DEVOIR DE MÉMOIRE

Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques

Sous la direction de
LEILA CELIS
MARTIN HÉBERT

PUL

DEVOIR DE MÉMOIRE

DEVOIR DE MÉMOIRE

Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques

Sous la direction de
LEILA CELIS
MARTIN HÉBERT

Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.

Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC Québec

Révision : Marie-Hélène Lavoie
Mise en pages : Diane Trottier
Maquette de couverture : Laurie Patry

Dépôt légal 3e trimestre 2020
ISBN : 978-2-7637-4488-9
ISBN PDF : 9782763744896

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1
Leila Celis, Martin Hébert, Rachad Antonius

PARTIE I
LES CHEMINS DE LA VÉRITÉ ET DE LA RÉCONCILIATION AU CANADA. ESPOIRS ET TENSIONS

CHAPITRE 1
La restitution – Un prérequis de la réconciliation 17
Ellen Gabriel

CHAPITRE 2
Où en sommes-nous ? – Commission de vérité et réconciliation, appel à l'action et résultats pour les Premières Nations 29
Ghislain Picard

CHAPITRE 3
La réconciliation comme changement structurel – Réflexion sur l'autodétermination des peuples autochtones dans le multiculturalisme néolibéral canadien 35
Martin Hébert
Reproduction et refondation des institutions 39
Inclure et exclure à la fois 42

CHAPITRE 4
L'art au temps du colonialisme au Québec – Le film *of the North* et la pièce *Kanata* 45
Nicolas Renaud
Résumé des évènements : le colonisateur comme victime 47
Colonialisme progressiste 52
Universalisme et violence : le colonialisme comme trouble de la perception . . 55
Le contexte québécois : interdiction du mot « racisme » et mythologie du métissage 59

CHAPITRE 5

Témoignages autochtones des pensionnats – Entre trauma culturel et autonomie renouvelée 69

Brieg Capitaine, Karine Vanthuyne

De la CRPA à la CRRPI 72

« Justice transitionnelle » et décolonisation au Canada 74

La nature performative et symbolique du pouvoir de témoigner 78

Narrer le traumatisme : douleurs, victimes et responsabilité 80

Mémoires contrastées des pensionnats à Eeyou Istchee 84

Conclusion 87

PARTIE II

RÉSISTANCES SOCIALES ET JURIDIQUES EN L'AMÉRIQUE LATINE FACE AUX CRIMES DE MASSE

CHAPITRE 6

Processus de politisation des violences sexuelles et reproductives et lutte contre l'impunité au Pérou et au Guatemala – De l'invisibilité à l'action ? 97

Ludivine Tomasso

Processus de cadrage des mouvements sociaux et intersectionnalité 98

Les survivantes de violences sexuelles et reproductives, les grandes oubliées du processus de transition péruvien et guatémaltèque ? 100

Des stratégies de requalifications multiples 104

Quelques limites des requalifications des violences sexuelles et reproductives 107

CHAPITRE 7

Organización Femenina Popular – La production symbolique comme acte de résistance 113

Laura Marcela Serrano Vecino

L'appropriation des lieux publics : le chemin collectif 116

Les identités collectives et la construction symbolique 118

L'expérience comme contenu historique 122

La mémoire concrète 132

CHAPITRE 8

L'épistémologie de la souffrance, un rempart contre l'oubli Analyse à partir du cas des déplacé·e·s forcé·e·s en Colombie 135

Leila Celis

Épistémologie de la souffrance. Arrimage conceptuel 137

La souffrance/connaissance des survivant·e·s 140

Subir le conflit pour en rendre compte 140

La connaissance-souffrance de l'impunité 140

La connaissance-souffrance des enjeux économiques 141

La connaissance-souffrance des enjeux politiques 143

Subir le déplacement pour le comprendre 144

Savoir qu'après les massacres, l'histoire ne fait que commencer 144

Savoir que la condition de déplacé dure bien après le déplacement 145

L'impossibilité d'oublier comme atout dans la lutte pour la mémoire 147

La dette intellectuelle envers les épistémologies de la souffrance des survivant·e·s 151

