observer une convergence vers un modèle qui table sur les deux membres d'un ménage pour assurer un gagne-pain, il y a encore de fortes divergences concernant la façon dont on gagne sa vie, les récompenses et les droits qui s'y rattachent, ainsi que la mesure dans laquelle le travail non rémunéré de reproduction sociale est effectué par les femmes et les hommes.

Au-delà de la politique d'austérité néolibérale

Les économistes féministes ont mis en évidence comment le modèle stratégique des politiques macroéconomiques libérales, privilégiant l'équilibre budgétaire et le libre marché, a accru la difficulté de réduire les inégalités entre hommes et femmes et la charge de travail rémunéré et non rémunéré, ce qui a entraîné une hausse du taux général d'exploitation sociale¹⁹. Les chocs récents subis par le

18. Drude Dahlerup, « Using Quotas to Increase Women's Political Representation », dans *Women in Parliament Beyond Numbers* (Stockholm : International IDEA, 1998), www.onlinewomeninpolitics.org/beijing12/Chapter4_Dahlerup.pdf.

19. Pour un résumé global et complet de cet argument, voir UNRISD, *Gender Equality: Striving for Justice in an Unequal World* (Geneva : UNRISD, 2005).

capitalisme mondial ont aussi occasionné d'importantes réductions des dépenses publiques par suite du « resserrement budgétaire » – moins de recettes par suite de la libéralisation du commerce et des baisses des droits de douanes, réduction des taux d'imposition s'appliquant au capital et aux contribuables à revenu élevé et accroissement de la charge fiscale des travailleurs²⁰. Le resserrement budgétaire a provoqué une privatisation des institutions et des mécanismes de reproduction sociale, de sorte que les soins aux personnes âgées, les services de garderie et certains aspects de la santé et des autres programmes sociaux sont commercialisés ou laissés à la responsabilité des ménages, c'est-à-dire transformés en travail féminin non rémunéré – travail que la politique d'austérité conçoit implicitement comme un filet de sécurité de dernier ressort²¹.

Par exemple, aux États-Unis, le resserrement budgétaire a plongé plusieurs États dans une situation de crise, à tel point que l'on estime que les déficits de l'ensemble des États en 2011 s'élèvent à quelque 350 à 370 milliards de dollars. Plus de 40 États ont donc été obligés de procéder à des compressions budgétaires, ce qui a eu pour effet de réduire les services essentiels de certains des groupes les plus vulnérables, dont les femmes, les enfants, les personnes âgées, les handicapés, les malades, les sans-abri et les malades mentaux.

20. Isabelle Grunberg, « Double Jeopardy: Globalization, Liberalization and the Fiscal Squeeze », *World Development*, 26, n° 4 (1998), 591-605.

21. En ce sens, les féministes ont soutenu que le travail non rémunéré des femmes constitue une variante de ce que les économistes appellent l'« aléa moral ». Selon les économistes et décideurs de la tendance dominante, le problème de l'aléa moral apparaît lorsque les subventions et les renflouements publics suppriment l'obligation des entreprises d'agir de manière responsable. Bref, il y a aléa moral lorsque les gouvernements socialisent les risques des grandes entreprises, comme ils l'ont fait dans le contexte de la crise financière contemporaine. Les économistes féministes politiques font valoir que le travail non rémunéré constitue aussi une source d'aléa moral lorsqu'il augmente pour compenser les réductions des dépenses sociales publiques en période d'austérité budgétaire, et même lors d'une crise financière. Voir : Irene Van Staveren, *The Values of Economics: An Aristotelian Perspective* (Routledge, 2001).

En Californie, où les hausses d'impôts doivent être adoptées par une majorité des deux tiers dans les deux chambres de la législature, le gouverneur de l'époque, Arnold Schwarzenegger, a réduit de 6,3 millions de dollars le budget du ministère des Personnes âgées, de 7 millions de dollars le budget du ministère de la Santé publique, de 178,6 millions le budget d'un programme d'assurance-maladie destiné aux enfants pauvres, et de 16 millions de dollars le budget des programmes contre la violence au foyer²².

Ce qu'il faut souligner ici, c'est que l'idéologie politique et économique d'austérité semble avoir été compromise à la suite de l'implosion économique et financière mondiale de 2008-2009. Les mesures prises non seulement par le gouvernement du Canada, mais aussi par ses partenaires de l'OCDE, dont les États-Unis, et notamment les gigantesques opérations de renflouement des sociétés et des banques, qui ont atteint environ 17 000 milliards de dollars américains, indiquent qu'il s'agissait en réalité d'un choix profondément politique et que des ressources peuvent être mobilisées lorsqu'il y a une volonté politique suffisante et que les choix politiques sont reconnus.

Il est maintenant évident que les néolibéraux cherchent à imposer de nouvelles formes d'austérité budgétaire qui cibleront les politiques sociales qui ont créé les conditions d'une vie digne promises par le gouvernement canadien en vertu des engagements qu'il a pris au titre de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) et de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW, 1979). Nous devrions nous demander quel est le coût de renonciation des renflouements. Les fonds auraient pu être utilisés pour créer des institutions chargées de remobiliser plus efficacement l'économie, d'atténuer la hausse du chômage et de soutenir les programmes de soins et de prestation qui sous-tendent la société et l'économie.

22. Jennifer Steinhauer, « California budget trimmed further », *New York Times*, 28 juillet 2009.

Créer de nouveaux espaces et de nouvelles institutions pour la contestation politique des budgets – un appel en faveur d’une commission économique sur l’équité

La crise actuelle ferme la porte à certaines possibilités de revendications en matière d’équité tout en ouvrant d’autres à la promotion de nouvelles solutions et au façonnement d’un nouveau sens commun concernant ce qui est souhaitable et possible si nous adoptons une approche fondée sur les droits en matière de finances publiques plutôt que le régime d’austérité budgétaire des dernières décennies.

Un mécanisme de participation et de débat pourrait être envisagé, qui prendrait la forme d’une nouvelle commission d’enquête de type Abella – une *commission économique sur l’équité*. Dans un premier temps, cette commission procéderait à une réflexion sur la signification des notions d’équité/inégalité dans l’actuel contexte de gouvernance – questions de reconnaissance, de redistribution et de représentation – et sur les slogans néolibéraux dominants de la citoyenneté de marché. Une telle commission concentrerait ses efforts sur les obstacles qui s’opposent à la réalisation de l’équité pour tous les groupes marginalisés et sur l’élaboration de politiques publiques efficaces susceptibles de les surmonter. Plus précisément, une commission sur l’équité économique mettrait tout d’abord l’accent sur la structure variable de la répartition des revenus et de la fiscalité au Canada.

Par exemple, un des résultats de la libéralisation a été la réduction des impôts directs sur les sociétés (et, dans une certaine mesure, sur la main-d’œuvre à revenu élevé) aux dépens des biens publics et des coûts collectifs de la reproduction sociale. Selon l’OCDE, l’évolution des impôts directs sur le revenu et des cotisations de sécurité sociale au cours des deux dernières décennies a énormément accru les inégalités de revenu dans ses pays membres. L’évolution vers des régimes fiscaux plus régressifs peut être interprétée comme un

double changement²³ : d'une part, une réduction des taux les plus élevés de l'impôt sur les bénéficiaires des sociétés et une baisse des impôts directs prélevés sur les contribuables à revenu relativement élevé et, d'autre part, une dépendance accrue à l'égard des impôts indirects d'application générale, comme les taxes sur la valeur ajoutée (TVA), qui ont l'effet d'une pénalité régressive puisque la plupart des gens doivent acquitter ces impôts prélevés sur les biens et services d'usage quotidien, quel que soit le niveau de leur revenu. De fait, cela signifie que les contribuables à l'extrémité inférieure de l'échelle des revenus payent en impôts une part plus grande de leur revenu total que les personnes bien nanties. Plus de 125 pays prélèvent une forme quelconque de TVA et celle-ci constitue l'épine dorsale des régimes fiscaux de la plupart des pays²⁴. Ce double changement des régimes fiscaux est une des principales causes de l'augmentation des inégalités de revenu²⁵.

Des données récentes sur les inégalités de revenus indiquent que, dans la plupart des pays, les revenus de la tranche de 10 % des ménages les plus riches ont augmenté plus vite que ceux de la tranche de 10 % des ménages les plus pauvres²⁶. De fait, le revenu moyen de la tranche de 10 % des plus riches est d'environ neuf fois celui de

23. Je remercie Stephen Gill pour ce nouvel aperçu. Dans mes futurs travaux, je relierai ce double changement d'ordre fiscal à l'intensification de la charge des femmes dans le travail rémunéré et non rémunéré.

24. Caren Grown, « Taxation and Gender Equality », dans Caren Grown et Imraan Valodia, *Taxation and Gender Equity* (Routledge, 2010) ; web.idrc.ca/openbooks/469-7/#page_314. Sur la TVA et la question de la régressivité, voir : James M. Bickley, *Value-added Taxes as a Revenue Option: a Primer*, Washington D.C. Congressional Research Service, 7-5700, 22 mars 2011 ; opencrs.com/document/R41708/2011-03-22/download/1005/

25. Canadian Centre for Policy Alternatives (2007), « Why Inequality Matters, in 1,000 Words or Less », <http://www.policyalternatives.ca/publications/reports/why-inequality-matters-1000-words-or-less>.

26. OCDE, *Panorama de la société 2011 – Les indicateurs sociaux de l'OCDE* (Paris, 2011).

la tranche de 10 % des plus pauvres. Les données indiquent que les politiques d'avantages fiscaux

ont compensé certaines des plus fortes augmentations d'inégalité de revenus de marché, mais elles semblent être devenues moins efficaces à cet égard entre les 10 et 15 dernières années. Les auteurs du rapport signalent que, jusqu'au milieu des années 1990, les régimes d'avantages fiscaux compensaient plus de la moitié de l'augmentation des inégalités des revenus de marché; toutefois, dans certains pays, les impôts et les avantages sont devenus moins redistributifs au cours de la dernière décennie²⁷.

Les modifications apportées à la redistribution sont en grande partie attribuables aux modifications de la structure des avantages reçus et de la générosité des prestations.

Inversement, les pays dont les dépenses sociales sont relativement plus élevées sont également ceux qui possèdent une répartition plus égale des revenus. Il se peut que la réduction des inégalités de revenu témoigne du fait que les dépenses sociales compensent l'augmentation des inégalités occasionnées par le marché et d'autres facteurs²⁸.

Au Canada, les indicateurs gouvernementaux de mieux-être révèlent que les disparités de revenu ont augmenté après 1995. Il y a eu une hausse du revenu net d'impôt des contribuables dont les revenus sont les plus élevés et très peu de variation pour les autres contribuables au cours de la période allant de 1995 à 2007²⁹. La

27. *Ibid.*, 12.

28. *Ibid.*, 74.

29. Ressources humaines et développement des compétences Canada (2011), *Indicateurs de mieux-être au Canada*, <http://www4.hrsdc.gc.ca/h.4m.2@-fra.jsp>. «Les disparités de revenu exprimées comme des ratios (revenu du quintile supérieur divisé par celui des quintiles inférieurs ou intermédiaires) montrent que les familles se situant dans le quintile supérieur ont gagné en moyenne de 8,4 à 9,1 fois plus que les familles du quintile inférieur entre 1976 et 2007. Durant la même période, les familles du quintile supérieur touchaient, en moyenne, un revenu de 2,3 à 2,6 fois plus élevé que celles des trois quintiles

commission sur l'équité économique aurait pour mandat d'analyser cette évolution et de déterminer comment les réformes fiscales (par exemple les réductions d'impôts pour les contribuables à revenu relativement élevé et la dépendance accrue à l'égard des taxes sur la valeur ajoutée), ainsi que les modifications apportées aux régimes de politique sociale ont influé sur les disparités de revenu.

Le deuxième mandat de la commission consisterait à concevoir des instruments et des méthodes pour affecter des ressources à la réalisation des droits économiques et sociaux. Un tel effort table-rait sur les efforts existants de la société civile, comme ceux de l'Alliance féministe pour l'action internationale (*Feminist Alliance for International Action* ou *FIFIA*), qui participe activement à la surveillance des mesures prises par le gouvernement canadien en vue de se conformer à la CEDAW et à d'autres obligations au titre des droits de la personne³⁰. La commission se verrait confier le mandat de concrétiser les liens entre les engagements internationaux en matière de droits de la personne et les politiques macroéconomiques

intermédiaires. En 2007, les disparités étaient parmi les plus élevées des 31 dernières années – le quintile supérieur ayant eu un revenu moyen 9,1 fois plus élevé que celui du quintile inférieur, et 2,6 fois plus élevé que celui des quintiles intermédiaires.»

30. Dans un rapport préparé pour le dernier examen des Nations Unies sur le respect par le Canada des directives du Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (CEDEF), l'AFAI (2008) fait état de récentes politiques qui violent la convention, notamment : l'annulation des accords fédéraux-provinciaux-territoriaux visant à mettre en place un régime national de garderie; le refus du gouvernement fédéral d'adopter une nouvelle loi en matière d'équité salariale, comme celle recommandée par son Groupe de travail sur l'équité salariale et le Comité parlementaire sur le statut de la femme; les modifications apportées aux directives concernant le financement des organisations de femmes (les empêchant de recevoir des fonds pour des activités nationales de défense des droits ou pour toute activité visant à exercer des pressions sur les gouvernements fédéral, provinciaux ou municipaux); et la suppression du Fonds de recherche sur les politiques du Statut de la femme Canada (www.fafia-afai.org).

nationales, puis d'évaluer dans quelle mesure ces politiques satisfont aux obligations des gouvernements de respecter, de protéger et de réaliser les droits de la personne en général, et les droits des femmes en particulier.

Il faut souligner que, ces dernières décennies, le Canada a pris dans le cadre des Nations Unies plusieurs engagements relatifs à l'égalité des femmes, aux droits de la personne et à un développement économique reposant sur une assise plus large, engagements que l'on trouve dans le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC), la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), la Plateforme pour l'action de Beijing, les objectifs du Millénaire pour le développement et, plus récemment, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones³¹. Le Canada s'est engagé à intégrer les objectifs de ces déclarations internationales à ses projets de politiques et, plus précisément, à mobiliser les ressources nécessaires pour mettre en œuvre ces promesses et à surveiller les progrès relatifs à leur mise en œuvre en s'appuyant sur les liens attestés entre l'égalité des femmes et les progrès économiques et sociaux plus généraux. La création de la commission s'accorderait donc parfaitement avec les obligations du Canada. Elle permettrait d'analyser les nombreuses modalités selon lesquelles le gouvernement pourrait utiliser « le maximum de ressources disponibles », comme le précise la Convention internationale sur les droits économiques, sociaux et culturels (1966).

Récemment, tout cela présupposait une concentration exclusive sur les dépenses budgétaires, au détriment d'autres outils économiques fondamentaux susceptibles d'accélérer la réalisation des droits de la personne – politique monétaire, politique du secteur financier,

31. <http://www2.ohchr.org/english/law/cescr.htm>; <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>; <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/>; <http://www.un.org/millenniumgoals/>; www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html.

fiscalité et financement des déficits³². Un examen plus approfondi de ce que peut signifier une utilisation du maximum des ressources disponibles privilégierait d'autres déterminants de la disponibilité des ressources en vue de réaliser une égalité substantielle au moyen d'avantages et de sauvegardes dans les domaines économique et financier.

La commission s'attaquerait en outre à l'absence de rapports entre les engagements en matière de droits de la personne et l'action politique axée sur le budget. Il y a plusieurs motifs à l'origine de cette absence de liens. Premièrement, il y a des différences fondamentales entre la réflexion sur les droits de la personne et la philosophie du néolibéralisme qui domine dans nos institutions gouvernementales. Cette philosophie cherche consciemment à compromettre le principe des collectivités sociales et à promouvoir plutôt une logique individualiste de la débrouillardise fondée sur les marchés. Deuxièmement, l'absence de rapports découle du scepticisme du mouvement des femmes et de la gauche, qui incite à croire que le langage et la stratégie politique des droits de la personne conduisent forcément à une individualisation et à une dépolitisation des luttes sociales et ne peuvent contester les inégalités systématiques. Je me fais l'écho d'une intuition de Nancy Fraser selon laquelle les droits doivent être envisagés de manière dialectique : ils sont à la fois un langage de mobilisation et un mécanisme institutionnel permettant de traduire la puissance d'un mouvement social en changement structurel³³. De ce point de vue, le contenu et la signification des droits deviennent le lieu d'une lutte plutôt qu'une position donnée

32. Radhiha Balakrishnan *et al.*, *Maximum Available Resources and Human Rights*, préparé pour le Center for Women's Global Leadership (New Brunswick, NJ : Rutgers, 2011), <http://www.cwgl.rutgers.edu/globalcenter/publications/marreport.pdf>.

33. Nancy Fraser et Kate Bedford, « Social rights and gender justice in the neoliberal moment: A conversation about welfare and transnational politics », *Feminist Theory*, vol. 9, n° 2 (2008).

ou fixe. En reliant les droits aux ressources, on peut soutenir qu'il y a eu beaucoup de discrimination dans l'application de la Convention internationale sur les droits économiques, sociaux et culturels, dont les signataires sont tenus d'assurer un niveau de vie adéquat grâce à l'utilisation du « maximum de ressources disponibles ». Une telle orientation tend à privilégier, non pas l'architecture juridique de l'État en matière de droits de la personne, mais bien les gouvernements et les banques centrales en tant qu'agents fondamentaux chargés d'affecter des ressources financières à la réalisation des droits de la personne.

Propositions et priorités concernant des politiques progressives : la nécessité de révolutions conceptuelles

La nécessité d'un tel changement et d'une nouvelle révolution conceptuelle pour notre système économique et social ne pourrait être plus urgente que dans la conjoncture actuelle de crise financière mondiale, d'effondrement économique et de dislocation sociale. L'appel en faveur d'un nouveau « sens commun » exerce un attrait puissant auprès de segments politiquement importants de la population et pourrait se traduire par une mobilisation politique en faveur du changement. Un nouveau sens commun commencerait par une critique de l'ordre existant, mais comporterait aussi des propositions progressives et constructives qui nous permettraient de dépasser l'actuelle situation inégale, injuste et économiquement moins productive.

Pour effectuer une critique, on pourrait tout d'abord analyser des initiatives stratégiques existantes associées à la crise économique et financière mondiale qui, dans la plupart des pays, est aussi une profonde crise sociale et écologique. La socialisation effective des risques et des pertes d'une petite minorité (les grandes entreprises et les bien nantis) a provoqué un déferlement beaucoup plus grand du risque pour l'immense majorité des personnes car les institutions conçues pour socialiser le risque, comme l'assurance-maladie,

l'assurance-chômage et les régimes de retraite, sont de plus en plus assujetties à des compressions budgétaires, à la privatisation ou à la médiation par le truchement des marchés boursiers.

Une telle critique devrait nous conduire à envisager un programme politique plus démocratique reposant sur divers éléments que j'expose ci-dessous. Le premier ensemble d'initiatives reposerait sur un nouvel examen de la notion d'équité dans le domaine de la fiscalité. Deuxièmement, le principe fiscal de capacité de payer doit être lié à des formes plus efficaces et plus globales de collecte des impôts. Tout cela exigerait aussi un financement plus efficace des régimes de surveillance fiscale visant à discerner les diverses formes d'évasion, comme l'établissement des prix de cession interne, les échappatoires fiscales, les subventions fiscales et les paradis fiscaux. Troisièmement, il faut faire en sorte que les régimes de finances publiques deviennent plus démocratiquement responsables grâce à la participation des groupes de la société civile à l'élaboration des budgets et à la vérification des comptes publics. Quatrièmement, les cadres de dépenses doivent être compatibles avec la justice sociale et la diffusion de la prospérité. Cela implique que l'on admette que les politiques macroéconomiques liées aux questions comme le remboursement des déficits sont également des politiques sociales qui redistribuent le revenu, le risque et les possibilités entre les divers segments de la population. Enfin, un programme politique progressif doit garantir un travail décent pour tous et un partage égal des charges de soins entre hommes et femmes.

Quelques propositions :

- Élargir les régimes fiscaux et établir des arrangements institutionnels mondiaux qui préviennent l'évasion fiscale et renforcent les régimes fiscaux nationaux (afin d'éviter une concurrence aboutissant au plus petit dénominateur commun). Cela exigerait l'adoption d'un ensemble de mesures. La première chercherait à établir un régime fiscal plus progressif tenant compte des liens entre stabilité, viabilité et une redistribution plus juste des revenus. La deuxième s'attaquerait à la viabilité de l'assiette des

impôts au moyen d'une redistribution plus équitable des revenus, l'amélioration des crises les plus immédiates de reproduction sociale et la mise en œuvre des engagements concrets au titre des droits économiques et sociaux. Tout cela exigerait un financement plus efficace des régimes de surveillance fiscale en vue de discerner les formes d'évasion fiscale comme l'établissement des prix de cession interne, les échappatoires fiscales, les subventions fiscales et les paradis fiscaux.

La commission Stiglitz a récemment adopté une position semblable en préconisant le renforcement du Comité des Nations Unies sur la coopération internationale dans le domaine des impôts et sa transformation en un organe intergouvernemental qui aiderait à éliminer l'évasion fiscale et la corruption et à rapatrier les fonds illégaux. La Commission suggère en outre que le produit de certains impôts internationaux soit affecté à des objectifs mondiaux. Elle propose notamment une taxe sur les émissions carboniques et une autre sur les transactions financières³⁴. Les propositions portant sur une taxe monétaire mondiale – la soi-disant taxe Tobin³⁵ – ont été conçues pour prévenir la manipulation des opérations sur les monnaies à des fins de profit à court terme et pour aider à assurer un mouvement constant de capitaux vers les pays les moins développés. Le produit d'une telle taxe pourrait être prélevé à l'échelle mondiale et servir à financer la prestation universelle de services sociaux de base et à créer un fonds destiné à assurer la réalisation des objectifs en matière d'équité entre les sexes. On a suggéré qu'une portion des recettes soit octroyée aux gouvernements pour l'élaboration de systèmes de protection sociale respectueux de l'équité entre les sexes³⁶. La Commission

34. United Nations, *Report of the Commission of Experts of the President of the United Nations General Assembly on reforms of the international monetary and financial system* (New York : United Nations, 2009).

35. Institut Nord-Sud, *The Currency Transactions Tax*, www.nsi-ins.ca/english/pdf/CTT.pdf (n.d.).

36. Isabella Bakker, *Financing for gender equality and the empowerment of women: paradoxes and possibilities*. Paper prepared for United Nations Division for the Advancement of Women Expert Group Meeting on financing for gender equality and the empowerment of women Oslo, Norvège, 4-7 septembre 2007. EGM/FFGE/2007/BP.

européenne a récemment proposé l'imposition d'une taxe de style Tobin sur le secteur financier de l'UE dans l'espoir d'obtenir des recettes immédiates pour son premier budget de 1 000 milliards d'euros³⁷. Les féministes font également remarquer qu'un régime fiscal plus progressif et plus équitable doit non seulement être plus inclusif et faire en sorte que tous s'y soumettent, mais aussi être sensible à la question de l'égalité des sexes, d'autant plus que les divers régimes fiscaux influent sur les hommes et les femmes de toutes les catégories sociales selon plusieurs modalités différentes³⁸.

- Faciliter une plus grande participation du public à l'élaboration du budget, par exemple en établissant une budgétisation tenant compte de l'égalité des sexes et de l'unité des politiques sociales et économiques, et en introduisant la démocratie directe dans les politiques macroéconomiques. Depuis le milieu des années 1990, il y a eu une croissance de ces nouveaux processus de budgétisation, plus de 50 pays ayant adopté une forme quelconque d'initiative budgétaire fondée sur le genre. Toutefois, ces initiatives exigent plus de financement de la part des gouvernements et l'établissement de mécanismes destinés à assurer la conformité aux règles. En ce qui concerne le Canada, le gouvernement a promis de mettre en place une budgétisation tenant compte de la problématique du genre. Pourtant, aucun effort systématique n'a été entrepris et la capacité des gouvernements d'effectuer des analyses budgétaires tenant compte de cette problématique diminue³⁹. Pour renverser cette tendance et pour assurer une représentation égale d'un large éventail de la société civile à toutes les étapes du processus budgétaire, il faudra accroître le financement de tout un éventail d'organisations, dont les organisations de femmes

37. Ian Traynor, « EU calls for 'Tobin' tax in a move to raise direct revenue », *The Guardian*, 30 juin 2011, partie principale, 30 ; <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jun/29/ec-proposes-tobin-style-taxes>.

38. Tout cela exige un appui destiné à accroître les efforts actuels d'amélioration de la collecte de données ventilées selon les sexes et de données sur le préjugé lié au genre dans les impôts indirects comme la TVA, les taxes à la consommation et les taxes sur le commerce.

39. Janine Brodie et Isabella Bakker, *Where are the women?*

et d'experts en matière de qualité du genre. Une budgétisation sensible à la problématique du genre doit s'inscrire dans le cadre du travail du ministère des Finances et de la Banque du Canada. Tout cela doit faire partie d'un effort concerté visant à démocratiser l'élaboration de la politique macroéconomique.

- Évaluer intégralement les engagements (mondiaux) en matière de droits de la personne et rendre les budgets conformes à ces droits (nationaux) pour assurer la cohérence des politiques. La commission sur l'équité économique déterminerait les principales conventions en matière de droits de la personne et les méthodes devant être utilisées pour assurer un lien avec les politiques.
- Mettre en œuvre des conditions de travail et des rémunérations convenables et égales pour les femmes et les hommes. Certains pays ont déjà pris des engagements en vue de promouvoir l'égalité en matière de genre sur le marché du travail – la Stratégie européenne d'emploi (SEE) inaugurée en 1997 étant l'une des plus ambitieuses –, mais il faudra faire davantage pour élaborer des politiques qui satisfont à ces objectifs et qui renforcent les mécanismes d'exécution (OIT 2007). Comme l'a fait valoir l'Organisation internationale du travail, il ne suffit pas de payer les femmes autant que les hommes pour assurer une rémunération égale pour un travail d'égale valeur (un droit fondamental enchâssé dans la Convention de l'OIT n° 100) : encore faut-il « redresser la sous-évaluation des emplois généralement confiés aux femmes et les rémunérer selon leur valeur⁴⁰ ». Parmi les changements structurels de portée relativement plus grande, la réalisation de cet objectif exige que l'on fasse des évaluations d'emploi qui soient transparentes et affranchies de tout préjugé relatif au genre. Au Québec, par exemple, toutes les sociétés comptant plus de 100 employés sont tenues d'établir des commissions d'équité salariale composées de deux ou trois représentants des employés, dont 50 % doivent être des femmes. En outre, comme l'a soutenu l'OIT, l'établissement de l'égalité en matière de genre dans l'emploi exige la reconnaissance du rôle des hommes dans la prestation de soins (grâce à des congés de paternité, etc.), l'accroissement

40. Organisation internationale du travail, *Equality at work: Tackling the challenges* (Genève : Bureau international du travail, 2007), 74.

de la flexibilité des horaires de travail pour rendre le travail plus « compatible avec la famille », l'offre de services de garderie de bonne qualité à des prix abordables et la promotion d'une répartition plus équitable des responsabilités familiales entre hommes et femmes.

Ces propositions et suggestions s'accordent parfaitement avec les intentions initiales de la commission Abella. Pourtant, elles reconnaissent aussi l'accroissement des interdépendances et des inégalités dans l'économie politique mondiale actuelle. Par exemple, dans le contexte des pressions en vue de libéraliser les transactions transfrontalières de monnaies, de biens et services, de personnes et de renseignements, nous sommes témoins d'un « resserrement budgétaire » ou d'un « écart structurel » financier qui a entraîné une hausse des pressions en faveur d'une plus grande privatisation (par la vente d'actifs de l'État), l'objectif étant d'obtenir un équilibre budgétaire. Les féministes doivent occuper une place centrale dans les débats publics pour assurer la réalisation des droits économiques et sociaux des femmes, et notamment des droits des plus pauvres et des plus marginalisés, au moyen de politiques publiques en matière de finances.

Une telle évolution implique de nouvelles formes de leadership qui inciteront les hommes et les femmes à placer les questions de reproduction sociale au cœur de leurs vies publique et privée. Elle exige aussi que de nouvelles structures et relations de démocratie soient imaginées et créées. Comme le démontre l'expérience brésilienne du gouvernement Lula, la réponse à la question de savoir qui doit parler au nom des politiques *économiques* et de l'intérêt public réside dans une participation démocratique directe et indirecte du public où l'on s'attaquera à l'exclusion et aux inégalités en vue de promouvoir une plus grande dignité et une plus grande habilitation sociale⁴¹.

41. Roberto Mangabeira Unger, *Free Trade Reimagined* (Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2007), 215.

JEREMY WEBBER

Lauréat Trudeau 2009, Université de Victoria

BIOGRAPHIE

Dans ses travaux de recherche, Jeremy Webber étudie la structure constitutionnelle de la gouvernance démocratique et porte une attention particulière à la diversité culturelle, ses possibilités et ses défis. Toute société se doit d'affirmer les principes et les règles qui servent à son gouvernement – d'établir les mécanismes permettant aux décideurs publics d'agir de façon légitime – tout en étant sans cesse confrontée aux désaccords qui entourent la définition même de ces principes. Dans les sociétés qui se caractérisent par la diversité, les désaccords s'enracinent dans différentes cultures du débat social et de la décision. S'engager dans ces différences n'est pas facile, mais c'est fondamental et passionnant. Cela nous oblige à revoir nos idées préconçues. Cela révèle certains aspects de nos vies qui autrement seraient restés dans l'ombre. Cela nous lance le défi de trouver d'autres façons de vivre ensemble, dans la paix et le respect, avec des gens qui sont différents de nous.

Jeremy Webber a étudié ces questions dans le domaine des relations de travail, des rapports entre le Québec et le reste du Canada, des droits des autochtones au Canada et en Australie, des questions de l'identité nationale et des minorités culturelles en général et des problèmes de conception et d'interprétation de la constitution. Il a publié abondamment dans tous ces domaines. Jeremy Webber a grandi en Colombie-Britannique. Il a obtenu des diplômes dans différentes universités : à l'Université de la Colombie-Britannique (baccalauréat en science politique); à l'Université McGill (BCL/LLB), et à la Osgoode Law School (LLM). Il a enseigné à l'Université McGill de 1987 à 1998 dans un département qui intègre deux grandes

traditions juridiques (le droit civil et le *common law*) en permettant ainsi la rencontre entre les communautés linguistiques, culturelles et politiques du Canada. Il a été engagé comme doyen de la faculté de droit à l'Université de Sydney. Depuis longtemps, Jeremy Webber entretient des liens étroits avec l'Australie, sur le plan personnel comme sur le plan professionnel. Son séjour à Sydney lui a permis de s'intéresser à la théorie constitutionnelle dans un contexte nouveau et de contribuer, en tant que doyen, au développement d'une excellente faculté de droit. Depuis son retour en 2002, il occupe la Chaire de recherche du Canada en Droit et société à l'Université de Victoria, attiré par la qualité de cette faculté, par son engagement envers la justice sociale, envers les traditions juridiques et sociales des autochtones, par son désir de faire profiter la théorie juridique et politique de ces traditions. Il vit aujourd'hui à Victoria. Il a reçu le prix Trudeau en 2009.

RÉSUMÉ

Une grande partie de la littérature sur le nationalisme, particulièrement le nationalisme culturel, adopte un point de vue où le nationalisme est perçu comme une abomination, responsable d'une grande part des souffrances dans le monde. La plupart des arguments en faveur du nationalisme, y compris ceux du nationalisme québécois, s'appuient sur la notion du nationalisme civique, dans lequel on prétend qu'il n'a aucune teneur culturelle et touche purement et simplement à l'attachement pour une nation définie uniquement en termes institutionnels. Dans sa conférence, Jeremy Webber s'oppose à ces deux points de vue. Il soutient que le nationalisme ne peut se définir en simples termes civiques – ou du moins, que de telles définitions déforment le véritable fondement et la force motrice de plusieurs nationalismes contemporains, notamment celui du Québec, celui des peuples autochtones en quête d'autonomie gouvernementale, celui des pays du tiers monde dans leurs luttes anticoloniales et même celui des Canadiens dans l'affermissement continu d'une identité distincte face aux États-Unis d'Amérique. Parallèlement, Jeremy Webber allègue qu'il existe une forme de nationalisme culturel qui ne verse pas dans les pathologies qui lui sont habituellement associées, soit un nationalisme qui n'est ni chauvin ni fermé. En utilisant les traditions musicales nationales en guise d'analogie (entre autres phénomènes), Jeremy Webber présente la nature et les raisons qui sous-tendent cette forme de nationalisme. Il démontre ainsi qu'un tel nationalisme, s'il est bien conçu, nous permet de comprendre les éléments essentiels des communautés tout en évitant les déformations xénophobes et opprimantes.

CONFÉRENCE

Un nationalisme ni chauvin ni fermé

Université Laval

LE 24 MARS 2011

Introduction

Je suis très content qu'on m'ait demandé de présenter cette conférence ici à Québec. C'est en effet dans cette ville que j'ai commencé mon long cheminement sur le thème dont je vais traiter maintenant : le sens à donner à la rencontre de langues, de cultures différentes; l'importance de la culture pour la vie politique; la signification de la nationalité.

Je suis venu ici en été 1979, dans le cadre d'un échange d'étudiants entre les gouvernements du Québec et de la Colombie-Britannique. Quel été fascinant, à peine deux ans après l'adoption de la Loi 101, et moins d'une année avant le référendum sur la souveraineté-association ! On m'a affecté au Service des études économiques du ministère de l'Agriculture. Je resterai à jamais endetté envers deux personnes : Mme Danielle Lafrenière, ma directrice, pour son accueil chaleureux à l'endroit d'un auxiliaire peu compétent et très peu bilingue, et Mlle Julia Hunter, qui, célibataire, tenait à l'honorifique « mademoiselle » même si elle avait déjà un certain âge. Originnaire du milieu rural de l'Islet et peu scolarisée, elle parcourait pourtant le monde du savoir grâce à ses mots croisés et à son Larousse. Elle occupait l'autre logement sur le même palier que moi dans un modeste immeuble, rue Richelieu. D'une courtoisie et

d'une générosité infinies, elle s'entretenait avec moi, malgré mon silence face à ses propos, lié, je dois l'admettre, à un simple manque de compréhension. Sous sa tutelle et celle de Mme Lafrenière, j'entrepris l'apprentissage difficile, mais très enrichissant, d'une langue seconde.

Je dois beaucoup à Québec et au Québec. J'ai tant appris, grâce aux situations vécues ici. Je me souviens par exemple d'avoir entendu le propriétaire de ce petit immeuble me raconter comment, jeune homme, il avait été embauché à la cimenterie Canada Lafarge. Les membres de l'équipe étaient sans exception de langue française. Toutefois, comme le contremaître était, lui, anglophone, ceux-là ont tous appris l'anglais afin de pouvoir communiquer avec lui. Cette leçon m'a fait comprendre que les droits linguistiques sont toujours vécus à l'intérieur des institutions et, si on veut sauvegarder l'usage d'une langue, il faut s'occuper des pratiques linguistiques institutionnelles.

Je suis revenu au Québec en 1980 pour étudier le droit à l'Université McGill. J'y ai enseigné par la suite de 1987 à 1998. La Faculté de droit de McGill est entièrement et avec conviction bilingue et bijuridique : on y enseigne en français comme en anglais, tant le droit civil du Québec que le *common law* d'origine anglaise. Y étudier et y enseigner ont été pour moi une formation continue dans la diversité des langues et des traditions juridiques, dans la pertinence de la culture pour le droit et pour la gouvernance, et dans les défis – et, évidemment, les bienfaits considérables – de travailler simultanément à l'intérieur de plus d'une culture.

Ces défis et ces bienfaits se sont retrouvés par la suite au cœur même de mon travail, fût-ce en droit constitutionnel, dans les relations avec les peuples autochtones ou dans la philosophie constitutionnelle au Canada aussi bien qu'en Australie. Il nous arrive souvent de penser que les communautés les plus parfaites possèdent une seule culture et une seule langue; qu'elles sont définies par l'accord des volontés de leurs membres et sont marquées par des valeurs

partagées, mais c'est là une erreur. Toute communauté humaine renferme de la diversité et englobe des désaccords, souvent au sujet d'engagements les plus importants. Le miracle de la communauté humaine, ce n'est pas que les gens forment des sociétés parce qu'ils sont semblables; non, le miracle, c'est qu'ils peuvent maintenir des sociétés florissantes, en dépit de leurs désaccords, en dépit des différences qui y persistent et, je le soutiendrai, qui sont d'une richesse inestimable.

Mais comment ériger une structure constitutionnelle adaptée à une telle communauté diverse? Certains soutiennent qu'il faut faire abstraction des différences culturelles, les ignorer et assujettir tous les membres aux mêmes règles et aux mêmes procédures. Un gouvernement se doit d'être rigoureusement civique et refuser de préférer quelque culture ou langue que ce soit. Ce n'est toutefois pas la perspective que je vous proposerai aujourd'hui. Bien au contraire, car cette manière de voir sous-estime sérieusement le rôle qu'ont déjà joué la culture et la langue dans la mise en pratique de l'interaction politique. Elle ne tient pas compte du fait que déjà, et à tout moment, nous œuvrons dans le cadre d'une langue et d'une culture. Même quand nous traduisons entre langues différentes, nos propos sont balisés par des langues. Nous n'échappons jamais à l'emprise de la culture même dans l'organisation d'un État multilingue ou multijuridique. Si nous voulons ériger un ordre constitutionnel pour une société diverse, nous ne pouvons pas, tout simplement, refuser de tenir compte de la langue et de la culture. Il nous faut en saisir le sens, en comprendre le rôle social et ajuster nos institutions en conséquence.

Ma présentation ce soir porte sur le nationalisme. Je me prêterai à la défense d'une forme de nationalisme qui n'est pas purement civique – c'est-à-dire qui ne consiste pas en une simple allégeance à un ensemble d'institutions – mais un nationalisme porteur d'une dimension culturelle réelle, qui exige l'adaptation des institutions politiques à certains genres de différence culturelle. Le nationalisme

culturel est affligé d'une vilaine réputation, et cela pour de très bonnes raisons. D'habitude, on lui reproche sa xénophobie, son hostilité à l'endroit de la diversité, sa fermeture, sa résistance à l'interaction, et sa présomption que, par définition, à chaque pays ne doit correspondre qu'une culture. La plupart des formes de nationalisme culturel sont, en effet, entachées de ces vices : ils me répugnent et je les récusé. Une de mes tâches les plus importantes sera donc de bien préciser la nature du nationalisme que je prône, d'établir clairement en quoi il se distingue de ces autres formes chauvines, réfractaires à la diversité et agressives.

La formulation et la poursuite d'une forme ouverte et tolérante de nationalisme est une tâche capitale. Si, comme je le soutiendrai, la culture est pertinente à l'organisation politique, alors il faut comprendre comment rendre compte de cette pertinence en la transposant dans les institutions. Autrement, nous abandonnons le champ de la culture aux chauvins. Nous serons incapables de reconnaître et de réagir adéquatement aux formes non chauvines et tout à fait acceptables de nationalisme, qui se manifestent, par exemple, dans l'insistance des peuples autochtones de pouvoir se gouverner eux-mêmes, dans la résolution même des Canadiens de conserver une existence politique distincte des États-Unis, et dans l'attachement profond des Québécois à leur autonomie politique au sein du Canada.

Je soutiendrai, de plus, qu'au fond les chauvins comprennent mal la culture : ils l'immobilisent et l'appauvrissent en proposant une caricature de leur pays et en n'offrant qu'une idée lacunaire et empesée du sens de l'appartenance nationale. Cette caricature exclurait un grand nombre de leurs compatriotes et non pas seulement les étrangers. Pensez aux représentations étriquées que les ultra-nationalistes ont traditionnellement cherché à imposer à leur propre peuple. Si la culture nous tient à cœur, il faut en défendre la vitalité contre ceux qui la méduseraient, la rétréciraient et la couperaient du monde.

Inventaire des nationalismes

Si vous permettez, j'amorcerai mes propos en faisant un tour d'horizon des théories contemporaines du nationalisme¹. Une façon de classer les conceptions du nationalisme est de fixer notre attention sur les éléments qui constituent une nation. Qu'est-ce qui lui donne naissance? Qu'est-ce qui la maintient en vie? Les écrits sur cette question sont abondants et offrent toute une gamme de réponses. Il sera utile de classer les théories en trois catégories.

Les théories naturalistes

La première catégorie pourrait porter l'étiquette « naturaliste ». Selon les théories naturalistes, le nationalisme serait la projection dans la vie politique d'identités culturelles données, non pas construites. Ces théories prétendent que les peuples appartiennent *naturellement* à des groupes culturels, linguistiques, ou bien raciaux. C'est au sein de ces groupes que se trouvent les assises de la solidarité, et ce sont ces groupes qui alimentent le sentiment d'appartenance à un peuple. Ces groupes sont porteurs de leurs propres destins, poursuivant leur expression collective à travers le temps.

Selon ces théories, la nationalité est résolument unique et exclusive. Un citoyen n'appartient qu'à une seule nation. Chaque nation possède le droit de choisir son avenir à l'abri de l'emprise de toute autre. Chaque nation poursuit ses propres intérêts avant tout.

Les théories naturalistes ont exercé une très large influence. Les horreurs qu'elles ont entraînées, au xx^e siècle en particulier, leur ont toutefois fait perdre beaucoup de leur lustre dans le monde universitaire. Qui plus est, ces horreurs ont elles-mêmes fait comprendre que les nations ne sont pas si naturelles, après tout. Les États possèdent toujours dans leur sein des éléments non conformes à cette

1. Voir A. Dieckhoff et C. Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme : théories et pratiques* (Paris : Presses de Sciences Po, 2006); Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme* (Paris : L'Harmattan, 2010).

représentation d'une langue et d'une culture uniques. Les citoyens s'expriment dans des dialectes dissemblables, sont d'ascendance diverse, professent des croyances religieuses divergentes, recherchent le bien de la nation selon des conceptions disparates, interprètent l'histoire et la destinée du pays de façons différentes. Certains sont-ils donc de vrais citoyens, d'autres des imposteurs? Nous avons vu avec trop de clarté où peuvent mener de tels propos.

De surcroît, l'aspect exclusif du lien national paraît trop simple. Nos allégeances sont toujours plus complexes. Je suis un citoyen de l'Australie comme je le suis du Canada, et mon identité d'origine, comme mon identité d'immigrant, me tiennent toutes deux à cœur. Mais, au-delà d'allégeances jumelées aussi évidentes, nous sommes amarrés à différentes communautés – communautés à l'intérieur d'autres communautés, communautés concentriques, communautés qui se chevauchent. Je suis originaire de la Colombie-Britannique. Je ne puis me rappeler les lieux de ma jeunesse sans me souvenir de leur histoire particulière, de leur caractère propre. Les lieux m'ont marqué. Je suis très britanno-colombien avec des racines profondes à Vancouver, dans la vallée Okanagan, à Kitimat et maintenant à Victoria. Mais j'ai aussi d'autres allégeances à cet endroit même. Je me suis établi comme universitaire à Montréal où j'ai enseigné le droit civil, le droit du travail et le droit constitutionnel. J'ai participé aux luttes constitutionnelles de la fin des années 1980 et des années 1990. Mon ami Wade MacLauchlin et moi, nous avons mis sur pied un groupe pan-canadien pour militer en faveur de l'Accord du lac Meech. J'éprouve une affection intense pour le Québec et je me sens intégré à cette société, même si, aujourd'hui, je vis loin d'elle. D'ailleurs, ces deux liens d'affection, avec le Québec et la Colombie-Britannique, ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Mon pays – notre pays – est un tissu de conversations formées par ces trames-là, et d'autres aussi, de l'expérience canadienne. Il est le résultat de leurs interactions : la grande interaction

entre francophones et anglophones, parfois contrariante, parfois conflictuelle, mais toujours stimulante; le résultat de l'ensemble de nos relations fondamentales et non résolues avec les peuples autochtones; le résultat de la diversité des régions de ce pays et de la diversité de l'histoire de chacune; le résultat aussi de l'apport de vagues successives d'immigrants. Le pays ne serait pas devenu ce qu'il est aujourd'hui, s'il n'avait pas bénéficié de toutes ces interactions, si difficiles qu'elles aient pu être.

D'autres sociétés ont des sagas comparables. Les théories rigoureusement naturalistes simplifient donc à outrance, mais elles n'ont pas pour autant perdu leur emprise : même démodées, elles exercent un pouvoir considérable d'attraction, y compris, mais sans le dire, dans le monde universitaire. Toutefois, parce que simplistes, elles font violence à la complexité des attaches qui définissent notre vie collective.

Les théories constructivistes

La deuxième catégorie – celle des théories constructivistes – a bien davantage cours dans les universités. Plutôt que de tenir le nationalisme pour l'expression naturelle des ethnies, ces théories y voient un instrument de mobilisation politique, saisi et exploité pour son utilité. Selon elles, les nations n'existent pas naturellement : elles sont édifiées, construites. Et beaucoup parmi elles prétendent aussi que le nationalisme a précédé la nation, que le nationalisme a même créé la nation.

Selon certaines de ces théories, le nationalisme est sciemment fabriqué par les élites dans le dessein de rallier les appuis à leurs projets. Selon d'autres, l'édification du nationalisme n'est pas aussi délibérément calculée. Le nationalisme surgit de conditions sociales propices pour ensuite être saisi et exploité par les élites à leurs fins propres. Selon ces théories, la meilleure façon de comprendre le nationalisme, c'est d'y voir un moyen créé, ou entretenu, en raison de son utilité pour les détenteurs du pouvoir.

Certains théoriciens mènent vraiment très loin cette idée. Ils doutent que le nationalisme ait un fondement autre que la structure échafaudée par ses idéologues : selon eux, il est fabriqué de toutes pièces. Benedict Anderson a merveilleusement exprimé cette idée en 1983 dans le titre anglais de son œuvre, *Imagined Communities*² – les « communautés imaginées ». (Le titre de l'édition française est *L'imaginaire national*.) Les communautés nationales sont un produit de l'imagination ; elles n'ont pas d'existence en soi.