Conclusion 155

CHAPITRE 9

Dire le juste et dire le vrai en contexte de violences – Lutte de sens et circulation des discours au sein des commissions de vérité au Honduras . . . 161

David Longtin

Contexte : le coup d'État de 2009, la répression et les deux commissions de vérité 163

Méthodologie 168

Dispositifs d'énonciation et modes de circulation discursive 169

Pratiques de juridiction et de véridiction et imaginaires politiques de la violence 172

Conclusion 175

CHAPITRE 10

Effets de l'aide canadienne sur les enjeux de mémoire au Guatemala par l'entremise de la lutte contre l'impunité 183

Marc-André Anzueto

Le Canada et la logique sécuritaire au Guatemala 185

Impunité dans le Guatemala post-conflit au début du XXI^e^ siècle 188

L'appui canadien à la CICIG et effets sur le litige stratégique des droits de la personne 192

Conclusion : effet positif sur les enjeux de mémoire au Guatemala ? 196

CHAPITRE 11
Les disparitions forcées, la vérité, la mémoire, et le droit international 203
Bernard Duhaime
Les disparitions forcées et le droit international 204
Les obligations étatiques liées aux disparitions forcées, y compris l'obligation de réparation 206
Garantir le droit à la vérité et à la mémoire après les disparitions forcées 209
Conclusion 213

Les auteur·e·s 219

INTRODUCTION

Leila Celis
Martin Hébert
Rachad Antonius

La mémoire qui vient des marges de la société n'a généralement pas de difficulté à discerner les contours des violences systémiques qui structurent son expérience. Il y a dans cela une question épistémologique qui doit être considérée avec grand sérieux dans tout processus qui se dit cheminer vers la justice sociale. Pour les personnes et groupes sociaux qui ont été marginalisé·e·s à travers des violences meurtrières et systémiques, ce cheminement demande que la vérité complète sur les crimes commis soit faite et que les biens matériels et culturels qui ont été arrachés à ces personnes et ces groupes leur soient restitués. Le présent ouvrage compare à cet égard diverses situations dans les Amériques. Il vise à contribuer à la compréhension des enjeux liés à la prise en compte des mémoires subalternes dans la recherche du changement social profond et juste.

Les processus de lutte pour la mémoire abordés dans les pages qui suivent sont intimement liés à des histoires de violences. Ils impliquent un travail de véridiction par lequel des personnes marginalisées rendent compte de leur expérience personnelle. Ils exigent aussi qu'on articule ces biographies entre elles pour mettre en lumière le caractère systémique des causes des souffrances vécues, de même que les ramifications complexes d'une violence qui revêt mille formes. Pour les personnes engagées dans la lutte pour la reconnaissance de leur droit à la vérité, à la justice et à la réparation, l'élucidation de cette violence est souvent vue comme une condition nécessaire pour aller de l'avant, pour définir un projet de vie collectif et une voie politique permettant de le construire. Cependant, comme les textes du présent volume le montrent, les mémoires et les expériences subalternes doivent s'affirmer dans des

contextes où cette prise de parole est constamment mise en doute par les institutions, les idées reçues ou la répression qui participent à la reproduction des injustices et des violences dénoncées.

De tels obstacles font en sorte que la définition même des torts à redresser ou la détermination des avenues à emprunter pour y arriver, lorsqu'on parvient à s'entendre sur une compréhension commune des violences commises, deviennent l'enjeu de luttes de sens. Ceci, lorsque les négationnistes ne tentent pas carrément de réduire les subalternes au silence. Le long chemin de la justice implique ainsi un travail en profondeur, un examen des actions commises, certes, mais aussi des fondements mêmes des institutions d'une société, jusque dans ses significations les plus fondamentales. La mémoire et l'expérience des subalternes sont incontournables dans ce processus.

Certaines réflexions universitaires contemporaines sur la violence, largement tributaires d'un étroit dialogue avec les analyses faites au sein de mouvements politiques surgis « d'en bas », ont fait la distinction schématique, mais néanmoins utile ici, entre ce qui a été nommé les violences « au détail » et les violences « en gros » (Scheper-Hughes et Bourgois, 2004). Le premier type de violences est assez proche des conceptions habituelles du terme. Il renvoie à des actions et des paroles nettement circonscrites, visibles et pouvant être clairement situées dans le temps. Les agents responsables de ces violences peuvent être identifiés au-delà de tout doute raisonnable, et la souffrance des victimes peut être directement liée à ces actes. Les violences dites « en gros », qui ont aussi été qualifiées de structurelles, de culturelles (Galtung, 1990) ou encore de symboliques (Bourdieu, 1998), renvoient à des dynamiques et des structures plus diffuses, qui ont des racines historiques profondes et des ramifications dont l'étendue véritable est souvent insoupçonnée. Bien entendu, ces deux types de violences sont très intimement liés. Le racisme, par exemple, est une violence en gros dans la mesure où il se reproduit insidieusement dans les idées dominantes, dans le fonctionnement dit « normal » des institutions, dans les rapports quotidiens entre personnes. Mais il se déploie aussi dans une foule de violences au détail qui vont des actes passibles de poursuites judiciaires jusqu'aux violences plus cachées, déclinées en une multitude de microagressions qui font souffrir au quotidien.

Nous comprenons intuitivement qu'il doit y avoir un rapport entre ces deux facettes – systémique et directe – de la violence. Par contre, nous sous-estimons souvent à quel point la détermination de la nature de

cette articulation est un enjeu profondément politique. Typiquement, des États ou des régimes politiques confrontés au fait que des actes d'une brutalité abominable ont été commis par des personnes en autorité tenteront de se défendre en parlant de « dérapages » ou de ces fameuses « pommes pourries » qui auraient abusé de leur autorité. Leur argument revient généralement à dire que cette violence au détail est une déviance et non un résultat prévisible des institutions existantes, une dysfonction et non une caractéristique du système. En réponse à ce déni de responsabilité, nous voyons des regroupements se former dans la société civile et se mobiliser pour demander justice, non seulement pour les actes commis à leur égard, mais également pour avoir eu à subir le joug d'institutions violentes. Tel fut le cas, par exemple, avec le mouvement Nunca Más au début des années 1980, qui demanda la création d'une commission mandatée pour mettre en lumière la systématicité de la terreur d'État en Argentine. Au-delà de l'établissement des faits et des culpabilités « au détail », la constitution d'une mémoire commune juste et attentive aux conditions qui ont permis et facilité la violence était ainsi posée comme un préalable essentiel à la guérison d'une société meurtrie.

Dans les décennies qui ont suivi, nous avons pu constater la mise sur pied de plusieurs commissions « vérité et réconciliation » dans diverses régions du monde. Plusieurs pays des Amériques s'engagèrent, avec des degrés de succès variables, dans des processus similaires. Chaque fois, la même question politique fondamentale revenait : les brutalités documentées étaient-elles le fait d'individus déviants, contrevenant à la lettre et à l'esprit de leurs fonctions, ou étaient-elles, au contraire, consubstantielles au pouvoir en place, voire essentielles à sa reproduction ? L'historiographie officielle venait souvent gommer les continuités évidentes qui traversaient des siècles de marginalisation de groupes autochtones, noirs, paysans ou populaires. La mémoire des subalternes, elle, venait rappeler que les visages changent, que les formes particulières de brutalité et les modalités exactes de l'exclusion peuvent se transformer au fil du temps, mais que la tendance lourde reste la même.