Alors, quel fondement social donner au nationalisme, au sentiment national ? Encore une fois, les façons de voir sont multiples. Selon certains, le nationalisme est lié à la croissance économique et à la modernisation. Il y a deux versions de cette thèse. Selon l'une, les nations sont construites « d'en haut » pour agrandir les marchés et former une main-d'œuvre instruite et homogène. Selon l'autre, le nationalisme naît par réaction à l'expansion économique, les marginaux y ayant recours pour améliorer leur condition sociale – par exemple, les paysans dans une économie en voie d'industrialisation, ou bien les minorités linguistiques qui doivent travailler dans la langue du pouvoir (ce qui a été le cas pour mon propriétaire de la rue Richelieu).

Quelle place occupe l'identité culturelle dans l'analyse constructiviste ? Si certains théoriciens de cette école soulignent le rôle de l'humiliation dans la montée du nationalisme, la plupart traitent de l'identité culturelle comme si elle était l'aboutissement du processus, non sa cause, de sorte que la prise de conscience de l'ethnicité se dégage du processus même de modernisation économique. À vrai dire, pour l'ensemble des théoriciens de l'école constructiviste, les identités sont fabriquées, peut-être sur la base des

2. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London : Verso, 1983) ; Benedict Anderson, *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (Paris : La Découverte, 1996).

identités ethniques mais plus souvent à partir des caractéristiques qui n'ont pas de signification propre avant qu'elles ne soient saisies et formées.

Certaines théories portent à l'extrême cette idée de la construction. Leurs artisans – les « nationalistes civiques » ou « patriotes constitutionnels » – croient possible d'affranchir l'allégeance de tout encombrement culturel et de l'attacher simplement à des institutions. Le nationalisme civique est un trait familier du paysage politique canadien. Par la *Charte canadienne des droits et libertés*, Pierre Elliott Trudeau, lui-même nationaliste civique, a tenté d'épurer le concept de citoyenneté, d'en neutraliser la dimension ethnique pour n'en retenir que la dimension juridique. C'est le comble de l'ironie que beaucoup d'indépendantistes s'affichent, eux aussi, nationalistes civiques.

Pour tous les constructivistes, l'identification culturelle et linguistique est contingente, est une résultante de processus sociaux et de l'action politique. L'identité nationale n'a rien de naturel ou de nécessaire. Certains arguments donnent de la vraisemblance à cette thèse. Le nationalisme est, en effet, un phénomène complexe. Chacun de nous peut trouver des exemples de la création et de la manipulation du sentiment nationaliste. Ce qui est particulier aux théories constructivistes, c'est d'attribuer à ces propriétés une emprise dominante – d'en faire les éléments les plus importants du nationalisme.

- Ils le font pour mettre en relief le caractère contingent du nationalisme.
- Ils nous sensibilisent au contexte, aux circonstances particulières qui suscitent l'écllosion des mouvements nationalistes et rendent compte de leur succès. Plus que la simple projection de la communauté culturelle, ces mouvements connaissent leur essor à la faveur du développement économique ou de l'oppression ethnique.
- Aussi la contingence révèle-t-elle la possibilité d'agir. Elle nous permet d'intervenir pour construire des sociétés harmonieuses.

Toutefois, le compte rendu de la genèse et du rôle des nations proposé par les thèses constructivistes est-il suffisant? Le traitement par ces thèses de la langue et de la culture tend à les réduire à des prétextes, à des marques de distinction sans importance inhérente, que les élites saisissent pour les façonner en identité et pour les mobiliser afin de procurer un avantage quelconque. Toutefois, même si ces marques ont une telle utilité, pourquoi les élites politiques trouvent-elles si efficaces d'y recourir? Pourquoi réussissent-elles si bien? L'efficacité des mouvements nationalistes tient précisément au fait qu'ils puisent au réservoir d'une réalité. Les éléments de la solidarité nationale – les langues, l'histoire, les traditions religieuses, les références culturelles – ont des conséquences politiques avant même leur mobilisation : c'est précisément la raison pour laquelle il est possible de les mobiliser avec tant d'effet.

Les théories hybrides

Nous voici arrivés à la troisième catégorie du nationalisme : les théories hybrides.

Ces théories admettent que chaque mouvement nationaliste prend forme dans un contexte politique particulier. Comme tout autre phénomène politique, le nationalisme est le résultat d'actions humaines. C'est le produit de discussions et de délibérations, et ce produit est façonné par les ressources et le pouvoir exercés par les acteurs politiques. La structure des États n'est pas le simple reflet de l'identité culturelle.

Le nationalisme repose néanmoins sur une réalité. Même si les communautés sont dans une certaine mesure construites et non simplement données, et même si la culture est instrumentalisée aux fins des élites, le nationalisme tire sa force du rôle réel de la culture dans la vie politique. Si on ne comprend pas ce lien, on ne peut pas comprendre le dynamisme du nationalisme. On ne peut pas en distinguer les éléments valables des éléments répréhensibles, ni discerner les éléments légitimes de ceux qu'il faut repousser avec

acharnement. Les théories hybrides, elles, prennent au sérieux le rôle de la culture.

Vous l'aurez deviné sans doute, j'épouse une conception hybride du nationalisme. Je prends au sérieux le rôle de la culture, je m'applique à le comprendre, et j'emploie cette conception pour préciser comment les institutions politiques devraient être adaptées à la langue et à la culture.

Un nationalisme ni chauvin ni fermé

La culture

Mon argument dépend d'une analyse spécifique de la culture. Souvent, on définit celle-ci – et par extension la nationalité – comme étant caractérisée par un accord de pensée très large entre ses membres. Les membres d'une même culture partageraient certaines croyances. Mais cette conception est fautive. À l'intérieur d'une culture, il y a bien un certain partage, mais ce qui est partagé n'est pas un ensemble de croyances. Les cultures ne sont pas marquées par un accord de volontés.

Prenez, par exemple, les États-Unis. La liberté et l'égalité ont manifestement occupé une place au cœur même de la vie nationale de ce pays, mais il serait difficile de repérer deux valeurs plus contestées, auxquelles sont attribuées des interprétations dissemblables, et ceci depuis la fondation du pays.

Pourtant, la férocité du débat ne mine pas l'identité nationale américaine. Bien au contraire, le débat lui-même est typiquement américain : il l'est dans le langage employé pour l'exprimer, dans les références textuelles invoquées, et dans l'expérience historique à laquelle les participants font appel. Les Américains partagent un même discours même s'ils l'utilisent pour exprimer leurs désaccords. Or, le débat sur la liberté et l'égalité aux États-Unis diffère sensiblement de celui qui a cours en France par exemple, même si la liberté et l'égalité sont aussi au cœur de l'identité politique française.

On peut même affirmer que les Américains se définissent par la manière dont ils ne s'entendent pas, et non par la manière dont ils s'entendent.

On appréhende mieux la culture en l'abordant non pas comme un ensemble de principes, mais par analogie à une langue. À la manière d'une langue, une culture équipe ses membres d'un ensemble de termes, d'un ensemble de concepts, auxquels ils recourent pour formuler leur pensée. Elle renferme des questions caractéristiques et une accumulation de réponses entassées avec le temps. Les membres d'une culture partagent une histoire particulière qu'ils appréhendent dans le vocabulaire d'une langue particulière. Toutefois, le partage d'une langue ne signifie pas l'adhésion à une philosophie commune : bien au contraire, ce partage peut aller de pair avec de sérieux différends. Au sein d'une culture, on est engagé dans une conversation à long terme en vertu de laquelle les membres élaborent leurs façons d'appréhender le monde.

Ceci signifie qu'une culture ne prescrit pas ce qu'on peut dire. Tout comme une langue, elle permet d'exprimer des idées diverses. Les cultures ont quand même une influence, subtile mais très importante, sur les propos. Il est souvent bien plus facile d'exprimer un concept dans telle langue que dans telle autre. Certaines expressions sont accompagnées, dans une langue, de connotations absentes dans une autre. Je ne voudrais cependant pas exagérer les différences. On peut faire l'apprentissage d'une langue et d'une autre, se familiariser avec l'histoire de chaque culture, absorber les pratiques des sociétés correspondantes, et examiner et expliquer soigneusement les différences de sens. Néanmoins, une traduction fidèle exige un effort sérieux de la part du traducteur : l'ampleur de son effort révèle la taille du fossé.

Bien entendu, la langue est bien plus qu'une analogie utile pour comprendre la culture : elle en est un facteur déterminant. Je tiens quand même à insister sur leur indépendance relative : même si la

langue est une composante importante de la culture et exerce sur elle une influence considérable, ce qui distingue les cultures ne peut être ramené à une différence, pure et simple, de langue. Pensez, par exemple, à la France et au Québec. Les deux nations ont une langue et, en grande partie, une littérature communes. Toutefois, marquées par l'expérience de la réalité locale, les aspirations, les querelles, les ressources culturelles des Québécois diffèrent sensiblement de celles des Français. On peut en trouver un exemple en matière de droit constitutionnel : les Québécois acceptent volontiers de reconnaître les différences nationales au sein d'un État – par exemple, que le Québec constitue une société distincte³. Cette idée ferait sursauter bien des constitutionnalistes français. En 1991, en effet, le Conseil constitutionnel français a rejeté l'argument de l'existence d'un « peuple corse » pour le motif que le peuple français est indivisible⁴. L'expérience d'une société de langue française au sein d'une fédération multinationale a incité les Québécois à accepter une vision plus nuancée de la relation entre culture et État. Et ceci n'est qu'un exemple parmi bien d'autres. Les recherches universitaires et le débat politique au Québec ont des préoccupations et des concepts qui leur sont propres ; ils engendrent un discours distinct, fécond en enseignements pour tous, y compris, faut-il le dire, pour les chercheurs venant de France.

On pourrait identifier un nombre étonnant de cultures et de sous-cultures au Québec comme ailleurs, indice additionnel de l'autonomie entre la culture et la langue : cultures régionales particulières ; cultures rurales et cultures urbaines ; culture de Québec et

3. Cette phrase a été employée pour désigner le Québec dans l'Accord du Lac Meech – l'ensemble d'amendements constitutionnels qui a échoué en 1990 : « Accord constitutionnel du 3 juin 1987 », dans *L'adhésion du Québec à l'Accord du Lac Meech : Points de vue juridiques et politiques*, Réal-A. Forest (dir.) (Montréal : Thémis, 1988), 230-255.

4. Cons. constitutionnel, 9 mai 1991, Statut de la Corse, (1991) Recueil 50, 91-290 DC.

culture de Montréal. Or, quelques-unes de ces oppositions attirent notre attention sur une autre dimension particulière de l'expérience québécoise : l'influence réciproque du fait français et du fait anglais – aux frontières du Québec, certes, mais plus encore au cœur même du Québec. Ceci contribue au contraste entre la capitale et la métropole, ou encore se trouve gravé dans le nom même de ma voisine, Julia Hunter.

Au Canada, certaines cultures franchissent les lignes de démarcation linguistique. Leur distribution est inégale, leur nature difficile à cultiver, à la manière de notre paysage. Elles renferment des oppositions mais aussi des ententes et des collaborations. Et chacune des parties de mon pays, y compris ma province, la Colombie-Britannique, en porte la marque.

En fin de compte, les cultures manifestent un caractère fédéral. Il y a toujours des cultures et des sous-cultures concentriques et chevauchantes. À vrai dire, tout environnement où les interactions se répètent de façon prolongée – y compris nos lieux de travail, nos institutions religieuses, nos quartiers – donnera jour à un discours et une histoire distincts – sa culture à lui – qui sont ensuite réinterprétés et déployés.

La valeur de la culture

Évidemment, à partir d'une définition aussi vaste, toutes les cultures ne joueront pas le même rôle dans le déroulement de la vie politique. D'ici peu, je traiterai de la manière dont la culture devrait informer les institutions politiques. Permettez-moi, toutefois, de parler d'abord des raisons pour lesquelles nous devrions nous soucier de l'existence des cultures.

D'abord, bien entendu, nous nous soucions tous de notre culture propre. Elle nous a donné le vocabulaire nécessaire pour nous comprendre, pour délibérer sur les chemins à suivre et sur l'organisation à donner à notre société. Ce vocabulaire nous permet d'exprimer nos aspirations. Perdre sa culture, être déraciné de ses lieux et

transposé dans un contexte étranger, peut susciter une expérience de désorientation, telle que l'ont vécue nombre de générations d'immigrants. Bien sûr, il est possible d'apprendre une nouvelle culture : ceci fait aussi partie de l'expérience immigrante. Néanmoins, même si l'acquisition d'une nouvelle langue engendre des bienfaits certains, cette acquisition ne déplace pas la valeur de nos connaissances premières. Il y a un avantage manifeste à employer un vocabulaire déjà maîtrisé et dans lequel on a déjà défini ses positions.

Qui plus est, être contraint d'abandonner ce vocabulaire, c'est couper des liens avec ses ancêtres. La narration est la méthode par laquelle nous nous orientons dans la vie : nous tissons des récits du parcours achevé et nous projetons ces trajectoires vers l'avenir. C'est ainsi que nous intégrons nos expériences, que nous retenons des leçons, et que nous formulons des plans d'action plus efficaces. La rupture abrupte de ces récits peut être dévastatrice.

Entretenir sa culture, ce n'est pas se greffer au passé : au contraire, c'est conserver son pouvoir d'intervention dans le présent. C'est entretenir ses connaissances, son savoir-faire, sa compréhension des institutions et des processus, et sa manière de faire des plans. On puise dans le passé pour s'orienter dans le présent et envisager l'avenir.

D'abord et avant tout, une culture est donc importante pour ses membres. Toutefois, son importance ne se réduit pas à ce seul fait. Elle possède une valeur plus générale, accessible, même si cela exige un effort, aux personnes qui ne sont pas membres. Laissez-moi l'expliquer, car la reconnaissance de cette valeur est fondamentale si on veut éviter les pièges d'un nationalisme fermé et chauvin.

Chaque culture renferme des aperçus inédits, des interprétations originales, exprimées dans son propre langage avec ses ressources particulières. Chaque culture véhicule un savoir et, en s'engageant auprès d'une culture autre que la sienne, on y accède. Ce faisant, on augmente la réserve de pensées dans laquelle on peut puiser de nouvelles réflexions. Alors, on obtient trois choses très importantes :

d'abord, on fait siens les aperçus de cette culture ; ensuite, on accède à l'expérience accumulée sur laquelle cette culture se fie ; enfin, en s'ouvrant à une perspective autre que la sienne, on arrive souvent à saisir plus clairement certains éléments de sa propre culture.

La rencontre avec une société différente procure donc des bénéfices importants. La présence du Québec au sein du Canada donne à celui-ci une perspective distincte qui n'existerait pas s'il ne possédait qu'une langue, qu'une culture. Je n'ai pas tant à l'esprit la grande culture française européenne, même si elle est plus en évidence au Canada qu'elle ne le serait sans le Québec. Je pense plutôt, et surtout, au regard des Canadiens français sur l'expérience nord-américaine, sur la colonisation des terres, sur les rapports avec les Premières Nations, sur la rencontre avec les États-Unis, et sur la résistance des Québécois aux forces de l'assimilation pour construire une société forte ; je pense aussi à la tradition québécoise de militantisme syndical et d'action sociale, à son scepticisme à l'endroit de la participation aux guerres ; je pense à l'histoire des croyances religieuses et à la manière dont les Québécois s'en sont éloignés. Tout ceci a marqué le Canada, et continue de le faire.

Il est facile de penser que l'apport d'une culture se limite à des ensembles d'idées. Toutefois, si importantes qu'elles puissent être, l'apport auquel nous puisons s'étend bien au-delà des idées. Souvent, la culture présente un mode d'organisation sociale ou une façon de maintenir les rapports avec la nature. Rencontrer d'autres cultures, c'est élargir notre bagage d'expériences humaines, et cela nous permet tant d'imaginer comment nous pourrions vivre autrement. J'ai eu le privilège immense de travailler avec des personnes qui possèdent une connaissance profonde de l'organisation sociale autochtone. Cet engagement, toujours très riche, dévoilait un vaste potentiel pour le droit et la gouvernance, surtout en ce qui concerne la nature du droit dans des sociétés non étatiques et très décentralisées. Et, bien entendu, la rencontre avec les peuples autochtones n'a

pas un intérêt purement théorique : elle est au cœur même de notre vie contemporaine au Canada.

Les membres des cultures autres que la nôtre sont nos experts en résidence. Nous ne sommes pas toujours d'accord avec les pratiques que nous rencontrons et, parfois même, elles sont difficiles à tolérer. Toutefois nous ne devrions pas les condamner aveuglement. Il nous faut d'abord apprendre. Il se peut que la réalité soit beaucoup plus intéressante que nous ne l'avions imaginé. Le hijab pourrait ne pas être une simple affaire d'inégalité des femmes et d'extrémisme islamique : il pourrait être un signe de pudeur, de refus du sensualisme, de profession quotidienne de foi. Ou encore il pourrait être un alliage complexe de toutes ces choses, un alliage de bon et de moins bon, tout comme on pourrait le dire de maints phénomènes culturels. Pourrait-on dire la même chose du mariage dans l'histoire occidentale? L'objet de mon propos, c'est qu'il vaut la peine de se renseigner : on pourrait apprendre quelque chose. La rencontre de la piété musulmane et de la laïcité occidentale pourrait favoriser l'élaboration de perspectives nouvelles, plus subtiles, qui interpellent à la fois l'une et l'autre.

La diversité au sein de nos sociétés n'est pas une malédiction : c'est une ressource, un réservoir d'expériences et d'illumination. Si nous tenons pour précieuses les connaissances accumulées par notre culture, nous devrions avoir le même respect pour celles que les autres ont accumulées. Le nationalisme que je préconise et la tolérance vont de pair : un même esprit les anime tous deux.

Intermède musical

Jusqu'ici, j'ai abordé la culture de ma perspective de théoricien des constitutions. Le moment est venu de passer à autre chose : un bref intermède musical. Pas tout à fait, quand même. Je suis toujours un théoricien avec toutes les limites qui en découlent : je n'interpréterai donc pas de musique, j'en parlerai.

Là où nous en sommes, les traditions musicales nationales peuvent nous aider, d'autant plus que je tiens à montrer que la culture ne se réduit pas à un ensemble de principes ou à un ensemble d'objets culturels quelconques. Elle est une manière de vivre les expériences, de les interpréter, de chercher à en exprimer le sens, et de confronter nos interprétations avec celles des autres. C'est pourquoi toute interaction soutenue produit sa propre culture⁵.

En musique, c'est la même chose. Lisa de Gorog nous a livré une merveilleuse étude sur le compositeur finlandais Jean Sibelius. Bien qu'à une certaine époque ses ancêtres aient probablement parlé le finnois, Sibelius était issu d'une famille de langue suédoise. Tôt dans sa carrière, il s'est plongé dans le folklore poétique finnois des *runos*, et leur influence inspira profondément sa musique. Il a parfois intégré dans ses œuvres des airs folkloriques, mais ses références ont généralement été plus subtiles, prenant la forme d'une allusion plutôt que d'une citation. En raison de cette subtilité, ses références ont été plus profondes et envahissantes : rythmes de la langue finnoise et du folklore poétique, et des répétitions dans la structure des phrases, à la manière des psalmodies des *runos*. De Gorog en propose maints exemples. Ayant fait référence à un motif mélodique récurrent chez Sibelius, où une note longue est suivie d'un triolet, elle suggère « qu'il est facile d'y voir la réplique d'enclises dans la terminaison des verbes, selon le sujet, et dans la terminaison des noms, selon leur cas ou s'il s'agit de possessifs », comme dans la langue finnoise. Sibelius employait aussi des sons évocateurs de la culture populaire : des chœurs et des pizzicati pour faire écho au *kantele* finlandais⁶.

5. Voir Jeremy Webber, « Culture, Legal Culture, and Legal Reasoning: A Comment on Nelken », *Australian Journal of Legal Philosophy* 29 (2004), 27-36.

6. Lisa de Gorog, avec la collaboration de Ralph de Gorog, *From Sibelius to Sallinen: Finnish Nationalism and the Music of Finland* (Westport CT : Greenwood, 1989), citation à la page 86 (la traduction est la nôtre).

Cette comparaison permet de tirer plusieurs leçons : la façon de retravailler constamment la tradition (la fidélité ne signifie point l'inertie) ; la richesse issue de la rencontre de différentes traditions culturelles, en l'occurrence entre la culture populaire et la culture classique d'une élite ; ou même la rencontre de Sibelius avec une culture véhiculée par une langue autre que sa langue maternelle.

La puissance de l'œuvre est le fruit d'un dialogue engagé avec la tradition, la distillation d'une forme de vie élaborée dans une langue et sur une musique. Qui plus est, il n'est pas nécessaire qu'une langue soit la nôtre pour nous interpeller. Il y a quelque chose dans la fidélité de Sibelius qui nous fait saisir les possibilités de cette vie, même si la langue n'est pas la nôtre.

Institutions politiques

Quel rapport tout ceci peut-il avoir avec les institutions politiques ?

D'abord, il devrait déjà être clair qu'une culture est un phénomène éminemment social, créé et entretenu par des interactions – conversations, interprétations, différends, délibérations, chansons et toute une foule d'autres interactions. Elle s'insère dans la vie en commun. Pour l'entretenir, il faut la faire vivre et l'utiliser. S'il n'y a pas possibilité de l'employer, une culture est asphyxiée.

Les libertés individuelles sont suffisantes pour maintenir de nombreuses cultures. La diligence d'individus suffira pour les entretenir. En revanche, d'autres cultures sont enchevêtrées aux institutions. Que cela plaise ou non, les institutions sont porteuses de la culture et les choix culturels qu'elles concrétisent ont un effet sur toute la société. La scolarisation, par exemple, doit être suivie dans une langue spécifique, et cette langue deviendra le véhicule pour les pensées et les interventions des étudiants à la fin de leurs études. On pourrait tenir des propos semblables au sujet des employés. S'il faut apprendre l'anglais pour conserver son emploi, comme ce fut le cas de mon propriétaire, rue Richelieu, alors, avec le temps, l'usage des langues dans la grande société sera biaisé par la pression

exercée dans le lieu du travail. C'est le raisonnement qui sous-tend les dispositions principales de la Charte de la langue française.

Les gouvernements doivent fonctionner en se prévalant d'une – ou des – langue(s). Ici, j'ai non seulement à l'esprit les services qu'ils sont tenus de rendre, si importants soient-ils, mais le cœur même de la démocratie : le débat politique, l'examen des politiques futures, les délibérations et l'élaboration des lois. Ici encore, le choix de la langue sera capital pour susciter la participation des citoyens. Si le français n'est pas une des principales langues de nos débats politiques – si tout ce qui est important se passe en anglais –, alors les décisions politiques au Canada seront débranchées du débat politique au Québec et les citoyens de langue française seront constamment contraints de travailler dans la langue de quelqu'un d'autre ; ils dépendront de traductions, non de communications directes.