Le livre que nous présentons ici résulte d'échanges qui ont commencé dans le cadre du colloque intitulé *Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques*, que le Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) a tenu à l'UQAM les 25 et 26 avril 2018. Ce colloque international a réuni des chercheur·e·s, des défenseur·e·s des droits de la

personne et des membres d'organisations de femmes et d'Autochtones. Il se donnait comme objectif de faire un état des débats concernant les politiques de vérité sur des crimes et violations des droits de la personne commis dans des contextes de violence endémique et systémique, tels des dictatures du Cône Sud, les guerres civiles en Amérique latine ou les pensionnats autochtones en Amérique du Nord. Les participant·e·s avaient été invité·e·s à y faire part de leurs analyses sur les enjeux liés aux politiques de mémoire des exactions, les impératifs de non-répétition, et les mesures visant le rétablissement de la dignité des victimes. Cet évènement ainsi que le présent ouvrage ont visé à examiner, à travers les Amériques, l'intersectionnalité des discriminations et des violences de même que la détermination des options de rechange, sur le plan social, qui permettraient de dépasser ces maux et de commencer à faire face aux effets qu'ils causent. Dans cette démarche, il semblait essentiel, par ailleurs, de valoriser la contribution des survivant·e·s et des défenseur·e·s des droits de la personne à l'avancement des connaissances sur la vérité, la justice et, possiblement, la réconciliation (Celis, 2012 ; Jelin, 2006 ; Doran, 2010 ; Villalon, 2015 ; Allier et Crenzel, 2015).

C'est donc parce que le présent ouvrage est tourné vers l'avenir qu'il ne peut faire l'économie de discussions portant sur des enjeux classiques des politiques de mémoire, principalement la tension entre justice et réconciliation. Les politiques de mémoire actuelles sont souvent tributaires de mouvements de citoyennes et citoyens parlant à partir de la marge, qui ont eu une importante influence sur l'évolution de leur société. Mais l'histoire des commissions de vérité pose également certaines contraintes pour celles et ceux qui voudraient promouvoir le modèle et l'étendre à des enjeux nouveaux. Dans les Amériques, les premières commissions ont été mises sur pied pour documenter les crimes des régimes dictatoriaux ou des guérillas contre des opposant·e·s politiques (Daviaud, 2012 ; Payne, 2008). Ces crimes étaient marqués par une polarisation entre des idéologies anticommunistes, souvent cristallisées dans des gouvernements militaires, et des idéologies anticapitalistes, dont se revendiquaient des mouvements insurrectionnels armés, au Pérou ou en Colombie par exemple. Les commissions étaient généralement mises sur pied dans des périodes post-dictatures, et marquées par des processus de démobilisation des groupes armés. Elles traitaient donc de périodes qui pouvaient être présentées comme « passées ».

Ce modèle, comme il en sera question plus loin dans cet ouvrage, a nécessité des révisions et soulevé des questions nouvelles lorsqu'il fut envisagé de l'appliquer pour mettre au jour des violences qui ne sont pas jugées révolues, mais qui, au contraire, persistent au sein des États mêmes qui s'engagent à mettre des commissions sur pied. Tel est le cas, par exemple, des commissions de vérité qui se penchent sur les violences commises contre les peuples autochtones (Comisión para el Esclarecimiento Histórico [Guatemala], 2004 ; Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015), où le concept d'ethnocide peut même être invoqué (Thorp, Caumartin, et Gray-Molina, 2006 ; Riaño Alcala, 2010 ; Fregoso et Bejarano, 2010 ; Toledo Vásquez *et al*., 2009 ; Segato, 2006).

Le modèle des commissions de vérité est également révisé lorsqu'il est mobilisé pour faire la lumière sur les violences sexuelles et les crimes contre les femmes. Il est alors question d'examiner attentivement le sexisme et le patriarcat qui ont contribué depuis des siècles à structurer la violence et la souffrance dans les pays des Amériques que nous considérons dans le présent ouvrage. Analysés dans le cadre de cette histoire longue, les crimes contre les femmes et la violence sexuelle deviennent progressivement un enjeu légitime dans la quête pour la vérité et pour la reconnaissance de la dignité des victimes (Garcia Gomez, 2014 ; Wood, 2008 ; Leiby, 2009 ; Rosser, 2015 ; Sanford, 2008 ; Allier et Crenzel, 2015). Tel fut le cas pour l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées mise sur pied au Canada en 2015. Il semble qu'il soit possible d'établir un rapport entre la visibilisation de ces crimes et le foisonnement théorique et juridique à travers le continent autour des notions de féminicide.