C'est donc une affaire de bon sens que de charpenter les institutions gouvernementales de manière à permettre la participation de tous les citoyens, d'ajuster le processus politique de prise de décision à nos diverses cultures. Bien entendu, cela ne signifie pas que chaque institution politique doive n'être que d'une culture. Je crois fermement au maintien d'une communauté où la rencontre de Canadiens français et de Canadiens anglais se poursuivra : elle a été extraordinairement enrichissante pour nous tous. Mais nous maintenons cette communauté non pas en refusant de tenir compte de la langue, mais plutôt en organisant des institutions où l'anglais domine ici, le français là, et d'autres institutions encore où nous favorisons activement les délibérations dans les deux langues. Autrement dit, nous nous adonnons à un fédéralisme en profondeur dont la forme est façonnée par la culture.

Ce que je viens d'affirmer au sujet de la langue tient aussi pour certains autres phénomènes culturels, comme la gouvernance autochtone. Les raisons mêmes qui militent en faveur de l'autonomie du Québec militent également en faveur de la gouvernance

autochtone. Les peuples autochtones possèdent, eux aussi, des langues distinctes pour débattre publiquement de leurs intérêts, des traditions d'organisation sociale; ils possèdent leurs propres procédures, leurs propres formes de vie familiale, leur propre façon d'établir des rapports avec la terre. Ils ont maintenu ces traditions avec beaucoup de ténacité. Ne devrait-il pas exister d'institutions où leurs cultures pourraient s'exprimer elles aussi? Des institutions qui reflètent leurs modèles distincts d'administration des terres ou de protection de l'enfance? Nous avons exigé qu'ils fonctionnent sous le régime exclusif de nos institutions, où leurs traditions sont assujetties à une majorité qui ne connaît pas leur langue et ignore tout de leur culture. Si nous tenons à sortir une fois pour toutes de l'ère coloniale, il nous faut soutenir des structures où les peuples autochtones pourront, eux aussi, se gouverner eux-mêmes.

Conclusion

C'est donc en faveur de ce nationalisme que je plaide. Remarquez qu'il n'implique pas de forcer et de contraindre d'autres peuples à se conformer à notre culture. Au contraire, il reconnaît l'empreinte préalable et inévitable de la culture sur les institutions. Si cette culture est celle d'autres peuples, son accès à la participation politique sera limité, et la démocratie minée. Plus encore, l'existence même de ces institutions aura tendance à décourager ces cultures dans l'ensemble de la société. Il importe donc d'ajuster les institutions à la culture.

Tout en agissant ainsi, il nous faut éviter les mesures qui imposeraient une interprétation étroite et bornée de la culture. Il ne faut verser ni dans le chauvinisme ni dans la fermeture d'esprit, car y sombrer nous couperait des sources de connaissances et de stimulation qui viennent de la rencontre avec d'autres cultures et, plus important encore, nous ferions de nous-mêmes des caricatures, propageant une idée étriquée de ce que cela signifie d'être Québécois, Canadien, Cri, ou issu d'un amalgame complexe de toutes ces

identités. Il nous faut charpenter nos institutions en leur laissant de la souplesse, en assurant leur perméabilité aux contributions toujours en évolution des membres de nos sociétés, en leur donnant une armature qui favorise l'accueil de à cette richesse qui émane du dialogue entre les cultures⁷.

Vous – les citoyens du Québec – avez été responsables de me diriger sur cette piste, et vous m'avez enseigné de nombreuses leçons sur les défis et les bienfaits des communications entre les cultures. Les fondations de mon travail ont été creusées ici-même, à Québec. Je vous en serai à tout jamais reconnaissant.

7. Pour des recommandations institutionnelles dans le contexte canadien, voir Jeremy Webber, *Reimagining Canada : Language, Culture, Community and the Canadian Constitution* (Montréal : McGill-Queen's University Press, 1994) et mes nombreuses publications sur la gouvernance autochtone.

SIMON HAREL

Lauréat Trudeau 2009, Université de Montréal

BIOGRAPHIE

Simon Harel est professeur titulaire au Département d'études littéraires de l'Université de Montréal et directeur du Département de littérature comparée. Entre 1989 et 2006, il était professeur titulaire à l'Université du Québec à Montréal et directeur du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT).

Chercheur et auteur prolifique, il a ouvert et développé un domaine de recherche inexploré sur les écritures migrantes, particulièrement en contexte minoritaire. L'œuvre de Simon Harel se situe aux frontières des études littéraires et des études culturelles. S'intéressant aux différentes formes du récit, ses travaux traitent des représentations limitrophes de l'altérité, des phénomènes d'exclusion et de problématiques interculturelles. Son ouvrage *Voleurs de parcours*, publié en 1989 et réédité en 1999, est reconnu comme l'un des livres les plus significatifs des années 1980 et 1990 dans le champ des études culturelles au Québec.

Intellectuel de premier plan et leader scientifique reconnu, Simon Harel a publié près de 30 ouvrages et volumes. Organisateur de plusieurs événements scientifiques et culturels d'envergure, Simon Harel s'y révèle un communicateur enthousiaste et passionné. Ayant représenté le Canada à plusieurs reprises dans des forums internationaux, il est aussi régulièrement sollicité à titre de professeur invité en France, aux États-Unis et au Brésil.

Lauréat du prix Gabrielle-Roy en 1992 (en collaboration) et du Prix du Conseil des Arts de la Communauté urbaine de Montréal, catégorie littérature (en collaboration), en 1993, il a également

accepté, au nom du CÉLAT qu'il dirige, le prix Nelson Mandela de l'Association des communautés culturelles et des artistes (ACCA) pour la diversité et l'inclusion en 2006. Il a été nommé lauréat Trudeau et membre de la Société royale du Canada en 2009. Simon Harel assume par ailleurs d'importantes responsabilités éditoriales. Il dirige notamment la collection « Théorie et littérature » aux Éditions XYZ.

Parmi ses ouvrages les plus récents, signalons *Les passages obligés de l'écriture migrante* (2005), *Braconnages identitaires. Un Québec palimpseste* (2006), *Espaces en perdition I : Les lieux précaires de la vie quotidienne* (2007), *Espaces en perdition II : Humanités jetables* (2008) et *Attention écrivains méchants* (2010).

RÉSUMÉ

Comment se définit la mobilité culturelle, sociale? En d'autres mots, la mobilité contemporaine? Grâce aux fonctions du récit, plus particulièrement à la saisie des prises de parole et à la construction de mots, d'images ou d'espace, Simon Harel conceptualise et explique la dynamique relative aux fondements de l'identité des individus et de leur insertion sociale ainsi qu'aux fondements du soutien nécessaire à offrir dans les cas de marginalisation et d'immigration. Discuter de mobilité par la littérature, c'est finalement prendre part à une réflexion sur la « désolidarisation » apparente du corps socio-culturel. Simon Harel étudie donc l'aptitude à se mouvoir entre des domaines culturels, dans l'espace des signes et, de manière plus générale, des langages que nous manipulons. Ses recherches concernent l'immigrant, l'exilé, le professionnel contraint de répondre à des exigences de transdisciplinarité comme le sujet victime de dis-crédit, en situation de précarité dans l'espace social.

CONFÉRENCE

L'universel singulier

Université de Regina

LE 31 MARS 2011

Nous voudrions que le monde aille mieux, qu'il échappe à la sécheresse des découpages et des schématismes. D'une part, le monde d'en haut (qui correspond à notre représentation de l'architecture verticale) est un univers qui se tient en retrait des us et coutumes de la vie commune. D'autre part, le monde d'en bas marche, bouscule, piétine des lieux habités qui sont de fragiles refuges. Toute notre réflexion est façonnée par ce croisement des représentations du haut et du bas, du proche et du lointain. À première vue, ce discours peut donner le sentiment que le propos théorique adopté est simpliste, qu'il repose sur des distinctions discutables. Sommes-nous réduits à ces grossières approximations qui nous obligent à l'écartèlement comme s'il fallait décidément choisir entre un monde aérien et un univers chthonien? Ces considérations géométriques sur la composition du monde actuel ne semblent peut-être plus d'une grande utilité. Pourtant, ceux que l'on qualifie de « sujets subalternes » se déplacent encore dans des corridors et des tunnels, des espaces urbains aux angles acérés, des lieux sans fenêtres, des bas-fonds qui rappellent l'œuvre de Dostoïevski.

Si la perte de réputation était autrefois l'affaire d'un seul, il n'en va plus de même aujourd'hui avec la mise en scène du discrédit dont la portée est beaucoup plus vaste. Nous aurons l'occasion de percevoir, avec l'œuvre du romancier John Maxwell Coetzee,

que le discrédit peut se caractériser par la mise en place d'actions minuscules, comme si le sujet, au lieu de sombrer dans les abysses du non-être, pouvait exercer à nouveau une civilité fragile, une façon de surseoir au discrédit sans qu'un tel exercice soit pitoyable. Devrions-nous parler à ce sujet d'actions narratives qui favorisent la mise à jour de discrédits minuscules? C'est le point de vue que nous adopterons lors de l'étude du roman de John Maxwell Coetzee intitulé *Disgrâce*¹. Alors que ce roman met en jeu une structure narrative traditionnelle (un professeur d'université perd son emploi, à la suite d'une banale affaire de « harcèlement sexuel »), la catastrophe appréhendée (une perte de réputation qui est le signe d'une chute, d'un rabaissement définitif) ne se matérialise pas.

Il y a certes dans ce roman une perte de réputation qui correspond à la durabilité d'habitus qu'il est bien difficile de contrecarrer. Tel collègue d'université salue son ancien confrère avec le plus grand malaise, ne sachant trop que dire ou faire. Telle voisine de quartier tente d'échapper au regard du professeur qui s'aventure furtivement hors de son domicile. Dans tous les cas de figure, ce discrédit en mode mineur, bien qu'il soit désagréable, ne porte pas à conséquence. Il peut être pénible de ne pas être (re)connu par un voisin soucieux des convenances. Il peut être humiliant de se voir ainsi rabaisé tant vous n'existez pas aux yeux du prochain. Mais ce point de vue correspond sans doute à une perception limitée des enjeux actuels du discrédit. Sur ces questions, le narrateur de *Disgrâce* ne semble pas mal se porter. Bien sûr, la gêne ou l'indifférence d'autrui ne sont pas des attitudes qu'il est agréable de recevoir puisque ces gestes d'évitement traduisent avec netteté que vous n'êtes plus désiré dans l'espace public. Chez Coetzee, cette disgrâce voit le jour dans des lieux de circulation, de transaction (supermarchés, rencontres fortuites à l'intersection d'une rue). C'est dans ce contexte que le rabaissement a cours.

1. John Maxwell Coetzee, *Disgrâce* (Paris : Seuil, collection « Points », 2002).

À n'en pas douter, cette mise en scène du discrédit coïncide avec la figure de la banqueroute qui n'est pas sans laisser surgir de terribles angoisses. C'est le fantasme d'un démembrement de l'ordre social qui est ainsi exprimé comme si l'intégrité du système financier (et les règles sociales qui lui sont associées) s'approchait dangereusement d'un point de rupture. Dans ce cas de figure, l'autorégulation sociale (qui donne le sentiment que nos références sont indiscutables, qu'il s'agisse de la morale, de la culture ou de l'économie) est en proie aux plus violentes diabolisations. Ce discours n'est pas nouveau. Nous le retrouvons en effet, au cours de cette année 2011, alors qu'une crise financière de grande ampleur menace la stabilité du système bancaire international. Mais à regarder de plus près ce qui constitue la profonde originalité de l'œuvre de John Maxwell Coetzee, il faut noter une certaine placidité devant l'ampleur de catastrophes anticipées.

J'ai fait valoir un peu plus tôt que l'œuvre romanesque de Coetzee supposait d'étudier ces vies minuscules de la postmodernité que nous avons mises en relief dans le domaine de la vie quotidienne. Il est en effet question d'une existence prosaïque où le principe de l'architecture horizontale prend sa véritable signification. À l'encontre des expressions grandiloquentes de la déchéance et de l'espoir renaissant, de la vie et de la mort, du succès et de l'échec, ne pouvons-nous pas envisager, avec une sensibilité qui convient au temps présent, cette disgrâce qui consiste à ne pas « être en phase » avec la vie, à subir inexorablement ce très léger décalage qui veut dire que nous sommes à côté des faits et gestes du monde ? À cet égard, la figure du discrédit que nous convoquons est sans aucun doute excessive. Celui-ci ne serait pas si différent des anciennes figures du bannissement qui nous font vivre hors du monde, en un lieu qui est l'envers de toute autochtonie rassurante. Si le protagoniste principal de *Disgrâce*, David Lurie, est en effet voué au discrédit, les conséquences qui l'accompagnent, bien qu'elles soient

dommageables, ne représentent pas une sanction insupportable. Tout se passe en effet comme si la destitution objective que représentait le congédiement à titre de professeur traduisait une libération.

Cette dernière ne doit pas être perçue comme la seule rupture avec un univers professionnel qui représentait une balise stable dans le monde. En somme, ce n'est pas seulement de la perte d'un emploi dont il est question, mais d'une « cause perdue » dont la forme minuscule en dit beaucoup sur les ratés de la modernité tardive. En effet, les romans de John Maxwell Coetzee se caractérisent tous par ce que nous appellerons une mobilité culturelle ralentie, comme si l'accélération des signes de la consommation (de la culture, des biens financiers et immobiliers), la dilapidation du patrimoine (ce que sont les signes de l'occupation humaine en ses territoires) justifiaient une bien soudaine embolie. Alors la vie s'arrête pour un instant. Le sujet n'est plus sur le qui-vive. Pour le dire nettement, il est dans un entre-deux qui n'a rien à voir avec nos discours habituels sur les vertus de l'alocativité.

En fait, *Disgrâce* de John Maxwell Coetzee nous introduit à une problématique de la domiciliation, ce qui rejoint notre réflexion sur les divers aspects de l'habitabilité. À ce sujet, le propos que nous défendions² supposait une lutte sans merci entre un espace contraint et un sujet qui tentait de fonder une existence rayonnante. Chez Tchekhov, Conrad et Antonin Artaud, il s'agissait de préférer insultes et invectives de manière à ce que l'impropriété du lieu soit enfin maîtrisée. Vagues déferlantes du Pacifique, températures torrides de la Sierra Madre, pauvreté des lieux d'asile, toutes ces manifestations étaient les signes de luttes implacables. Il n'en va pas de même dans *Disgrâce* de Coetzee puisque le sujet, même s'il est

2. Simon Harel, *Espaces en perdition. Les lieux précaires de la vie quotidienne*, tome I (Québec : Les Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », 2007) ; *Espaces en perdition. Humanités jetables*, tome II (Québec : Les Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », 2008).

pour ainsi dire banni, peut compter sur des lieux où le rabaissement n'est pas une honte. L'expression peut sembler étrange. Pourtant elle concorde avec cet imaginaire d'*Espaces en perdition* que nous avons défendu, à cette nuance près que le ton désespéré que nous utilisons n'est plus de mise. En témoigne ce passage de *Disgrâce* :

— Tu peux les aider au centre, avec les animaux. Ils cherchent désespérément des bénévoles.

— Tu veux dire, aider Bev Shaw ?

— Oui.

— Je ne crois pas qu'elle et moi ferons bon ménage.

— Tu n'as pas besoin de faire bon ménage avec elle. Il suffit de l'aider. Mais n'attends pas de rémunération. C'est quelque chose que tu devrais faire par pure bonté d'âme.

— J'ai des doutes là-dessus, Lucy. Ça ressemble trop au service d'intérêt public. Cela fait de moi quelqu'un qui essaie de racheter ses fautes passées. C'est suspect.

— Tes mobiles, David, les animaux qu'on amène au centre ne te les demanderont pas, je peux te l'assurer. Ils ne les demanderont pas et ils s'en fichent.

— D'accord. J'irai au centre. Mais seulement si on ne me demande pas de devenir quelqu'un de meilleur. Je ne suis pas prêt à me faire remettre dans le droit chemin. Je tiens à rester moi-même. J'aiderai au centre à ces conditions³.

On perçoit la portée du propos. L'intérêt public, qui permettait d'assurer le maintien d'un ordre collectif, n'a plus aucune pertinence. Cela ne veut pas dire pour autant que le sujet (en l'occurrence David Lurie) est condamné à vivre dans un univers où toute notion d'autonomie est mise en cause.

Il y a bien dans *Disgrâce* l'existence d'une responsabilité individuelle. L'affirmation de soi, puis la consolidation d'une identité personnelle traduisent la formation d'un narcissisme positif. Ce

3. Coetzee, *Disgrâce*, 91-92.

discours, qui tient lieu de fondement idéologique implicite dans les discours actuels sur la pédagogie, la transmission du savoir, l'éducation des enfants, repose sur le postulat qui suit. Alors que les points de repère habituels sont en crise (c'est du moins ce que l'on dit sans cesse à propos de la désuétude avérée de la famille, de la nation et de l'État), il est requis de préserver une assise (individuelle cette fois) qui permet de contrecarrer cette mobilité exacerbée que nous nous sommes donnée pour projet d'étudier. Cela veut dire que la modernité tardive est la mise en scène d'un individualisme forcené. L'expression n'est pas choisie au hasard. Nous y trouvons encore une fois matière à réflexion. Ne vivons-nous pas à l'époque où les forçats de l'identité s'agitent comme de véritables aliénés? Ne vivons-nous pas dans un monde où l'exigence d'être soi s'apparente à une véritable prison? La quête de l'identité est en effet devenue un impératif.

N'est-ce pas le discours de David Lurie qui ne cesse, malgré ses déconvenues, d'afficher ce qui semble être aux yeux d'autrui un entêtement définitif? Ainsi s'exprime sa fille : « Alors tu es bien décidé de rester mauvais. Fou, mauvais et dangereux à fréquenter; je te promets que personne ne te demandera de changer⁴. » Sur ces questions, peut-on percevoir *Disgrâce* comme l'expression d'un « âge d'homme⁵ » en rupture de ban, le constat certes difficile d'une masculinité en crise d'une moralité qui s'effiloche? Que reste-t-il alors? Soi? N'est-ce pas la plus banale affirmation d'une naïveté postmoderne? Bien sûr, l'expression ne convient pas. Elle laisse entendre une régression comme si le sujet acceptait, sans trop de difficultés, de perdre sa réputation. Certains passages accréditent cette description d'une vie qui semble s'effiloche peu à peu. Qu'on en juge :

Sans l'interlude du jeudi la semaine est comme un désert dont rien ne brise la monotonie. Il y a des jours où, dans son désœuvrement, il ne sait que faire. Il passe plus de temps qu'avant à la bibliothèque à

4. *Ibid.*

5. Michel Leiris, *L'Âge d'homme* (Paris : Gallimard, Folio, 1973).

lire tout ce qu'il trouve qui touche de près ou de loin à Byron, et les notes qu'il prend s'ajoutent à celles que contiennent les deux grands dossiers. Il se plaît dans le calme qui règne dans la salle de lecture en fin d'après-midi, il aime rentrer chez lui à pied ensuite : l'air vif, l'humidité, le bitume qui luit⁶.

À lire ce passage de *Disgrâce*, le lecteur accrédi­tera sans difficulté cette image d'un monde qui est en proie à la banalité. L'angoisse de mort qui est au cœur des récits de Michel Leiris fait place, en ce qui concerne l'œuvre de John Maxwell Coetzee, au ressassement d'une mobilité peu à peu entravée. En d'autres termes, les romans de Coetzee, qui relèvent (bien que nous sachions l'expression un peu simplifi­catrice) de l'univers des *Commonwealth Studies*, tranchent avec une défense du voyage qui est de mise chez des romanciers aussi différents que Salman Rushdie, V.S. Naipaul. Il est bien sûr discutable de ramener sous un même chapeau des écrivains dont les problématiques divergent souvent du tout au tout. L'influence de Beckett, de Dostoïevski est manifeste chez Coetzee, tandis que chez V. S. Naipaul, l'œuvre de Joseph Conrad tient lieu de grand modèle narratif. Dans ce domaine, il faut dire que les romans de Coetzee font la preuve d'une marginalité troublante. Ainsi, le romancier nous fait part d'un épuisement progressif (qui rappelle à certains égards *L'énigme de l'arrivée* de V. S. Naipaul). Alors que le voyage (motif actuel de réflexions sur la mobilité culturelle) est un lieu commun des discours de la modernité tardive, les écrits de John Maxwell Coetzee nous font comprendre que le piétinement est la conséquence d'un déplacement exacerbé.

L'avenir du monde serait-il alors l'immobilité, ce sentiment troublant que nous nous répétons dans la quasi-vieillesse, comme si le sujet, au lieu de se projeter dans un univers illimité, se trouvait aux prises avec le plus petit dénominateur commun de la conscience de soi ? À ce sujet, nous avons fait référence un peu plus tôt aux figures

6. Coetzee, *Disgrâce*, 19.

de la banalité et de l'anonymat comme si le règne euphorique des identités multiples se traduisait, en fin de parcours, par le constat d'un narcissisme désabusé. Tout se passe en somme comme si le vertige identitaire qui consistait à défendre (envers et contre tous) le statut de sujet laissait place au constat d'un amenuisement. Voilà que le récit est une disgrâce inaugurale, la reconnaissance, toujours troublante, que le sujet ne fait que jouer un rôle déjà répertorié dans la somme des qualifications et disqualifications de l'identité. À ce propos, nous avons défendu la description de vies minuscules, comme si le fait de ne pas accéder à la pleine et entière conscience de sujet était un avantage non négligeable dans la conduite des affaires quotidiennes au cœur de la postmodernité.

Que dire de ce propos qui met en cause cette subjectivité faisant son apparition par le biais du langage ? N'avons-nous pas fait valoir à diverses occasions que le sujet n'a d'existence que dans la mesure où il est énoncé ? N'avons-nous pas ajouté que la crédibilité du sujet (la confiance qu'on lui octroie ou qu'on lui refuse) reposait en premier lieu sur l'énonciation d'un emportement, comme en témoigne par exemple l'œuvre de Naipaul ? Si le crédit est le gage d'une confiance dans le monde (le principe d'un monde autoorganisé dans lequel nous pouvons situer nos actions), qu'en est-il lorsque les mots ne suffisent plus, que le sujet est mutique, qu'il est interdit de discours ? Dans le projet qui m'animait lors de l'écriture des *Espaces en perdition*, je m'intéressais à la parole des exclus qui étaient cantonnés à l'excentricité d'une parole qui prenait la forme d'un discours à peine humain. Cris, chuchotements, marmottements, autant d'expressions voilées (qui n'appartenaient pas au monde du discours articulé) qui faisaient paraître un sujet en proie à l'effacement. Les hommes et les femmes qui habitent les récits de Tchekhov sont certes en proie à la violence. Ils sont rançonnés puisque le monde du langage leur est en quelque sorte volé. Chez Coetzee, les catégories du sous-humain ou de l'infrahumain (même si nous reconnaissons leur caractère fortement dépréciatif qui assimile le sujet au déchet, au débris) n'en

demeurent pas moins la trace ténue d'une subjectivité que l'on souhaite malgré tout reconquérir.

À lire l'œuvre romanesque de Coetzee (de *Michael K, sa vie, son temps* à *Disgrâce*), c'est bien la figure d'une marche lassante, éreintante qui est mise en relief. À ce sujet, nous avons abordé dans *Espaces en perdition* le rôle singulier d'une itinérance qui consiste avant tout à faire du surplace, à évoquer le mouvement alors que la répétition est l'expression d'un ralentissement. Nous avons convenu que cette marche à l'aveugle (expression de toutes les détresses face à un monde qui ne vous reçoit plus) était une pratique recevable tant la certitude de la déambulation s'apparentait à un rêve idiot. Il n'en va pas différemment de l'œuvre de Coetzee. David Lurie est un universitaire désœuvré. Il habite le monde des discours savants, poursuit de vagues projets de recherche dont on ne sait jamais s'ils font l'objet d'intentions sérieuses. Cet univers des discours savants est à vrai dire un pare-feu qui le protège d'une réalité extérieure insoutenable. Dès son congédiement de l'université, David Lurie se trouve pour ainsi dire désarçonné. Ce n'est pas l'ébranlement suscité par le congédiement qui doit être mis en relief (une faute morale, un impair dont la culpabilité devrait être mise en relief), mais le fait que les lieux acquièrent tout à coup une densité, une brutalité qu'il est impossible d'esquiver.

Le discrédit qu'on retrouve dans *Disgrâce* n'est pas mis en scène (comme c'est le cas des romans d'un Henry James) dans un univers feutré et cosmopolite. Au contraire de cette perspective qui met en scène de manière convenue un sujet en proie à une brutale perte de réputation, le discrédit que subit David Lurie est l'exemple d'un mal généralisé. Ce n'est pas l'identité bourgeoise du protagoniste qui est remise en question à la suite d'une affaire banale de harcèlement sexuel. De manière convaincante, David Lurie est le protagoniste d'un univers qui s'effrite de toutes parts et dont l'université n'est que la vaine cage dorée. Quel sera en effet l'exil de David Lurie? Sera-t-il condamné au bannissement, à la fréquentation d'univers lointains

qui sont le signe d'une terrible infamie? Lisons : «Voilà comment il passe ses journées à la ferme. Il aide Petrus à nettoyer le système d'irrigation. Il empêche le jardin de dépérir. Il emballe ce qu'ils emportent au marché. Il aide Ben Shaw au centre. Il balaie, il fait la cuisine, il fait tout ce que Lucy ne fait plus. Il est occupé du lever du jour au coucher du soleil⁷.» Ce bannissement est en effet fort étrange qui consiste à devenir le responsable de tâches domestiques qui renouent avec l'esprit du lieu. Plutôt que la description d'un monde éthéré (un exil abstrait, ramené au portrait d'une conscience malheureuse), *Disgrâce* de Coetzee trace un portrait sans complaisance. Ne sont-ce pas les laissés-pour-compte de l'après-apartheid qui incarnent le mieux cette détresse que représente une mobilité culturelle sans résonance?

Ne lisons-nous pas dans un autre roman de Coetzee intitulé *Michael K, sa vie, son temps* : « Chaque jour, lorsqu'il traversait la ville pour aller travailler, K côtoyait l'armée de sans-abri et d'indigents qui occupaient depuis quelques années les rues du centre, mendiant, volant, faisant la queue devant les bureaux de secours, ou restant simplement assis dans les couloirs des bâtiments publics où ils cherchaient un peu de chaleur⁸. » Dans le monde de Coetzee, les impératifs du travail (accélééré), de la déambulation (forcenée) sont des manières de circonscrire un lieu qui vacille, en proie à l'émeute ou à l'instabilité. C'est au cœur du monde, dans ses replis souillés, qu'il faut vivre. Et le discrédit, comme nous avons eu l'occasion de le percevoir, est l'expérience répétée d'une banqueroute. Rappelons-nous ce passage de *Disgrâce* où il est question de la vie à crédit. Le protagoniste se souvient n'avoir payé aucune facture depuis des mois, comptant sans doute sur quelque intervention providentielle qui scellera son destin. Voilà une vie futile, qui ne repose en effet

7. Coetzee, *Disgrâce*, 152.

8. John Maxwell Coetzee, *Michael K, sa vie, son temps* (Paris : Gallimard, Collection « Points », 2000), 23-24.

sur rien de solide. Mais que veut dire au juste cet abandon? Il y a de toute évidence un lâcher-prise dans l'œuvre de Coetzee qui ne coïncide pas pour autant avec les figures ressassées à outrance du désabusement postmoderne.

Je crois qu'il est opportun de souligner cet aspect. L'univers des causes perdues, dont il faut constater qu'il correspond au discours d'Edward W. Said⁹, est trop souvent ramené à une causalité temporelle. Le grand âge, la maladie seraient les expressions évidentes de cette interrogation sur le sens de l'existence. De même, si l'on suit à la lettre le propos d'Edward W. Said, il faudrait retenir le motif de la crise des Idéaux (un facteur qui justifie, toujours selon Said, la reconnaissance de causes perdues). La mise à jour d'Idéaux (trait saillant d'une société qui s'en remettait à l'énonciation profane d'un sens à circonscrire) représentait un choix crédible. Don Quichotte pouvait bien sombrer corps et biens dans une folie ambulatoire, l'Idéal n'en demeurerait pas moins une solution rassurante (quant au constat d'un univers qui délaisse toute référence religieuse). Mais voilà qu'un autre univers s'effondre tel un échafaudage fragile. L'Idéal supposait, pour qu'il maintienne sa course, la conscience d'un temps disponible, d'un espace qu'il est possible d'apprivoiser. Qu'on le veuille ou non, l'Idéal est toujours le garant d'un espoir dans une temporalité qui est le signe d'une continuité. Ainsi, l'idéal politique militant, l'expression de causes « nobles » sont des témoignages de confiance à l'égard d'un monde ouvert au changement. À ce sujet, la confiance fait valoir un univers qui suscite encore notre

9. Edward W. Said, « Causes perdues », dans *Réflexions sur l'exil et autres essais* (Paris : Actes Sud, 2008), 657-686. Dans cet article, Said interroge la réception de « causes perdues » dans l'histoire récente. Il indique que le mouvement palestinien, depuis 40 ans, a suscité de grands espoirs (la perception d'une rébellion justifiée), mais aussi une perte de crédibilité aux yeux du pouvoir étatsunien. Dans cette perspective, Said engage une réflexion sur la signification de ces « causes perdues » dans le discours historique, sans oublier le moralisme d'un tel jugement de valeur.

adhésion. Il est possible de vivre, de croire en un avenir dont « nos » enfants seraient les habitants heureux.

La mise en œuvre de l'Idéal suppose dans tous les cas qu'un discours commun peut être adopté. N'est-ce pas toute la complexité du roman de Coetzee que de faire coexister l'imaginaire de causes perdues (à l'ère de la banqueroute) et la quête d'une fragile solidarité. Lisons :

Et de nouveau il sent monter en lui et le submerger l'apathie, l'indifférence, mais aussi l'apesanteur, comme s'il avait été grignoté peu à peu de l'intérieur et qu'il ne restait de son cœur que la coquille usée, lentement rongée. Comment, se dit-il, un homme dans cet état peut-il trouver des mots, trouver de la musique qui ramèneront les morts? Assise sur le trottoir, à moins de cinq mètres d'eux, une femme en pantoufles, dans une robe toute déchirée, fixe sur eux un regard farouche. D'un geste protecteur, il pose la main sur l'épaule de Lucy. *Ma fille*, pense-t-il, *ma fille chérie*. *Qu'il m'échoit de guider*. *Et qui, un jour ou l'autre, devra me guider à son tour*. Sent-elle ses pensées¹⁰?

Ce passage de *Disgrâce* nous dit bien ce qu'il reste de tangible dans cet imaginaire de causes perdues. Au contraire du point de vue d'Edward W. Said qui correspond en pratique à une logique hégélienne (une fin de l'histoire dont la « cause perdue » serait, dans le contexte qui nous intéresse, une expression nihiliste), l'œuvre de Coetzee laisse place à des séismes émotionnels de petite ampleur, à des catastrophes à la fois inaugurales et terminales. Avec ces figures à l'esprit, nous retrouvons l'image de petits liens de pensée chère à François Laplantine¹¹. Mais de façon plus substantielle, nous percevons un usage original du crédit. Que dire de *Disgrâce* si ce n'est qu'il s'agit d'une réflexion sur un monde dont l'apparente simplicité est le masque d'un mal absolu que l'on retrouve exprimé de façon

10. Coetzee, *Disgrâce*, 197.

11. François Laplantine, *De tout petits liens* (Paris : Éditions Mille et une nuits, 2003).

magistrale dans un autre livre de Coetzee qui s'intitule *Le maître de Petersbourg*¹²? Lorsque le désabusement n'est plus un expédient commode, le protagoniste de *Disgrâce* se déplace (à peine) dans un univers démonétisé. Les choses, les êtres n'ont plus de valeur intrinsèque. Ils ont encore moins de valeur d'échange. Dans ce contexte, la poursuite d'une vie commune est une entreprise vouée à l'échec.

Nous proposons, à ce sujet, de prendre au sérieux le domaine des phénixologies : les morts et les (re) naissances de l'identité personnelle (et culturelle) nous semblent concorder avec un temps de passage. Cette mise à jour d'une voie de circulation, que représenteraient ces phénixologies, m'apparaît une façon cohérente de réfléchir aux latences de la modernité, aux précipitations anxieuses de la postmodernité. Qu'il s'agisse d'Artaud, de Tchekhov, aujourd'hui de John Maxwell Coetzee, il paraît clair que les turbulences que nous décrivons sont le fait d'hésitations. Les personnages de l'œuvre de Tchekhov (les énonciateurs d'une parole dite populaire) ne savent que dire... Ils ne cessent de se précipiter dans des impasses que représentent des lieux circonscrits : asile, école, hôpital. À plus d'un siècle de distance, l'œuvre de Coetzee reprend en partie cette inquiétude du sujet marginalisé dans un monde qu'il habite à peine.

Bien sûr, les laissés-pour-compte, les gens de peu, les itinérants semblent avoir droit au chapitre dans l'œuvre romanesque de Coetzee. Ceux-là décrivent ce que nous avons appelé une vie minuscule. Il n'est pas question cependant de mort et de (re) naissance, de métamorphose du sujet qui se donne ainsi les moyens de vivre une nouvelle vie. Il n'est pas question de la grandiloquence d'une identité qu'il s'agit de modifier de fond en comble, de façon à ce qu'elle adopte les traits nouveaux d'une époque. L'art de la phénixologie pouvait trouver toute sa justification dans un monde où il était possible de changer d'identité.

12. John Maxwell Coetzee, *Le Maître de Petersbourg* (Paris : Seuil, collection « Cadre vert », 1995).

Au contraire de ce point de vue, nous avons mis l'accent sur le rôle singulier d'une démarche ralentie. Les personnages qui peuplent les romans de Coetzee sont en effet souvent des êtres diminués, sans qu'une telle expression ne veuille qualifier une incapacité permanente. Alors que nous avons mis en valeur le rôle de petits liens, ce qui traduit la contestation de discours grandiloquents (de la rhétorique belliqueuse de la méchanceté littéraire aux représentations architecturales façonnées par une pulsion verticale), il nous semble aujourd'hui pertinent d'aborder les ralentissements de l'expression verbale, l'inconfort du corps (sa maladresse, une perte d'autonomie?). Se peut-il que le rêve d'une phénixologie conquérante soit un dernier trompe-la-mort tant il importe de (se) prouver que nous pouvons encore nous renouveler, faire preuve d'audace et de résilience?

À suivre ce discours à la lettre, il semble bien que l'œuvre de John Maxwell Coetzee soit l'indication claire et nette d'une défaite. Les divers protagonistes du récit ne cessent d'attendre comme si cette posture était le signe d'un retrait. Ce n'est pas une attitude ironique, une posture cynique, qui caractérise les romans de Coetzee. À l'encontre de ce point de vue qui consiste à se situer en retrait (pour mieux voir la vie avec dédain, comme si le narrateur ne voulait pas partager le destin de ses semblables), Coetzee arrive à nous dire ce qu'il reste des gravats de la postmodernité (héritage du 11 septembre 2001?) dans un univers qui amalgame, dans la plus totale confusion, la violence des laissés-pour-compte et l'indifférence des nantis.

À ce sujet, le motif de la mobilité culturelle que nous avons mis en exergue doit faire l'objet d'une nouvelle évaluation. Nous savons bien sûr que cette mobilité est un discours pratique, qu'elle est l'objet de considérations attentives de la part d'intellectuels et d'artistes qui *veulent bouger* avec le temps. Est-ce surprenant que la condition postmoderne (celle qui nous intéresse : l'espace des pauvres et des mal lotis) se caractérise par un ralentissement qui tend vers l'immobilité? À la place d'une certitude (théorique), nous voulons

faire entendre une intuition. Les phénixologies conquérantes de l'identité mettaient de l'avant l'idée certes séduisante d'une (re) configuration du soi.

Sur ces questions, les protagonistes de *Disgrâce* adoptent un autre point de vue. Ils bougent, se déplacent dans un monde balisé, mais leurs actions, sans qu'elles soient nécessairement contraintes, témoignent d'un mouvement circonspect. Il peut sembler étrange de formuler les choses de cette manière. La disgrâce ne serait-elle pas, pour les raisons que nous venons d'évoquer, un puissant facteur de subjectivation? Sous sa forme négative, la disgrâce fait référence à l'angoisse de la perte de réputation. Ne pas savoir qui nous sommes vraiment aux yeux d'autrui (en somme, ne pas être perçu avec une aménité qui nous rassure sur notre bonté), voilà certes une blessure narcissique que nous ne pouvons mettre de côté sommairement. Dans ce cas de figure, la perte de réputation (ce qu'est l'expression normative de la disgrâce) s'apparente à une sanction.

Bien que notre propos ait pour visée de cerner, au sujet de la perception de l'itinérance, une aporie dans le discours actuel sur la transhumance des identités (dont le relativisme culturel tient lieu de nouvel universalisme embourgeoisé) ainsi que d'explorer les entraves disposées qui contrent le libre exercice de la mobilité, il faut convenir, avec une certaine humilité, que le droit au mouvement est un lieu commun qui camoufle des enjeux beaucoup plus cruels. En d'autres termes, le droit au mouvement (comme il est de mise de parler du droit au logement, du droit à un environnement débarrassé de toxiques) ne peut tenir lieu de seule plate-forme théorique. Pour les mêmes raisons, l'exercice de la mobilité culturelle ne peut se réduire à la création d'un « marché » symbolique des lieux et parcours qui nous redonnerait enfin le droit à une pleine et entière subjectivité. Sur ces questions, il faut prendre garde à ne pas adopter un point de vue inutilement euphorique. La mobilité, c'est bien sûr l'exercice d'un droit de passage. Mais il convient encore une fois de s'interroger sur les formes fracturées de nos itinéraires.

À ce sujet, dans l'œuvre de John Maxwell Coetzee, le choix de l'Afrique du Sud comme site de ce discours sur les formes impossibles de la mobilité n'est pas l'expression du hasard. À propos de la fabrication d'une charrette qui lui permettrait de transporter sa mère de la ville du Cap à Port Albert, Michael K s'acharne avec la simplicité obstinée des vrais désespérés :

Il retourna au foyer où il vivait et paya ses arriérés de loyer. « J'ai quitté mon travail, expliqua-t-il au gérant. Ma mère et moi, nous partons à la campagne, pour nous éloigner des événements. Pour l'instant, nous attendons un permis. » Il prit sa bicyclette et sa valise. En route, il acheta chez un ferrailleur une tige d'acier d'un mètre de long. (...) Les roulements glissaient aisément autour du nouvel essieu, mais il n'arrivait pas à empêcher les roues de sortir de l'axe. Il essaya pendant des heures, en vain, de confectionner des attaches avec du fil de fer. Il finit par y renoncer. Je trouverai bien une idée, se dit-il; et il laissa la bicyclette démantelée sur le sol de la cuisine des Buhrmann¹³.

Qu'on mesure bien la portée restreinte de ce mouvement qui est à peine une amorce, un désir de bouger, de se déplacer. Il n'est pas question ici de transhumance, de périple qui nous conduit vers l'infini, mais d'un dépôt, en un espace circonscrit, de la nécessité d'être. Michael K est expulsé de son foyer. Il se voit dans l'obligation de bouger, de se déplacer, de chercher en somme une localisation qui lui permettrait de (re)conquérir le statut de sujet.

Faut-il à ce propos faire référence à la mise en œuvre de petites violences qui nous laissent désarmés? C'est le point de vue que nous adoptons tant la singularité de ces actions minuscules, qui rappellent l'œuvre d'Anton Tchekhov, est une façon de composer avec une réalité qui nous dépasse. À Montréal par exemple, si l'on s'intéresse aux laissés-pour-compte de la place Émilie-Gamelin, on peut observer que cette difficulté d'être est scénographiée comme un ballet immobile, parfois une chorégraphie déboîtée. Ces expressions se veulent

13. Coetzee, *Michael K sa vie, son temps*, 26-27.

des images qui sont le domaine d'une rhétorique exprimée dans l'espace. Il demeure que la description d'un ballet urbain, lorsqu'il est joué sur la « grande scène » de la place Émilie-Gamelin, n'est pas un geste politique gratuit. À propos de cette place publique, les laissés-pour-compte (ceux qui n'ont plus que la « rue » comme domicile) sont eux aussi, comme Michael K, condamnés à se mouvoir dans les périmètres réglementés par les zones de pouvoir. Voilà un « espace vert », un « lieu public », un espace propice au « repos » et à la « détente » (autant de maîtres mots d'un urbanisme conforme aux préceptes de la vie commune) qui s'apparente tout à coup à une zone de combats.

La mélancolie du déambulateur (nous savons l'expression faible, car elle engage maintenant une réflexion sur l'itinérance, à la suite de l'étude de la déambulation de David Lurie) est un acte cruel, une marche qui ne rime à rien. Alors que le marcheur accélère le pas (tant il lui importe de parcourir le vaste monde, de contempler de nouveaux paysages), l'itinérant se surmène. Il va bien au-delà de ce que la raison dicte, de ce que la santé permet. Contraint, pris entre deux feux, le marcheur est à vrai dire un forçat. Alors que le déambulateur mondain aime s'entendre parler, l'itinérant au ventre vide entend réverbérer contre sa boîte crânienne les impulsions du désordre urbain.

À ce sujet, il est clair que ce clivage traduit une rupture, une dissociation. Nous avons indiqué dans *Espaces en perdition* à quel point des énoncés antihumains logeaient au cœur du langage. Les expressions « delete », « reboot » appartiennent bien sûr au domaine de l'informatique, ce que l'on appelait autrefois l'intelligence artificielle. Dans ce cas de figure, la description de l'automatisme des réseaux (qu'ils soient informatiques ou cognitifs importe peu ici) obéissait, comme c'est encore le cas aujourd'hui, à un principe de régulation codifié grâce à l'unité de mesure binaire du « bit ». Sur ces questions, nous avons suggéré dans *Espaces en perdition* que cette codification

informatique devenait l'argument principal d'une nouvelle rhétorique des tropes qui fait peu de cas des « sujets subalternes ».

Alors que j'écris ces lignes, la « crise financière » fait l'objet de commentaires à n'en plus finir. Tout se résume à une idée fixe : un plan de relance (que son utilité soit réelle ou pas n'est pas ici l'objet de notre interrogation) saura enfin mettre un terme à de fâcheuses dérives. Le capitalisme transnational doit en effet être « civilisé » ! Prenant l'aspect d'une « bête sauvage » au comportement imprévisible, l'économie boursière (cette fausse représentation du « commerce » réel entre sujets) tient lieu de fantasme qu'il faut enfin domestiquer. Ainsi, l'intervention humaine, dans la conduite des affaires du monde, serait le gage d'un esprit de sérieux. Mais que veut dire au juste cette intervention ? Quelles sont les modalités qui circonscrivent cette nécessaire « présence » d'un sujet responsable, capable d'imposer sa gouverne dans un monde turbulent ? Ne retrouvons-nous pas ici un cas de figure largement discuté ? Alors que le Conrad du récit *Au cœur des ténèbres* décrivait la violence d'un rapport de forces colonial (il s'agissait de contrecarrer la « nature » africaine, d'estoquer les puissances indigènes), le propos actuel suggère un ennemi imaginaire qu'il convient, encore une fois, de combattre sans relâche. Cet ennemi, c'est le fantasme (devenu réalité, dit-on avec emphase) du crédit perpétuel, d'une rente dont nous serions tous les fiduciaires irresponsables. Voilà que nos protecteurs vertueux nous disent aujourd'hui « Il vous faut payer ! » Alors que l'économie des « simulacres et simulations » faisait l'objet, dès les années 1970, d'une critique impitoyable par un Jean Baudrillard (en témoigne *Pour une critique de l'économie politique du signe* en 1972¹⁴), l'ère de l'automatisme des réseaux est mise en cause avec un ton qui n'arrive pas à masquer un malaise persistant.

14. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris : Gallimard, collection « Essais », 1972).

L'éloge de la marche (une pulsion à la fois curieuse et invasive) bute sur les débris d'espaces en perte. Conséquence de cette description d'un univers urbain ruiné, les itinérants deviennent les nouvelles figures d'une rhétorique des tropes décidément mal en point. Alors que le marcheur (sous l'aspect célébré du migrant, au cours des années 1980) voyait loin, n'avait crainte de forcer les obstacles se dressant devant lui, l'itinérant, tel que nous le percevons aujourd'hui, semble condamné au ressassement. Nous avons utilisé cette figure à plusieurs reprises (notamment à propos de l'œuvre de Tchekhov) tant elle nous semblait décrire une aire de jeu restreinte à sa plus faible expression. Dans ce contexte, notre étude des allées et venues à la place Émilie-Gamelin se veut la perception d'un univers raréfié. Soumis aux contraintes et aux vexations des forces policières, en butte à des tracasseries administratives de tous ordres, les itinérants, qui vivent à peine dans les interstices de la place Émilie-Gamelin, sont en effet des êtres qui échappent à toute mondanité. Ainsi, les sans-abris, « disqualifiés » aux yeux d'un pouvoir efficace, sont les balises non convenables (s'agirait-il d'épouvantails urbains ?) d'une « présence » qui choque et qui dérange.

Au cours de cette réflexion sur les formes de l'itinérance à l'ère du discrédit, nous voulons mieux cerner les errances de la Loi, son acharnement à piéger les plus faibles, à les entraver. Ne retrouvons-nous pas, avec ce discours, une référence obsédante : dédales que sont les mondes migraineux et hallucinés de la folie, oxymorons (autre torture rhétorique qui nous fait dire la même chose et son contraire). La liste est longue en effet de ces appareillages dont nous avons mis en relief l'inutile violence. Tout se passe en effet comme si nous vivions dans un monde fait d'emprunts et d'artifices, dans un costume mortuaire dont Michel Leiris a dessiné à la perfection la silhouette¹⁵. Décidément, c'est un monde de peu de joie que nous

15. Michel Leiris, *Le forçat vertigineux* (26 novembre 1925), 13 feuillets. Manuscrit autographe daté et signé. Texte manuscrit autographe dédié à Georges Bataille, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, cote BRT 158.

décrivons, un univers à la fiabilité peu certaine qui requiert encore notre vigile anxieuse. Ainsi l'itinérance que nous avons observée dans les récits de Tchekhov prend l'aspect de zones de tension qui se matérialisent à la tombée de la nuit, à la limite de terres communales, dans des chemins difficilement praticables.