Le mouvement général de diversification des enjeux fait en sorte que des commissions de vérité portent non seulement sur des contextes spécifiques de guerre civile, mais aussi sur des dynamiques inscrites dans une temporalité plus longue, ce qui permet de plonger plus en profondeur dans l'histoire des sociétés concernées. À cet égard, il semble impératif, en particulier, de tenir compte de l'histoire coloniale des Amériques (Adams, 1995 ; Smith, 2005 ; Hébert, 2006).

Outre la diversification des enjeux sur lesquels elles se penchent aujourd'hui, les commissions de vérité font face à de nouveaux défis engendrés par la continuité entre le contexte sociopolitique dans lequel elles voient le jour et celui qui a produit les situations de violence qu'elles examinent. Généralement, les commissions de vérité et les politiques de justice, de réparation et de réconciliation qu'elles prônent sont vues

comme nécessaires pour permettre la transition démocratique après la dictature, le conflit armé ou d'autres périodes de violence. Or, les commissions de vérité sont de moins en moins instituées par des régimes politiques de transition. Souvent, il n'y a pas de rupture entre le régime qui a participé aux crimes et celui qui, aujourd'hui, met en place des politiques de vérité ; les faits en cause étant de plus en plus imputés à des régimes démocratiques (p. ex. en Colombie, au Mexique, au Canada). Par ailleurs, les crimes dont elles traitent font de moins en moins partie d'un passé révolu. Au moment où les commissions de vérité sont mises en place, ou lorsque leurs recommandations doivent s'appliquer, les groupes qui se font reconnaître le droit à la vérité, à la justice et à la réparation continuent à être des cibles de violence (Riaño Alcalá et Uribe, 2016 ; Celis, 2016a ; Celis, 2016b). Les auteurs du présent volume s'interrogent sur les implications de ces contextes changeants pour les politiques de vérité cherchant un chemin vers la justice sociale.

En comparant plusieurs pays dans les Amériques, le présent ouvrage vise une représentation large. Pour commencer, il a voulu rester attentif au contexte spécifique dans lequel il a pris naissance, soit celui du Québec et du Canada. La première partie s'intéresse donc aux chemins de la vérité et de la réconciliation au Canada par une analyse des tensions et des espoirs que ces questions suscitent. Elle compte cinq chapitres. L'auteure du premier chapitre, la militante mohawk Ellen Gabriel, et celui du deuxième, Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, viennent nous rappeler qu'il reste beaucoup à faire avant de parler de « réconciliation ». Ellen Gabriel insiste sur l'importance des réparations. Lorsque la vérité est dite, des actions doivent s'ensuivre. Elles impliquent, certes, des excuses, mais surtout un rééquilibrage profond et durable des rapports de pouvoir. Affirmant que ce processus demande une bonne dose de créativité, l'auteure offre plusieurs pistes à cet égard. Ghislain Picard, pour sa part, met en évidence les multiples dimensions indissociables qui interviennent dans la recherche de la réconciliation. Ces dimensions impliquent tant un travail des peuples autochtones sur eux-mêmes que la nécessité d'un engagement des divers paliers gouvernementaux allochtones dans le processus. Il enjoint lui aussi à l'action, considérant que les vérités mises en lumière par les témoignages des autochtones canadiens depuis des décennies appellent en effet maintenant des actions.

Le texte de Martin Hébert (chapitre trois) est consacré aux prétentions du gouvernement canadien à faire des avancées substantielles vers la reconnaissance et la réparation des torts historiques envers les peuples autochtones. On y constate qu'un ressort discursif important de ces autofélicitations est de sous-estimer le chemin qu'il reste à parcourir pour y arriver, de présenter les enjeux comme toujours déjà en voie d'être réglés. Cette « fiction d'une égalité réalisée », selon Nicolas Renaud (chapitre 4), est un ressort important de la disqualification des voix subalternes qui remettent en question les bonnes intentions que le colonialisme progressif se prête à lui-même. Ce chapitre propose un retour sur les mouvements de dénonciation suscités par les œuvres *of the North* (2015), *SLĀV* (2018) et *Kanata* (2018). L'auteur y décrit les jeux de miroirs par lesquels un néocolonialisme qui s'ignore en vient à se poser en victime lorsqu'il est confronté à la souffrance qu'il provoque.