Tchekhov nous intéresse, sur cette question de la prise de parole empêchée (qui rejoint en partie un propos sur l'itinérance), dans la mesure où il ne témoigne pas, où il ne prétend pas adopter le ton juste. À la suite de François Laplantine, nous mettons en relief la figure de petits liens de pensée, la modestie, l'euphémisme, en somme ces tropismes à peine visibles qui impliquent par ailleurs une (re)définition des formes verticales (de l'éloquence au sublime) de la culture. Cette mise en cause de la grandiloquence peut cependant se transformer en lieu commun. Convient-il d'opposer à la grandeur la petitesse?

On voit bien que ce discours, s'il n'est pas précisé, peut demeurer une approximation sans grande pertinence. Faire référence aux «gens de peu», cela revient-il tout simplement à opposer aux «gens d'en bas» les «gens d'en haut»? La formule est pratique, elle a le mérite d'être claire. Mais ne devons-nous pas, encore une fois, réévaluer la culture de ce rabaissement puis de ce rehaussement soudain? Bien sûr, les contraintes de classe (l'accès inégal à la santé et à l'éducation), la discrimination (fondée sur l'origine ethnique) contribuent à façonner ce rabaissement. Mais notre propos, sur cette question, ne peut se contenter de valider les balises entrecroisées d'architectures verticale et horizontale. Nous avons fait appel à cette notion (qui est toujours d'une grande actualité) dans la mesure où nous voulions circonscrire, à l'instar des manifestations de l'infraordinaire (chez Michel de Certeau¹⁶), un univers protéiforme, mais que nous percevons à peine. Sans le vouloir, nous adoptions la

16. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, tome I : *Arts de faire* (Paris : Gallimard, Folio, 1990).

posture d'entomologistes qui s'arrachent les yeux à voir plus petit que soi, qui se munissent de microscopes pour mieux plonger au cœur du monde des insectes. C'est aussi l'œuvre de Jonathan Swift qui nous vient à l'esprit avec ce fameux Gulliver qui piétine, sans le vouloir, le monde des tout-petits. Ainsi, notre voyage au cœur de l'infraordinaire aura tenu lieu de métaphore culturelle. Bien que notre intention ait été louable (elle voulait parcourir les arcanes d'un univers insaisissable), il convient aujourd'hui de s'interroger sérieusement sur les conséquences d'un tel point de vue.

Fuir sans relâche, sans savoir au juste ce qu'est l'objet du délit, craindre une incarcération dont rien ne justifie la mise en œuvre, marcher encore et encore comme si le sol nous brûlait les pieds : autant de manifestations de cette itinérance qui vous condamne à adopter le rôle de proie. Sans doute est-ce cette angoisse secrète que nous ressentons. Dans notre hantise d'être saisi, violenté, rapté, il y a de manière insidieuse la forme malséante du trauma qui s'annonce. Tout au long de notre réflexion, il nous a semblé pertinent de décrire ces affects, souvent désagréables, qui nous font vivre de travers. À la manière de ce forçat vertigineux¹⁷ décrit par Michel Leiris (et qui rappelle l'imminence d'une mort prochaine, parfois déjà advenue), l'omniscience (le souhait d'une mondanité sans imperfections) est une vie à l'envers, une vie de travers.

Au contraire de ce point de vue, l'itinérance est une marche de biais qui fait longer les murs de villes glauques, de quartiers abandonnés. C'est de plus faire l'expérience (qui nous rapproche à grands pas de l'univers traumatique) que la seule totalité à laquelle nous pouvons rêver est un monde en négatif, un itinéraire qui est hanté par une conscience démonique. Tous ces mauvais rêves que nous chérissons, ces plaintes et larmoiements qui tiennent lieu, encore un paradoxe, de parole affirmative, nous les traînons avec difficulté comme un cortège de cauchemars. Mais pourquoi

17. Michel Leiris, *Le forçat vertigineux*.

tenons-nous à cette invalidité qui est peut-être l'indication d'une incapacité à vivre pleinement? Que veut dire de plus cette mobilité culturelle dont nous avons souligné le caractère restrictif? À suivre les personnages de l'œuvre de John Maxwell Coetzee, leurs déambulations de faible amplitude dans *L'homme ralenti*¹⁸, il semble bien que nos migrations s'atténuent, qu'elles ne connaissent plus l'ampleur aérienne d'un monde que décrivait Gaston Bachelard. Déjà Dostoïevski, dans *Les mémoires d'un souterrain*, nous engageait à pénétrer ce monde que nous percevons comme un *claustrum*. Au contraire des sphérolgies rayonnantes décrites par un Peter Sloterdijk¹⁹, ces « bulles » dont le philosophe vante la préconception dans l'univers des formes, notre *claustrum* fait office de mauvais œil, de regard ensanglanté, d'expression de comploteur, d'agent double au cœur d'un univers paranoïde.

À propos des formes du crédit et du discrédit, nous avons restreint notre discussion à l'impression de correction ou d'imperfection que suggère la lecture de récits en marge de trajectoires balisées. Les itinérants dont nous souhaitons circonscrire les modes de déambulation ne sont pourtant pas que des personnages excentriques, des êtres stigmatisés. Leur douleur (comme on peut le voir dans *Michael K, sa vie, son temps* de Coetzee) est l'expression d'une universalité : moins que la description d'une nouvelle condition humaine (un répertoire d'exclus et de malheureux), ne convient-il pas d'étudier les points de rupture qui façonnent (sous la forme d'un bris soudain) une communauté de femmes et d'hommes jetés?

À première vue, la théorisation de « l'homme jetable » correspondait, ainsi que nous l'avons démontré dans nos *Espaces en perdition*, à une expulsion hors du domaine de l'espace social. Être jeté, c'était ne plus avoir de vie propre, être condamné au rabaissement.

18. John Maxwell Coetzee, *L'homme ralenti* (Paris : Gallimard, collection « Points », 2007).

19. Peter Sloterdijk, *Bulles : Sphères I* (Paris : Fayard, collection « Pluriel », 2011).

Fidèle à cette perspective de travail, nous avançons que cette expulsion se traduisait par un véritable déni dans le domaine du langage. Les expressions « delete », « reboot » se voulaient la description littéraire d'un mode de fonctionnement où dominait l'automatisme d'un système autorégulé. Dans cette fiction que nous proposons pour lecture, l'exclusion ne relevait même plus d'une décision fondée sur l'intersubjectivité. Elle incarnait tout simplement, avec une rationalité opératoire, une décision dont l'autonomie apparente faisait main basse sur toute interprétation humaine (avec tout ce qu'elle comporte d'erreurs, d'hésitations, d'atermoiements).

Le discours que nous entendons le plus souvent, à propos des « humanités jetables », consiste à promouvoir une délocalisation salutaire (l'abandon graduel des formes de la bonne vieille conscience humaine, avec ses errances, ses doutes, ses ratiocinations). Complément de ce point de vue, le transit d'informations (facilité par la dissémination du web dans la vie quotidienne) serait modulé, raffiné de telle manière que le flux de signifiants ne s'interrompe jamais. Au contraire de la figure de « l'homme jeté » que nous mettons en valeur, il faudrait imaginer une houle apaisante qui rappelle aux êtres parfois désabusés que nous sommes qu'il est possible de se laisser bercer.

Ainsi, le flux d'informations en surnombre ne peut connaître ni séismes ni déluges. Car il est entendu que le reflux (ce rabattement du réseau sur lui-même, le parasitage d'informations qui ne cessent de se heurter) est la hantise de tout système qui prétend à la plus transparente fonctionnalité. Voilà une autre perspective qui peut permettre de comprendre avec plus de rigueur ce que nous entendons par la description d'humanités jetables. À la façon de détritiques qui s'amassent sur un rivage, qui composent au fil des marées d'étranges statues maritimes, les décharges du web sont des lieux d'entassement (de bits d'information dans la mémoire des réseaux) qui pourtant ignorent tout reflux. Le web est une mer étale, au rythme apaisé. Bien qu'elle nous offre l'illusion de vivre au

cœur d'un monde toujours mobile, la forme même du web prétend s'accaparer toute discordance, la traiter, c'est-à-dire la numériser.

Tout autre est le portrait – j'en conviens, fort éloigné de nos représentations virtuelles contemporaines – de l'itinérance que nous percevons dans *Le Maître de Petersbourg* de John Maxwell Coetzee. Voilà un monde glauque, un *claustrum*, un effondrement qui interdit en effet toute grâce aérienne. Il n'est pas question dans ce contexte de s'élever, de prétendre à une vie meilleure. Il n'est pas question de réhausser un statut qui a tous les traits de la précarité. Si la mondanité traduit un regard sur le monde (un œil qui délimite un champ d'action), force est de reconnaître que ce regard (chez Dostoïevski, chez Platonov, aujourd'hui chez Coetzee) ne fait que refluer au-dedans, comme dans une marée toxique qui vous empoisonne. Certes l'image soumise ne nous rassure pas tant elle est le présage de catastrophes à venir ; et pourquoi pas : de séismes dont la cicatrice (archéologique) est déjà zébrée à même le territoire. C'est en effet l'imaginaire de la fosse, de la fouille, du détritisme qui nous immobilise. Le reflux est à sa manière un mouvement dont nous craignons plus que tout l'emportement régressif.

Pour le dire concrètement, se pourrait-il que cette masse grouillante de peines (une incarcération émotionnelle au cœur d'un monde où il ne fait pas bon vivre) donne subitement naissance à autre chose ? Ainsi, le reflux dont nous faisons état (alors même que nous élaborons une réflexion sur les formes du discrédit) serait ce qui reste de nous après que toute confiance se soit définitivement brisée. Car ce reflux de la confiance sur elle-même (ce que nous pourrions aussi qualifier de ressac de la conscience qui affronte, dans son mouvement, sa propre inertie) est une façon de dire que nous sommes à la fois « hors » du monde et « dans » son intime intériorité.

La confiance qui m'intéresse aujourd'hui suppose d'avoir épuisé la valeur du discrédit, comme si celle-là prenait l'aspect d'une étrange thérapeutique. Nos maîtres ici sont Artaud, Tchekhov, plus près de nous, Coetzee. Ils nous racontent le fait d'échapper au pire

(à la disgrâce?), puis de revenir à la surface du monde. Vivre le pire, sans relâche, voilà une tâche immense qui est à vrai dire un outrage, une façon de défier un monde qui par ailleurs ne nous aime pas. Est-ce encore une fois notre destin? Tout se passe en effet comme s'il fallait médire, être méchant, se contenter de l'âpreté du rejet d'autrui (sa négation même) pour être enfin... seul. Voilà ce que nous enseigne *Le Maître de Petersbourg*.

À ce sujet, notre souhait est de recourir à une lecture de contrebande. Les expressions du pluralisme culturel ont en effet suscité l'apparition de nouveaux vocables : délocalisation, déplacements, migrations... telles sont les figures présentes d'un discours dont nous souhaitons accentuer l'itinérance. Cette expression pourra surprendre. N'avons-nous pas jusqu'à maintenant traité des formes mobiles et agiles d'une littérature en mesure de se renouveler? En d'autres termes, notre réflexion sur la mobilité culturelle n'avait-elle pas, pour premier objectif, de favoriser des travaux qui misent sur cette fameuse résilience (ce que nous avons aussi nommé la plasticité psychique) qui permettrait l'apparition de dispositifs littéraires flexibles et modulables? C'était certes notre intention de départ. Mais notre optimisme (le faut-il pour traiter de lieux précaires?) a vite buté sur la désolante réalité d'un effondrement (de la pensée, du territoire) qui est tout le contraire d'une liberté de mouvement.

Ainsi, la problématique de la mobilité culturelle est une des caractéristiques sous-estimées de la mondialisation. La plupart du temps, cette mobilité est définie comme l'une des conséquences de l'économie tertiaire avancée : les nouvelles formes de technologie de la communication, le développement d'Internet, la mondialisation effective du système financier qui agit, pour ainsi dire, en temps réel, tous ces facteurs semblent accréditer l'image d'un monde à l'accélération inéluctable. À ce titre, la notion de mobilité culturelle fait partie des expressions euphoriques du temps présent. Nous bougeons, nous nous déplaçons. Les signes du discours sont eux-mêmes des migrations.

On aura reconnu ici un fonds de commerce académique que nous employons sans trop nous interroger sur le fond, à savoir ce qu'est au juste la mobilité. Une première réponse consiste à adopter un point de vue résolument concret. La mobilité, ce serait la faculté de se déplacer sans entraves. Elle interviendrait dans des situations où les figures dites anciennes de l'enracinement, de l'appartenance, du patrimoine ne seraient plus de mise. Ainsi, la mobilité serait l'occasion de s'inscrire dans un progrès inéluctable qui a pour seule et unique fonction de faire disparaître les enclaves territoriales. Ces dernières sont diverses : dans le discours universitaire contemporain, la représentation géographique de l'État-nation, du centre-ville (des lieux de pouvoir inventoriés autrefois par Michel Foucault²⁰, de la prison à l'asile), sont les expressions convaincantes de cette infortune que connaît aujourd'hui l'énonciation puis la description de lieux qui sont associés à la mise en scène d'un espace propre.

Dans le cadre de cet article, nous avons voulu mettre l'accent sur une mobilité culturelle qui ne se résume pas, on l'aura compris, à la simple nomenclature de balises territoriales dans une géographie des lieux. En somme, la mobilité culturelle permet de prendre en compte, en-deça de la simple description empirique d'un territoire, les conflits de signes et de langages qui voient le jour dans ce que Michel de Certeau appelait, encore une fois, un espace propre. Nous venons ici de faire entendre que l'expression de cette mobilité culturelle est aujourd'hui en crise. Au contraire des discours optimistes qui font valoir, comme c'est souvent le cas, que le maniement de la mobilité est un avantage de taille, nous avons voulu mettre l'accent sur ce que signifie aujourd'hui l'itinérance, sur ce que veut dire piétiner, ressasser un même geste, un même mouvement.

20. Michel Foucault, *Le corps utopique* suivi de *Les hétérotopies* (Fécamp : Nouvelles Éditions Lignes, 2009). Postface de Daniel Defert.

Bibliographie

Références théoriques

- Aglietta, Michel et André Orléans, *La monnaie entre violence et confiance*, Paris : Odile Jacob, 2002.
- Angenot, Marc, 1889. *Un état du discours social*, Longueuil : Le Préambule (L'Univers des discours), 1989.
- Baier, Annette C., *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge : Harvard University Press, 1994.
- Baier, Annette C., *Postures of the Mind*, Cambridge : Harvard University Press, 1993.
- Barthes, Roland, « La mort de l'Auteur », dans *Le bruissement de la langue*, Paris : Seuil, 1984, 61-67.
- Baudrillard, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris : Gallimard, collection « Essais », 1972.
- Belin, Emmanuel, *Pour une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*, Bruxelles : De Boeck Université, 2002.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Minuit, 1987.
- De Certeau, Michel, *L'Invention du quotidien*, tome I : *Arts de faire*, Paris : Gallimard, Folio, 1990.
- Dunn, J., « Trust and political agency », dans Diego Gambetta (dir. de publication), *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*. New York : Basil Blackwell, 1988.
- Foucault, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur? », dans *Dits et écrits I*, 1954-1975, Paris : Gallimard (Quarto), 2001, 817-849.
- Foucault, Michel, *Le corps utopique* suivi de *Les hétérotopies*, Fécamp : Nouvelles Éditions Lignes, 2009. Postface de Daniel Defert.
- Gambetta, Diego. « Can we trust? », dans *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*. Éd. Diego Gambetta. Version électronique, Département de sociologie, Université d'Oxford, chapitre 13, 213-237.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1991.
- Harel, Simon, *Espaces en perdition. Les lieux précaires de la vie quotidienne*. Tome I, Québec : Les Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », 2007.
- Harel, Simon, *Espaces en perdition. Humanités jetables*. Tome II, Québec : Les Presses de l'Université Laval, coll. « InterCultures », 2008.

- Hume, David, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (L. A. Selby-Bigge, éditeur) 3^e édition révisée par P. H. Nidditch, Oxford : Clarendon Press, 1975.
- Josipovici, Gabriel, *On Trust: Art and the Temptations of Suspicion*, New Haven (Conn.), London : Yale University Press, 1999.
- Laplantine, François, *De tout petits liens*, Paris : Éditions Mille et une nuits, 2003.
- Luhmann, Niklas, *Trust and Power*, Ann Arbor (Mich.) : UMI Books, 1994.
- Mangematin, Vincent et Christian Thuderoz (sous la dir. de), *Des mondes de confiance : un concept à l'épreuve de la réalité sociale*, Paris : CNRS, 2003.
- Misztal, Barbara, *Trust in Modern Societies: the Search for the Bases of Social Order*, Cambridge, U.K : Polity Press, Cambridge, Mass. : Blackwell Publishers, Inc., 1996.
- Morris-Hale, Walter, *Conflict and Harmony in Multi-Ethnic Societies: an International Perspective*, New York : P. Lang, 1996.
- Pettigrew, Pierre S., *The New Politics of Confidence* (traduit par Howard Scott et Phyllis Aronoff), North York, Ont. : Stoddart, 1999.
- Peyrefitte, Alain, *La société de confiance*, Paris : Odile Jacob, 1995.
- Rey, Jean-Michel, *La part de l'autre*, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- Rino Falcone, Munindar Singh, Yao-Hua Tan (sous la dir. de), *Trust in Cyber-Societies: Integrating the Human and Artificial Perspectives*, Berlin, London : Springer, 2001.
- Sarraute, Nathalie, *L'ère du soupçon*, Paris : Gallimard, Folio Poche, 1987.
- Sloterdijk, Peter, *Bulles : Sphères I*, Paris : Fayard, collection « Pluriel », 2011.
- Thuderoz, C., V. Mangematin, D. Harrisson (sous la dir. de), *La confiance : approches économiques et sociologiques*. Paris : Gaëtan Morin Éditeur Europe, 1999.
- Tyar, Adam-Franck, *Les aléas de la confiance : gouverner, éduquer, psychanalyser*, Paris et Montréal : l'Harmattan, 1998.
- Valentine, Daniel, Chr. John Knudsen (sous la dir. de), *Mistrusting refugees*, Berkeley (Calif.), Los Angeles (Calif.), London : University of California Press, 1995.
- Warren, Mark E. (sous la dir. de), *Democracy and Trust*, Cambridge : University Press, 1999.

Wattier, Patrick, *Éloge de la confiance*, Paris : Belin, 2008.

Weinstock, Daniel M., « Building Trust in Divided Societies », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, n° 3, 1999, 287-307.

Fiction

Artaud, Antonin, *L'Ombilic des limbes*, Paris : Gallimard, NRF, 1968.

Celan, Paul, *De seuil en seuil*, Paris : Bourgois, 1991.

Coetzee, John Maxwell, *Le Maître de Petersbourg*, Paris : Seuil, collection « Cadre vert », 1995.

Coetzee, John Maxwell, *Michael K, sa vie, son temps*. Paris : Gallimard, collection « Points », 2000.

Coetzee, John Maxwell, *Disgrâce*, Paris : Seuil, collection « Points », 2002.

Coetzee, John Maxwell, *L'homme ralenti*, Paris : Gallimard, collection « Points », 2007.

Kafka, Franz, *Lettre au père*, Paris : Gallimard, Folio Poche, 2002.

Kleist, Heinrich von, *Le duel*, Paris : Mercure de France (Petit Mercure), 1997.

Kleist, Heinrich von, *Penthsésilée*, Paris : Actes Sud-Papiers, 1999.

Leiris Michel, *Le forçat vertigineux* (26 novembre 1925), 13 feuillets. Manuscrit autographe daté et signé. Texte manuscrit autographe dédié à Georges Bataille, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, cote BRT 158.

Leiris, Michel, *L'Âge d'homme*, Paris : Gallimard, Folio, 1973.

Leiris, Michel, *Langage, tangage ou Ce que les mots me disent*, Paris : Flammarion, collection « L'imaginaire », 1995.

Shakespeare, William, *Le roi Lear*, Paris : Garnier Flammarion, 1999.

Tchekhov, Anton, *La salle numéro six et autres histoires de fous*, Paris : J'ai lu, 1998.

Welsh, Irvine, *Trainspotting*, Paris : Seuil, collection « Points », 1995.

BEVERLEY DIAMOND

Lauréate Trudeau 2009,

Université Memorial de Terre-Neuve et Labrador

BIOGRAPHIE

Beverley Diamond est titulaire de la Chaire de recherche du Canada en ethnomusicologie à l'Université Memorial de Terre-Neuve et de Labrador, où elle dirige le Centre d'étude de la musique, des médias et des lieux (MMaP) qu'elle a créé. Elle a été formée à l'Université de Toronto auprès de Mieczyslaw Kolinski. Avant d'occuper son poste actuel, elle a enseigné aux universités McGill, Queen's et York et a été professeure invitée à l'Université de Toronto et à l'Université Harvard. Depuis le début des années 1970, elle effectue un important travail auprès des communautés inuites, autochtones et, plus récemment, laponnes en Scandinavie. Elle a également recueilli l'histoire orale de certaines communautés multiculturelles au Canada. Ses publications touchent à l'identité culturelle, à la musicologie chez les femmes, à l'historiographie musicale au Canada, à la modernité autochtone et à la façon dont les technologies audio contribuent à la construction de significations sociales.

Elle est coauteure de *Visions of Sound* (1994) et coéditrice de *Canadian Music: Issues of Hegemony and Identity* (1994), de *Music and Gender* (2000) et de *Post Colonial Distances: Popular Music in Canada and Australia* (2008). Son livre *Native American Music of Eastern North America* (2008) fait partie de la série sur les musiques du monde dirigée par les Presses de l'Université Oxford. En 2008, elle a été nommée à la Société royale du Canada. Elle a reçu le prix Trudeau en 2009.

RÉSUMÉ

Après un siècle au cours duquel l'innovation a sans doute été un élément permettant de définir la modernité, quel poids politique et social accorde-t-on aux différents concepts de répétition et de retour dans la définition de la modernité autochtone contemporaine? L'article commence par poser la question suivante : pourquoi les termes commençant par le préfixe re- sont-ils aussi dominants dans les formations discursives des études autochtones? À partir de ses recherches sur certains musiciens et des danseurs autochtones américains, l'auteure explore également les concepts autochtones d'histoire en tant que constructions récursives qui sous-tendent le travail artistique contemporain, qui définissent de nouvelles formes d'engagement communautaire et interculturel. L'article fournit une lecture attentive de certains des termes en re- qui possèdent une charge politique importante – relogement et réconciliation – en examinant comment la musique a été à la fois une forme d'oppression et une forme de résistance dans le système des pensionnats. Le texte analyse les stratégies des artistes avant et pendant l'époque de la Commission de vérité et réconciliation du Canada. Ces stratégies expriment à la fois l'expérience du système des pensionnats et ses effets et, dans certains cas, elles participent du débat houleux entourant la réconciliation et l'utopie de ses postulats. L'étude explique en quoi «re»-penser pourrait faire évoluer les approches des droits culturels dans le contexte des luttes pour la justice sociale.

CONFÉRENCE

Re-penser : revitalisation, retour et réconciliation dans la culture expressive autochtone contemporaine

Organisé en partenariat avec la Fédération canadienne
des sciences humaines, Congrès 2011 (Les causeries Voir grand)

Université St.-Thomas /
Université du Nouveau-Brunswick

LE 1^{ER} JUIN 2011

Pourquoi re-penser ?

« Voir grand », comme nous y invitent les organisateurs du Congrès d'une série de conférences présentée cette année sous ce titre, est une expression qui, jusqu'ici, a rarement été associée au travail de ceux qui étudient les arts. En fait, ceux qui occupent les postes importants des centres de pouvoir ont souvent considéré la musique, pierre d'angle de ma discipline, et les autres arts de la scène comme étant étrangers au pouvoir même, au politique, à la persuasion, voire au bien-être public et personnel. L'intellectuel palestinien Edward Saïd, qui a beaucoup écrit sur la musique, déclarait, encore en 1991, que la musicologie échouait à « relier [les structures et les sources du son] à l'idéologie, à l'espace social, au pouvoir et même à la formation d'un ego individuel (et nullement souverain)¹ ». J'espère qu'il aurait été heureux de constater l'apparition récente d'une façon d'étudier la musique faisant intervenir des notions comme le conflit, les droits humains, la gouvernance et la guérison², entre autres thèmes chers aux sciences sociales.

1. Edward Saïd, *Musical Elaborations* (New York : Columbia University Press, 1991).

2. Parmi le corpus récent et innovateur des textes publiés à ce sujet, on peut citer les publications suivantes : Suzanne Cusick, « Music as torture / Music as

Ce n'est pas tant *voir grand* ou penser en grand qui m'intéresse ici, mais *re-penser* – non pas repenser, mais bien re-penser –, penser aux différentes façons dont les créateurs et autres tenants de la culture autochtone d'Amérique du Nord se servent de la passéité (la mémoire et l'histoire) comme outil dans le présent. Ce sujet découle de l'observation d'un phénomène assez évident : dans le domaine des études autochtones existent un nombre étonnamment élevé et une grande variété de termes construits avec le préfixe *re-*, des termes que les spécialistes autochtones utilisent autant que les non autochtones, des termes que l'on étudie très rarement. Parmi les penseurs, quelques-uns s'en servent pour nommer certains processus coloniaux : relogement forcé, retrait, problèmes de reconnaissance. Nombreux sont ceux qui, oubliant leur sens critique, considèrent que les termes construits avec le préfixe *re-* sont positifs et qui les situent hors de portée de tout examen attentif : rappeler, renouveler, respecter, retrouver, revitaliser, raviver, récupérer, relier. D'autres spécialistes utilisent ce préfixe avec des connotations plus fortes : résistance, rejet, révolution. La CBC diffuse même une émission intitulée non pas *Vision quest*, en quête de vision, mais bien *Re-vision quest*, en quête de ré-vision. Les termes plus neutres

weapon», *Transcultural Music Review*, n° 10, 2006; Jonathan Ritter et Martin Daughtry (dir.), *Music in the Post 9/11 World* (New York : Routledge, 2007); Frederick Moehn, « Music, Citizenship and Violence in Postdictatorship Brazil », *Latin American Music Review*, vol. 28, n° 2, 2007, 181-219; David M. McDonald, « Poetics and the Performance of Violence in Israel/Palestine », *Ethnomusicology* (2009), vol. 53, n° 1, 58-85; John Morgan O'Connell et Salwa El Shawan Castelo Branco (dir.), *Music and Conflict*, (Urbana : University of Illinois Press, 2010); Andrew N. Weintraub et Bell Yung (dir.), *Music and Cultural Rights* (Urbana : University of Illinois Press, 2009); Jocelyn Guilbault, *Governing Sound. The Cultural Politics of Trinidad's Carnival Musics* (Chicago : University of Chicago Press, 2007); John Troutman, *Indian Blues: American Indians and the Politics of Music 1879-1934* (Norman : University of Oklahoma Press, 2009); Benjamin D. Koen, *The Oxford Handbook of Medical Ethnomusicology* (Oxford : Oxford University Press, 2008).

précédés de l’affixe *re-*, tels que repenser, recontextualiser, sont étonnamment peu nombreux. On peut affirmer que les responsables de l’enseignement traditionnels re-pensent depuis longtemps, mais que les gouvernements et les enseignants non autochtones, entre autres, se servent de ce concept depuis peu, disons à peine quelques décennies. Par ailleurs, le préfixe *re-* a plusieurs sens. C’est ce que je vais tenter d’élucider dans cet article.

Qui utilise des termes précédés de l’affixe *re-*, quels termes utilise-t-on et dans quel contexte culturel? Qui peut parler de délogement et de relogement, par exemple, ces douloureux épisodes de l’histoire qui sont au cœur du processus de colonisation? Pourquoi personne n’utilise le terme « nouveau »? Les mots qui évoquent l’innovation brillent par leur absence dans les études autochtones, même dans les disciplines qui prétendent se concentrer sur la créativité. Le préfixe *re-* est-il toujours nécessaire? À cet égard, je pense à ce que m’a dit un jour le conservateur mi’kmaq Stephen Augustine : les communautés autochtones n’ont pas besoin de « revitalisation », mais bien de « vitalisation »³. Le *re-* sous-entend que les cultures ne sont pas vitales et ne tient pas compte du besoin de vitaliser en permanence toute culture pour la garder forte. J’ai pensé aux termes en *re-* que je pouvais associer avec ce que je suis. Refaire, récrire, re-chercher. Ces termes impliquent qu’en faisant quelque chose à nouveau je peux éventuellement corriger quelques-uns de mes défauts et m’améliorer. Je présume qu’il s’agit là de l’éthique du travail véhiculée par les termes en *re-*. Des termes linéaires. Puis, j’ai pensé à la théorie féministe et tout particulièrement aux écrits de Judith Butler qui, depuis plus de vingt ans, démontrent comment la

3. Stephen Augustine a servi comme membre du Comité consultatif autochtone du livre *Native American Music in Eastern America* que les Presses de l’Université d’Oxford m’ont demandé d’écrire pour leur série sur les musiques du monde. Notre conversation sur les termes « vitalisation/revitalisation » a eu lieu en 2006.

réitération de certains comportements devient performative parce qu'elle naturalise certains stéréotypes de genre et de race. Re-penser, donc, c'est aussi se demander si les artistes autochtones trouvent des stratégies pour échapper aux stéréotypes qu'on leur accole. Tous ces termes en *re-* sont reliés par la question de la constitution et de la représentation de la mémoire, de l'histoire ou de leur négation.

De plus, il semble qu'au Canada l'histoire des relations entre autochtones et non autochtones ait atteint une phase « re- », profondément marquée par l'établissement de la Commission de vérité et réconciliation relative à la question des pensionnats indiens. À la charnière entre le xx^e et le xxi^e siècle, nombreux étaient déjà les anciens et les artistes qui faisaient référence à un nouveau cercle dans l'histoire de l'Amérique du Nord (les récits anishnabe de la fin du 7^e feu ou du début du 8^e feu), au retour, au fait de rentrer chez soi, de revenir⁴.

En revanche, dans la période historique actuelle, les militants des droits des autochtones et les historiens du droit remettent en cause les arguments en faveur de la notion de droits culturels et leur efficacité dans les luttes pour la justice sociale. Je ferai valoir que leurs doutes sont le fruit d'une façon particulière de re-penser qui n'est pas compatible avec ce que j'ai pu apprendre dans les communautés autochtones. Je ferai ressortir quelques aspects importants de l'approche de conservation de l'histoire et de la mémoire⁵ qu'ont adoptée certains artistes et certains anciens des communautés

4. Voici quelques exemples d'œuvres qui intègrent dans leur titre la notion de circularité et de retour, l'idée de revenir chez soi : *Coming home: Stories of Residential School Survivors* de Jan Longboat et Dawn Avery (Brantford: Aboriginal Healing Foundation, Canada, 2010), et les disques de Jerry Alfred and the Medicine Beat, *Nendaa. Go back* (Whitehorse : Caribou, 1996), Mishi Donovan, *Journey Home* (Winnipeg : Arbor, 2000) et Aboriginal Women's Voices, *We Are Full Circle* (Banff : Banff Centre for the Arts, 2003).

5. Je tiens à remercier Amber Ridington (doctorante en folklore de la Memorial University) d'avoir développé l'idée que la tradition orale était une forme de « conservation », dans le sens muséal du terme, de la mémoire.

amérindiennes avec lesquels j'ai travaillé, leur manière de mobiliser le passé pour aborder le présent et l'avenir. Je prendrai l'exemple de deux projets de recherche très différents : le premier porte sur certains artefacts exposés dans les musées, l'autre sur des performances artistiques contemporaines sur scène et en studio. Les deux sujets d'étude donnent une version de l'histoire et poussent à la réflexion. Pour finir, j'aborderai le mot *réconciliation*, le plus délicat, le plus contesté des termes commençant par le préfixe *re-*, pour comprendre, dans le contexte d'un processus de vérité et de réconciliation, ce que prendre position par la création artistique peut représenter de dangers et de possibilités.

Les « re- » dans les voies de l'histoire propres aux autochtones : rappeler, retourner, revitaliser

L'anglais est pratique et efficace pour parvenir à ses fins. Chaque fois que l'on prononce un mot en Seneca, c'est l'Histoire qui résonne⁶.
(Sadie Buck, haudenosaunee)

La mémoire de mon peuple remonte au début de toute chose⁷.
(Dan George, salish)

Bien des historiens l'ont dit, il y a différentes façons d'évoquer la mémoire ou de représenter l'histoire de manière sélective selon les cultures⁸. Les différentes « voies de l'histoire », comme les appelle Peter Nabokov dans ses écrits sur les concepts autochtones de l'histoire⁹, peuvent être multiples, incompatibles et même inconcevables. Mon éducation m'a appris à considérer la mémoire comme un

6. Communication personnelle, 1986.

7. Extrait du poème « My People's Memory Reaches » qui figure dans l'anthologie dirigée par Jeannette C. Armstrong et Lally Grauer, *Native Poetry in Canada. A Contemporary Anthology* (Toronto : Broadview Press, 2001), 9.

8. Voir par exemple Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris : Gallimard, 1975).

9. Le plus approfondi de ses écrits sur cette question est son ouvrage *Forest of Time: American Indian Ways of History* (Cambridge : Cambridge University Press, 2002).

reflet du passé, non pas comme un commencement. Mes professeurs m'ont enseigné l'histoire à travers des documents imprimés et non pas comme l'écho même des paroles prononcées. Mais j'ai connu d'autres perspectives. Les phrases qui sont placées en exergue au début de cette partie, par exemple, illustrent l'un des aspects les plus souvent soulignés des récits historiques autochtones : leur récursivité. Souvent simplifiées et décrites comme des formes de pensée circulaire et non linéaire, les notions de retour au point de départ, de demi-tour ou de retour chez soi évoquent à la fois le souvenir du passé et une voie pour aller de l'avant.

Il y a plus de vingt ans, j'ai entrepris un projet d'archivage qui m'a aidée à voir comment s'exprime la mémoire et m'a appris à « lire » le passé comme un outil pour le présent. J'ai formé un petit groupe de recherche afin d'étudier les artefacts musicaux des collections des musées, essentiellement parce qu'un grand nombre d'anciens autochtones manifestaient le désir d'en savoir plus sur ces collections. Nous avons consigné des centaines de ces objets, pris des tonnes de photographies que nous avons ensuite montrées dans les villages et nous avons débattu pour savoir quel type de connaissances liées à ces objets il fallait transmettre¹⁰. Nous avons recueilli des récits pleins d'espoir évoquant le jour où ces objets verraient la fin de cette période d'incarcération et où ils reviendraient en ayant intégré la connaissance des musées et autres institutions qui les avaient emprisonnées. Le processus de rapatriement, amorcé malgré quelques hésitations, leur donnait raison. Nous savions que la cérémonie est une façon de renouveler les récits historiques. Nous apprenions désormais que les objets et les lieux expriment eux aussi l'histoire. Prouvant ainsi que l'historienne mohawk Deborah Doxtator avait raison en affirmant que si les Européens se fient

10. Voir Beverley Diamond *et al.*, *Visions of Sound. Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America* (Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1994).

principalement aux mots et plus particulièrement au texte écrit pour rapporter l'histoire, les Amérindiens comptent quant à eux sur un registre de documentation beaucoup plus large. Elle a entre autres remarqué que les images, les lieux et les objets sont plus efficaces que les langages spécifiques pour favoriser le partage de l'histoire¹¹.

Voici quelques exemples qui ont mis ma réflexion à l'épreuve. De nombreux objets exprimaient ou étaient marqués par une histoire personnelle ou collective. Un hochet haudenosaunee en corne de vache ayant appartenu au chef seneca Bigbone, qui a fait ses études au pensionnat Carlisle en Pennsylvanie, portait des symboles gravés (comme le montre le dessin ci-dessous : une étoile à sept branches, des zigzags, une croix et les mots « Jesus Onem to Pray » ; illustration 1) qui semblaient faire allusion à une conversion au christianisme. Or, comme l'objet est sphérique, il est impossible de

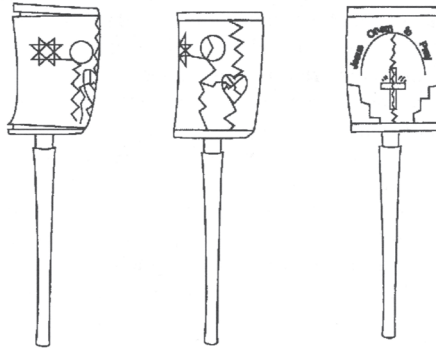


Illustration I : Images sur le hochet haudenosaunee en corne de vache ayant appartenu au chef seneca Bigbone ; l'œuvre fait partie de la collection du Musée canadien des civilisations III-I-465.

11. Deborah Doxtator, « Inclusive and exclusive perceptions of difference: Native and Euro-based concepts of time, history, and change », dans Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny (dir.), *Decentering the Renaissance: Multidisciplinary Perspectives from Canada and Europe 1500-1700* (Toronto : University of Toronto Press, 2001), 43.

déterminer quel symbole a été gravé le premier. Selon certains interprètes contemporains, il s'agit en fait d'une compilation de croyances « œcuméniques » plutôt que d'un témoignage du passage linéaire de l'une à l'autre.

Les objets faits à la main incarnent le temps parce qu'il a fallu du temps pour les fabriquer. Les jeunes femmes Anishnabe pouvaient travailler toute une année pour fabriquer une robe de pow-wow ornée de grelots, un cône de grelot par jour comme le veut la tradition dans certaines communautés¹². D'autres atours sont façonnés en y ajoutant des éléments au fil du temps. Un vêtement de danse est donc la matérialisation d'un engagement et le récit d'une expérience personnelle.

Les émetteurs de sons que nous avons répertoriés dans notre projet d'archivage n'étaient pas fixés et figés dans une forme mais présentaient souvent des ajouts datant de différentes époques : une nouvelle couche de peinture, un nouveau dessin, un appendice. Les anciens nous ont expliqué que les changements de contexte, les différentes cérémonies ou étapes de la vie appellent de nouvelles couleurs ou de nouveaux dessins. On a ainsi dessiné soigneusement d'anciens points de rencontre et des nouveaux – surtout des rencontres sociales, entre humains mais pas seulement. Les deux membranes entrelacées d'un tambour sur cadre peuvent être ornées d'une bordure rouge et bleue qui illustre la rencontre entre la terre et le ciel, ou d'une ligne de démarcation qui représente la rencontre du bien et du mal. On observe également des ajouts plus légers faisant intervenir des « technologies » nouvelles : des éclats de disques compacts semblables à des morceaux de miroir cousus sur un costume de pow-wow, par exemple. Les vêtements de danse et les instruments

12. De la même façon, les vieilles femmes innues ajoutent un cercle de perles à la bande de leur chapeau pour chaque nouvelle année dans la vie de leur famille.

de musique sont des palimpsestes de l'expérience individuelle ou collective.

Le projet sur les musées nous a montré comment la vie passée se livre pour engendrer de nouvelles formes. Dans les récits traditionnels, une tortue fait don d'elle-même pour devenir hochet et un chevreuil pour devenir la « voix » du tambour. Une tabatière de métal et une boîte de poudre à lever qui se transforment en hochet sont certes moins traditionnelles. Nous avons demandé à un ancien anishnabe la raison pour laquelle on se servait d'objets courants dans certaines cérémonies. Il nous a expliqué que les tabatières avaient les couleurs de l'oiseau tonnerre, noir et rouge ou bleu et rouge. Il nous a raconté qu'à une certaine époque, on va préférer se servir de canettes de Pepsi dont l'alliage métallique produit un « son que l'on peut entendre dans le bruit du tonnerre » s'il gronde, circonstance inhabituelle lorsqu'il fait beau. Il existe, a-t-il précisé, une manière d'entendre certains sons qui se cachent parmi d'autres, d'être sensible aux matériaux qui nous entourent et qui reproduisent ou évoquent certains traits visuels ou certains sons et d'être attentif à des situations très précises de notre environnement. Le hochet fabriqué avec une canette de Pepsi illustre ce que ma collègue musicologue Victoria Lindsay Levine explique clairement quand elle écrit : « Dans le domaine de la musique amérindienne, les changements passent par l'adoption ou l'adaptation de la musique jouée par d'autres peuples, le mélange d'idiomes indigènes et extérieurs, une revitalisation et une recontextualisation de répertoires devenus moribonds ou que, temporairement, on ne joue plus¹³. »

Le mode d'interprétation des objets d'archive par les anciens m'a beaucoup appris, notamment sur les différents modes d'inscription, d'accumulation, d'adaptation et d'utilisation de l'histoire à des fins

13. Victoria Lindsay Levine, « American Indian musics, past and present », dans David Nicholls (dir.), *The Cambridge History of American Music* (Cambridge : Cambridge University Press, 2004 [1998]), 19.

nouvelles dans le présent ou sur la manière de la comprendre comme une prophétie. On intègre de nouveaux matériaux, de nouvelles images et de nouveaux modes de vie, non pas en tant que formes moins authentiques du passé, mais comme une façon de faire face à de nouvelles circonstances ou de renouveler les croyances autour desquelles s'articule le savoir autochtone. Il s'agit d'une plasticité volontaire et vigilante. Je suis d'accord avec Nabokov lorsqu'il affirme que la question « Qu'est-ce que l'histoire? » est sans doute bien moins importante que cette autre : « Quand devient-il nécessaire, admissible ou culturellement approprié de laisser émerger l'historicité amérindienne¹⁴? » Le regretté Art Solomon, un sage anishnabe du nord de l'Ontario, a répondu à sa manière. Ce n'est que lorsque le feu est assez fort, a-t-il dit, que l'on peut inviter beaucoup de gens à en partager la chaleur. Autrement, quelqu'un pourrait trébucher, tomber sur le tison et l'éteindre¹⁵. La nature prudente et déterminée de l'histoire suggère aussi qu'il peut exister plusieurs agents de l'histoire; que les récits individuels ont une validité. Comme l'a éloquentement démontré Doxtator, plusieurs histoires peuvent coexister.

Recontextualisation, relogement, réconciliation

Selon sa conception initiale, le projet plus récent semblait s'ancrer dans un univers entièrement différent. Dans les années 1990, j'ai commencé à m'intéresser aux façons dont les technologies du son ont été investies d'une signification sociale et à leur utilisation. L'essor de la scène musicale autochtone à la fin du xx^e siècle constituait un contexte exceptionnel pour penser les différents aspects de la

14. Peter Nabokov, *A Forest of Time* (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 34.

15. Extrait de notes sur une intervention qu'il a faite devant la Conférence des Aînés du Centre canadien des Premières Nations de Toronto en 1986, disponibles dans les archives du SPINC (Sound-Producing Instruments in Native Communities), aujourd'hui abritées par le Centre d'étude de la musique, des médias et des lieux de l'Université Memorial.

modernité indigène. Des milliers de CD et des dizaines de milliers de nouvelles chansons¹⁶ ont été créés dans une surprenante variété de styles¹⁷. Je me suis à mise à travailler avec des artistes en studio et des ingénieurs du son en me concentrant sur certaines étapes précises du processus d'enregistrement et de mixage que généralement le grand public ignore. Je croyais étudier l'impact de la mondialisation sur l'un des domaines de la culture autochtone et je ne m'attendais pas à trouver des liens avec l'étude archivistique précédente. J'ai toutefois commencé à comprendre comment les spectacles et les formes marchandisées de la musique autochtone sont aussi des formes d'action sociale réfléchies et conscientes.

Or, l'action sociale semblait indissociable des « voies de l'histoire ». Comme les artefacts des musées, les enregistrements audio pouvaient aussi incarner la mémoire des lieux et l'expérience individuelle (aussi bien dans la parole que dans le son), recontextualiser et resituer le passé pour s'en servir dans le présent et l'avenir. Je voulais comprendre comment la technologie elle-même le permettait. Comment les particularités régionales des percussions, par exemple, étaient soulignées ou modifiées en studio et pourquoi il était important de se poser cette question ? Pourquoi se servait-on à outrance d'effets de réverbération et d'écho dans la musique autochtone et comment les musiciens eux-mêmes interprétaient cette utilisation ? La question du recours au *sampling* pour créer un palimpseste auditif pouvant rappeler les couches de matériaux

16. On trouvera une très bonne discographie dans l'ouvrage de Brian Wright-McLeod, *Encyclopedia of Native Music* (Tucson : University of Arizona Press, 2005).

17. Comme pour l'obsession, dans la musique populaire anglo-américaine, des relations d'amour romantiques, on peut identifier certains thèmes récurrents : il y a beaucoup plus de chansons qui parlent d'histoire, de famille et de territoire. Il y a des chansons qui abordent avec éloquence la question de l'injustice, comme dans plusieurs traditions musicales, mais la plupart refusent d'attribuer aux autochtones le rôle de victimes et évoquent plutôt leur force.

et d'images accumulées sur les objets décrits précédemment est encore plus pertinente au propos de cette conférence. Je voudrais aujourd'hui me pencher sur quelques exemples qui sont précisément liés à certains termes du lexique colonial précédés de l'affixe re- : retrait, relogement.

C'est à partir de leurs souvenirs des sons, en particulier ceux qu'ils ont entendus dans les pensionnats, que les musiciens autochtones ont ensuite articulé certaines expériences que l'on pourrait classer dans la catégorie des « re- ». On peut non sans quelque raison se demander si le son est vraiment si fondamental. En guise de réponse, je citerai le récit de Basil Johnston sur son expérience du pensionnat, un récit plus littéraire que la plupart des témoignages publiés par les autres survivants. Dans un chapitre intitulé « Un jour dans la vie à Spanish »¹⁸, l'auteur décrit une journée typique, surtout du point de vue du bruit et du silence, montrant comment l'un et l'autre sont des formes d'oppression et de coercition. Voici l'une de ses descriptions les plus frappantes :

Clang! Clang! Clang! le bruit métallique me faisait perdre la tête et sortir de mon lit en même temps. Jamais quoi que ce fût, ni le vent, ni le tonnerre, ne m'a mis au réveil dans un tel état de peur, d'effroi... Les cloches et le livre noir [étaient deux] instruments d'oppression¹⁹.

Dans les témoignages de pensionnaires publiés dans les dix dernières années, la cloche est toujours décrite comme un outil de régulation. « Nous vivions par la cloche... une cloche pour tout²⁰. »

La première cloche sonnait tôt le matin pour appeler les sœurs à la prière. La deuxième à neuf heures nous ramenait en classe. La cloche du dîner sonnait à midi et une autre à une heure nous convoquait au cours de l'après-midi, puis une autre encore nous avertissait de

18. Il a été pensionnaire à Spanish, en Ontario.

19. Basil Johnston, *Indian School Days* (Toronto, Key Porter Books, 1988), 28-29.

20. Récit oral de Fran Luther extrait du film *Residential School*, Vancouver, First Nations Films.

la fin des cours. Le huitième son de cloche de la journée, celui du souper, était différent parce qu'il provenait d'une cloche plus petite. Puis, il y avait la cloche du salut. Neuf cloches par jour²¹.»

Nombreux sont ceux qui décrivent l'intrusion violente « des cloches incessantes²² », la discipline à outrance et la stricte organisation du temps qui contrastaient tant avec le mode de vie sensible qu'avaient connu les enfants autochtones dans leur milieu d'origine. Isabelle Knockwood, par exemple, raconte comment, lorsqu'elle était enfant, elle a appris la façon traditionnelle d'écouter. « Ma mère », dit-elle, « m'a appris à écouter le bruit que je faisais en marchant pour qu'en retrouvant mes pas, sur le chemin du retour, je puisse reconnaître les différents bruits et me rendre compte si je m'étais égarée, avant d'aller trop loin »²³.

Un autre aspect opprimant du paysage sonore des pensionnats était l'absence de bruits familiers. Le bruit des voix des parents et des frères et sœurs, le son de la langue maternelle proscrite. Pete Sydney (tlingit) raconte qu'« après un certain temps, t'es tellement mal à l'aise [que] tu fais plus rien d'indien, hein. Après, je voulais même pas leur dire mon nom²⁴ ». Isabelle Knockwood raconte un peu la même chose : « Pendant longtemps, à peu près trois ans, j'ai gardé le silence pour ne pas me faire remarquer²⁵. » Certains récits évoquent le silence des sœurs qui arpentaient les allées pour repérer les erreurs des élèves, des erreurs qu'elles punissaient à coups de cravache.

21. Isabelle Knockwood, *Out of the Depths. The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie (Nova Scotia, Lockeport, Roseway Publishing, 1992)*, 48.

22. Récit de Lorna's dans l'ouvrage de Longboat et Avery, *Coming Home*, 28.

23. Knockwood, *Out of the Depths*, 18.

24. Interview réalisée en 1992 avec Daniel Janke, archives du Canadian Musical Pathways Project, Centre d'étude de la musique, des médias et des lieux, Memorial University.

25. Knockwood, *Out of the Depths*, 54.

La musique correspondait à une modification du comportement. Le code des enseignants du pensionnat Shubenacadie en Nouvelle-Écosse stipule par exemple qu'il faut apprendre aux enfants des « chants et hymnes simples [dont] les thèmes doivent être intéressants et patriotiques. Les mélodies doivent être vives et joyeuses²⁶ ». Knockwood raconte l'ironie qu'il y avait à apprendre *Columbus sailed across the sea and found this land for you and me* [Colomb a traversé la mer et a découvert cette terre pour vous et moi]²⁷, mais elle parle aussi du plaisir qu'elle avait à chanter certains de ces hymnes à l'occasion des rares visites de ses parents.

Les écoliers détournaient ces éléments de l'enseignement pour en faire des armes de résistance. On parodiait les hymnes en en modifiant les paroles : « Il y a un pensionnat, loin, loin d'ici/Où l'on nous sert de la bouillie et du lait trois fois par jour » remplaçait « Il y a une terre joyeuse loin loin d'ici »²⁸ (« There is a boarding school far far away/Where we get mush'n'milk three times a day » au lieu de « There is a happyland, far far away ».) Les enfants mi'kmaq de Shubenacadie avaient inventé un « argot shubie » pour modifier le sens des mots et s'amuser tout en exprimant leurs critiques. Isabelle Knockwood raconte : « Clara Julian provoquait le fou rire général à l'église quand, reprenant un vers des hymnes en latin de la bénédiction, "*Resurrexit sicut dixit*" [Il est ressuscité, comme il l'avait dit], elle chantait en fait de toutes ses forces "*Resurrexit kisiku piktit*", ce qui en mi'kmaq veut dire "Quand le vieil homme se leva, il péta"²⁹ ». On peut donc dire que la parodie était une forme de transcription cachée.

Comme le démontrent les nombreux témoignages publiés par les survivants et leurs collaborateurs (surtout depuis les années

26. *Ibid.*, 47.

27. *Ibid.*, 50.

28. Les transcriptions textuelle et musicale se trouvent sur la quatrième de couverture d'Elisabeth Fraham, comp., *The Mush Hole, Life at Two Indian Residential Schools* (Waterloo : Heffle Publishing, 1997).

29. Knockwood, *Out of Depth*, 124.

1980), les autochtones n'ont pas attendu les excuses du gouvernement Harper ni l'établissement de la Commission de vérité et réconciliation pour donner une voix à l'expérience qu'eux-mêmes ou leurs parents ont vécue dans les pensionnats. Il en va de même pour les musiciens qui ont raconté des décennies d'enlèvements et de relogement forcé.

Jerry Alfred, un musicien tutchone de Old Crow au Yukon, fut envoyé en pensionnat à Carcross où il fut immédiatement placé dans la chorale parce qu'il avait une belle voix. Avec sa *Residential School Song* [chanson de pensionnat], il met en œuvre certaines techniques de studio pour exprimer les contradictions de son expérience. La « cloche » omniprésente donne le signal du début de la chanson. Il commence avec un tambour sur cadre tutchone et la structure mélodique d'une chanson de jeu, mais, peu à peu, le morceau se transforme en chanson pop. Des modulations électroniques expriment la confusion et la désorientation. Puis, on entend des voix d'enfants, faibles, effacées, à peine un souvenir permis. Les paroles, en revanche, affirment sur le ton du défi qu'il n'a pas oublié sa langue, même si on lui interdisait de la parler. Comme souvent dans l'expression artistique, on transmet plusieurs messages en même temps : la douleur du souvenir mais aussi la résilience qui propulse vers l'avenir. Lorsque j'ai rencontré Jerry en 1999, il m'a expliqué que ses trois disques formeraient un cycle et qu'après, il retournerait à son village de Old Crow pour s'engager dans les luttes pour le territoire. Le titre de son deuxième disque, *Nendaa – Go back*, évoque justement son intention de rentrer chez lui. La musique sert en quelque sorte de base pour préparer le travail politique à venir.

Certaines réactions à l'expérience des pensionnats sont venues des membres de la deuxième génération, enfants des survivants ayant eux aussi subi les conséquences de la séparation, inévitables lorsque leurs parents n'avaient pas réappris à donner l'affection qu'on leur avait niée. La chanson éponyme du premier album de l'artiste inuit

Lucie Idlout, *E5-770 My Mother's Name*, exprime toute la colère contre le système de numérotation des autochtones de la génération précédente. Elle utilise des enregistrements de la voix douce et joyeuse de sa mère qui faisait de la radio et du chant de gorge probablement pour évoquer un souvenir flou, à l'arrière-plan. La colère devant la déshumanisation des personnes par la non-reconnaissance de leurs noms s'exprime dans les rythmes hard rock et dans l'intensité de la voix. La caisse claire évoque l'autorité et la discipline. Mais la chanteuse manie aussi le sarcasme en transformant le timbre de sa voix pour dire « *I'm not lying* » [je ne mens pas], des paroles qui suivent immédiatement une critique des plus acerbes.

Dawn Avery, violoncelliste, chanteuse et ethnomusicologue mohawk, petite-fille de l'un des monteurs de charpentes métalliques mohawks qui ont participé à la construction des gratte-ciels de New York, n'est pas née dans une famille ayant connu les affres des pensionnats, mais sa musique et ses recherches donnent une voix à ceux qui y ont vécu. Dawn, compositrice et interprète, qui se sent chez elle « aussi bien dans une suerie que sur la scène du Lincoln Centre », comme le signale très justement sa biographie sur le Web, a joué avec des artistes comme Pavarotti ou Sting. Au cours des dernières décennies, elle est revenue à ses racines mohawks, elle a appris la langue qu'elle a toujours entendue sans jamais la parler, elle a participé à des événements rituels et sociaux et a noué des liens étroits avec Jan Longboat, une vieille haudenosaunee des Six Nations en Ontario avec laquelle elle a composé un témoignage de survie : *Coming Home* (voir note 4). En tant que compositrice, elle est l'un des chefs de file de ce qu'on appelle souvent le mouvement classique aborigène. Une de ses compositions, « *Decolonization* », révèle comment elle réunit toutes ces parties de sa vie. « Je voulais me servir des vieilles chansons américaines », m'a-t-elle expliqué. Or, elle remet en question la notion de « vieilles chansons américaines » en y introduisant un plain-chant en mohawk, une chanson de Geronimo et une

danse stomp. Comme Lucie, elle évoque le passé pour parler de la vie actuelle et atteint un paroxysme dramatique dans un passage où elle exagère son imitation de la parodie légendaire de l'hymne américain interprété par Jimi Hendrix à Woodstock en 1969. « Les gens comprennent », dit-elle. J'ajouterais : « même ceux qui sont trop jeunes pour avoir un souvenir de Woodstock ». Mais elle se sert d'un violoncelle acoustique et non pas d'une guitare électrique. Un mélange des genres inattendu, un peu comme porter des mocassins avec une robe du soir. Il est difficile de déterminer si une œuvre de cette nature appartient au rock ou à la musique autochtone. La poétesse et musicienne creek Joy Harjo a écrit que « le saxophone complique les choses³⁰ » (en faisant référence aux attentes que nous avons par rapport à l'histoire des arts de la scène autochtones, à l'histoire du jazz, aux alliances que nous distinguons entre les peuples opprimés, et ainsi de suite). Eh bien ! le violoncelle aussi. La référence à Hendrix est-elle un pied de nez à l'État-nation ? Le violoncelle dénonce-t-il les failles de la solidarité au sein du peuple des États-Unis ? Ou encore sert-il à insinuer que la culture populaire américaine a quelque chose de futile ? Dawn explique qu'elle aime se servir d'objets trouvés. Qui possède le droit de les utiliser ? Les citations d'œuvres musicales antérieures sont-elles les « symboles sûrs d'une certaine authenticité », comme l'affirme Steven Feld³¹, des éléments d'une esthétique du pastiche, comme le suggère Veit Erlmann³² ou, comme le propose Dawn, une façon de relier les générations et les peuples tribaux, et de les situer par rapport à l'État-nation ?

30. « The Musician Who Became a Bear », *Heartbeat. Voices of First Nations Women* (Washington : Smithsonian Folkways, 1995).

31. Voir Steven Feld, « From schizophonia to schismogenesis: on the discourses and commodification practices of "world music" and "world beat" », dans Charles Keil et Steven Feld, *Music Grooves* (Chicago : University of Chicago Press, 1994), 265-271.

32. See Veit Erlmann, « The Politics and Aesthetics of Transnational Musics », *The World of Music*, n° 35, 1993(2), 3-15.

Évoquons pour finir le regretté Floyd Westerman qui a été l'un des premiers Amérindiens à transmettre son expérience des pensionnats dans une chanson intitulée « *Relocation Blues* ». Il cite lui aussi la tradition en utilisant une mélodie et des éléments textuels tirés d'une chanson de pow-wow. Buffy Sainte-Marie a ensuite intégré le texte de la chanson de Westerman dans une histoire des pensionnats qu'elle a écrite pour la version en ligne de son projet pédagogique *Cradleboard*³³. Un des aspects intéressants de la recontextualisation de cette chanson dans ce programme pédagogique novateur, ce sont ces questions adressées aux enfants et aux enseignants : « Quelles émotions retrouvez-vous dans les paroles de cette chanson ? De la colère ? Du désespoir ? De l'espoir ? De la détermination ? » Buffy Sainte-Marie insiste sur le fait que ceux qui écoutent la chanson la lisent comme les anciens lisent ces instruments d'archive, comme des preuves passées qui appellent une interprétation actuelle et individuelle. Buffy a interprété la chanson de Westerman lors du premier événement national de la Commission vérité et réconciliation à Winnipeg en 2010, tout de suite après avoir chanté une chanson à l'orchestration pop très tonique tirée de son dernier album *Chocho Nisige*. Elle a choisi une version de « *Relocation Blues* » *a capella*, en exagérant son vibrato si caractéristique pour évoquer la « voix pow-wow ». En introduction, elle explique : « une chanson peut parfois changer les choses bien plus qu'un gros livre ou un discours politique ». Son interprétation sans accompagnement et sa voix pow-wow affirment la fierté autochtone en donnant une teinte plus traditionnelle que l'inflexion country de Westerman. Quant au public (dont environ les trois quarts étaient constitués de survivants des pensionnats), il a écouté dans un silence total.

Les quelques exemples qu'on a donnés ici démontrent que les musiciens autochtones se servent d'un vaste registre de stratégies

33. *Cradleboard* était un projet éducatif imaginatif articulé autour d'un corpus autochtone que l'artiste a développé dans les années 1980 et 1990.

créatives pour réagir au douloureux héritage des pensionnats et favoriser une forme de guérison, d'apaisement. Certaines chansons montrent que la douleur des souvenirs n'exclut pas la résistance. Selon les cas, les chansons évoquées ont pu préparer leurs auteurs à l'engagement politique, dénoncer des abus précis et se moquer de l'arrogance et de l'ironie de ce que l'on qualifie de civilisation. Certains musiciens ainsi que d'autres artistes utilisent des citations pour remettre en contexte et réinterpréter le sens des souvenirs.

L'ironie dans le rapport entre l'art autochtone et l'action politique

Le potentiel d'impact des manifestations artistiques comme celles que je viens d'évoquer est très fort. L'effet de la culture traditionnelle et de la culture contemporaine de la chanson autochtone a cependant souvent été affecté par les politiques. Ces politiques n'ont d'ailleurs pas été sans subir quelques détournements ironiques. Première occurrence de cette ironie : le pouvoir octroyé aux performances d'artistes autochtones à différents moments de l'histoire. La musique a toujours été une composante clé des programmes de citoyenneté, au Canada comme aux États-Unis. On en trouve un exemple clair dans l'interdiction et la criminalisation, dans les années 1880, des chants traditionnels amérindiens dans les deux pays, le tout accompagné d'initiatives conjointes des gouvernements et des églises chrétiennes ayant pour objectif évident d'éradiquer la langue, les traditions et le savoir lié au territoire en créant des pensionnats. En même temps, on donnait des spectacles pour certains ethnographes ou certains entrepreneurs qui les intégraient dans des productions aussi étranges que les Wild West Shows. L'ethnomusicologue John Troutman fait l'hypothèse que la musique servait de transcription cachée de la résistance (un concept emprunté à James Scott) –

flagrante à cause de la nature publique de la performance et pourtant cachée parce que la musique pouvait être perçue comme un divertissement social inoffensif tout en étant une attaque en règle contre la

politique d'assimilation. C'est ce qui faisait que la pratique musicale pouvait être une forme politique aussi viable, habile et complexe. Son pouvoir de transformer les choses se trouvait le plus souvent dans les yeux et les oreilles des récepteurs autant que dans ceux de l'interprète³⁴. »

Au tournant du XXI^e siècle, les gouvernements ont semblé inverser la direction de leurs mesures pour contrôler, endiguer ou éradiquer l'expression des cultures traditionnelles. Ce moment d'ironie doit-il susciter l'incrédulité ou l'espoir ? Nombreux sont ceux qui sont d'accord avec Buffy Sainte-Marie lorsqu'elle affirme qu'« une chanson peut parfois changer les choses plus qu'un gros livre ou un discours politique » et pourtant il y a un fossé entre ceux qui considèrent l'art comme inoffensif, comme un divertissement, une expérience esthétique qui transcende le prosaïque, et ceux qui saisissent son potentiel de changement social ou de consolidation des structures de domination. Les enjeux reliés à ce fossé sont considérables.

Une autre occurrence de l'ironie : la place accordée à la culture dans le langage des luttes pour la justice sociale. Il est bon de rappeler que, avant les années 1980, le discours des droits humains et surtout du « droit à la culture » était perçu avec méfiance par les autochtones comme une stratégie euro-américanocentriste qui reconnaissait les individus et non pas les groupes et qui du coup affaiblissait toute revendication territoriale ou toute velléité d'autodétermination³⁵. Dans les années 1980, un certain nombre d'actions³⁶ se sont

34. John Troutman, *Indian Blues. American Indians and the Politics of Music, 1879-1934* (Norman : University of Oklahoma Press, 2009), 13.

35. James W. Zion, « American Indian Perspectives on Human Rights », dans Abdullah Am Na'im (dir.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspective* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1992), 211 ; Karen Engle, *The Elusive Promise of Indigenous Development. Rights, Culture, Strategy* (Durham : Duke University Press, 2010), 43.

36. Parmi celles-ci, citons la révision de la déclaration de l'Association américaine d'anthropologie et la convention n° 169 de l'Organisation internationale du Travail.

orientées vers le droit à la culture en abandonnant le discours de l'« autodétermination ». L'historienne du droit Karen Engle a montré que cette nouvelle approche permettra de progresser sur plusieurs plans, y compris sur celui de la reconnaissance des droits collectifs et, par conséquent, sur celui des revendications territoriales, puisque l'identité individuelle autochtone est généralement liée à la connaissance et à l'utilisation du territoire. Cependant, son livre de 2010, *The Elusive Promise of Indigenous Development*, souligne que les approches du droit à la culture ont fait fausse route. La culture, affirme-t-elle, a été envisagée comme un héritage, comme appartenant au passé et « pas forcément lié à ce qu'ils [les autochtones] sont ou qui ils sont³⁷ » dans le monde moderne. L'héritage a été arraché au peuple, à la source même de sa production, permettant ainsi « aux États et même aux institutions internationales de choisir les aspects de [cet] héritage qu'ils jugent nécessaire de protéger et de supprimer ce qui ne leur convient pas³⁸ ». Engle ajoute que les revendications d'un droit à la culture « correspondent au modèle néolibéral, au plan national, comme au plan international. Elles ne représentent pas une menace pour la promotion de la décentralisation économique et politique et ne dépendent pas du pouvoir économique des Autochtones³⁹ ». Qu'une telle critique surgisse au moment de l'inauguration de la Commission vérité et réconciliation ne relève pas du hasard.

Je suis d'accord avec Engle pour dire que réduire la culture à un héritage peut offrir un dérivatif dangereux et éloigner de la lutte pour la justice sociale. Mais la culture en tant qu'interjection consciente dans un processus de dialogue a plus de potentiel, comme le démontrent, je l'espère, les exemples que j'ai présentés. Les processus anciens, ces voies de l'histoire, sont encore valides. Ils servent à

37. Engle, *The Elusive Promise of Indigenous Development*, 142.

38. *Ibid.*, 143.

39. *Ibid.*, 157.

remercier pour les dons de la création; à revitaliser les liens avec la terre et avec l'ensemble des êtres vivants, dont les êtres humains; à accueillir les nouveaux venus et à ouvrir la voie à un dialogue pouvant souvent éviter le conflit; à légitimer les alliances en en donnant une représentation symbolique. Dans le lexique de la modernité, cela évoquerait des termes comme diplomatie, paix et même droit, si toutefois les yeux et les oreilles du spectateur étaient prêts à les percevoir ainsi.

S'ils veulent comprendre tout le potentiel de l'expression artistique autochtone, les non autochtones canadiens devront apprendre de nouvelles façons d'être attentifs, adopter de nouvelles habitudes d'écoute éthique. J'ai suggéré que la pluridimensionnalité est particulièrement efficace pour se servir du passé et lui donner la malléabilité que les Premières Nations ont toujours donnée à leurs traditions, pour tirer un sens du présent et de l'avenir. La création artistique ne remplace ni les droits territoriaux ni la souveraineté, mais on pourrait l'appréhender comme faisant partie intégrante d'une tentative de changement politique. Puisqu'il existe aujourd'hui une volonté et un engagement communs pour guérir les blessures infligées par les injustices du passé, on a peut-être une chance de revoir radicalement la place des sons, des images, des récits et des manières d'être. Mais on peut aussi se contenter de mettre l'accent sur l'aspect festif d'une chanson ou sur la passivité des termes en «re-». On peut se contenter de réaffirmer le rôle de victimes, si dangereux, que l'on a imposé aux peuples autochtones. Si l'art est perçu comme un simple divertissement, comme une expérience esthétique coupée de toute viabilité sociale, la place qu'on lui accorde actuellement, à la jonction des relations entre autochtones et non autochtones canadiens, risque fort de déboucher sur une nouvelle forme de colonialisme, sur un camouflage ou une célébration qui éloignerait de l'action politique. Une forme de mémorialisation sans vitalisation. S'il en était autrement, on pourrait envisager, aujourd'hui même, d'accepter les voies

divergentes de l'histoire, d'adopter une nouvelle façon de voir comment le passé, le présent et l'avenir peuvent résonner ensemble. On pourrait reconnaître que revitaliser ne signifie pas redonner vie à ce qui n'en avait pas, mais vitaliser constamment, ce qui pourrait permettre à des communautés solides, à des familles saines et à des individus forts de perdurer. Tout cela pourrait bel et bien dépendre de notre façon de penser le préfixe *re-*.

DIRECTRICE DE PUBLICATION DÉLÉGUÉE

Bettina B. Cenerelli

LA FONDATION PIERRE ELLIOTT TRUDEAU

tient à remercier les personnes suivantes de leurs contributions
au troisième volume des *Cahiers de la Fondation Trudeau*.

TRADUCTION

Richard Bastien (Bakker/Bradford) • Véronique Dassas (Diamond)

Pierre Joncas (Webber) • Susan Kelly (Introduction)

Wendi Petersen (Harel)

MAQUETTE ET MISE EN PAGE

Véronique Giguère

RÉVISION

Laurence Jourde • John Stocks • Sarah Weber

Achevé d'imprimer sur du papier entièrement recyclé
en décembre 2011 sur les presses du Caïus du livre.

La Fondation Pierre Elliott Trudeau est un organisme de bienfaisance canadien, indépendant et sans affiliation politique, créé en 2001 par la famille, les amis et les collègues de l'ancien premier ministre pour lui rendre hommage. Grâce à ses programmes, la Fondation soutient des esprits libres qui se distinguent en s'intéressant aux questions essentielles de notre société.

Chaque année, la Fondation Pierre Elliott Trudeau décerne cinq prix à des personnes qui ont fait progresser les connaissances et la société, tant par leurs réalisations exceptionnelles dans leur domaine de recherche ou leur travail créatif que par leur contribution au dialogue citoyen sur les grands enjeux de politique publique.

Avec le troisième volume des *Cahiers de la Fondation Trudeau*, la Fondation présente les fruits des Conférences Trudeau 2010-2011. Cette série de conférences publiques est organisée chaque année en partenariat avec des universités canadiennes. En 2010-2011, les conférences avaient lieu à l'Université Simon Fraser (Colombie-Britannique), l'Université Brock (Ontario), l'Université Laval (Québec), l'Université de Regina (Saskatchewan) et l'Université St.-Thomas/l'Université du Nouveau-Brunswick (Nouveau-Brunswick). Le premier volume a été publié en novembre 2009; le deuxième en novembre 2010.

LES AUTEURS: *Isabella Bakker • Clare Bradford
Beverley Diamond • Simon Harel • Jeremy Webber*