Le chapitre cinq, de Brieg Capitaine et Karine Vanthuyne, vient clore cette première section. Il met en évidence le rôle fondamental joué par les témoignages des Survivant·e·s des pensionnats autochtones dans l'implosion de l'image de bienveillance que l'État canadien cultive de lui-même. Il retrace le travail épistémologique important qui est fait pour percer les représentations dominantes dans un pays qui aime se voir comme exemplaire. Ce travail qui nous demande de revisiter tout un récit historique, de comprendre que la violence des pensionnats a été nourrie par un système d'oppression et que, en retour, ses effets continuent de le nourrir à ce jour.

Dans l'ensemble, les cinq textes de cette première section de ce volume rappellent, et documentent de manière complémentaire, la nécessité de s'assurer que la « réconciliation » visée en soit une pour toutes et tous, et non pas un énoncé unilatéral et triomphaliste visant à clore ou à s'approprier de manière péremptoire des processus de remémoration et d'élucidation de violences qui structurent nos sociétés parfois depuis des siècles.

La deuxième partie de l'ouvrage se tourne vers l'Amérique latine. Ses chapitres abordent trois questions centrales de la lutte pour la mémoire. Les chapitres six et sept s'intéressent directement à la violence genrée en la situant comme un enjeu central des politiques de mémoire. L'hégémonie patriarcale peut faire en sorte que les violences structurées par le genre soient reléguées à la marge des processus de clarification historique, généralement plus préoccupés par des clivages idéologiques. Le texte de Ludivine Tomasso (chapitre six) nous montre que les

violences de genre sont au cœur du trauma collectif et que, pour cette raison, leur prise en compte devrait être au cœur de la définition d'un chemin vers la justice sociale. Le problème de l'impunité est abordé, avec une insistance sur le fait que la mobilisation sociale, notamment le militantisme féministe au Guatemala et au Pérou, est une force essentielle à la transformation des cultures juridiques et des mentalités. Le texte de Laura Serrano (chapitre sept) accorde aussi une place centrale aux mobilisations de la société civile. L'auteure analyse la résistance féministe en Colombie en se penchant sur le cas de l'Organisation féminine populaire contre la violence d'État et paramilitaire.

Les chapitres huit et neuf portent un regard plus explicitement dirigé vers la question de la mémoire et s'intéressent aux enjeux épistémologiques de la « politique de la mémoire ». Les textes de Leila Celis (chapitre huit) et David Longtin (chapitre neuf) développent des réflexions à la fois ancrées dans le terrain et soulevant des questions fondamentales : comment, et sur quelles bases épistémologiques, la mémoire des subalternes fait-elle autorité dans des processus voulant établir la vérité historique sur les violences qui les ont affecté·e·s et les affectent toujours ? Il a déjà été noté que le silence, l'indifférence bureaucratique, la disqualification et la répression active sont des tactiques qui interviennent dans les luttes de sens qui portent sur la vérité et l'étendue de la violence qui mine une société. Les chapitres de cette section illustrent la force et la détermination dont font preuve les personnes et les groupes victimisés engagés dans l'affirmation de leur mémoire et de leur expérience de violence. Ces contributions mettent également en évidence l'ampleur de la dette qu'ont les universitaires envers les théorisations qui sont articulées dans le cadre de ces luttes.

Finalement, les chapitres dix et onze, écrits par Marc-André Anzueto et Bernard Duhaime, respectivement, reviennent sur l'épineuse question de l'impunité en explorant les avenues juridiques prises pour la contrer. Les auteurs examinent les mécanismes qui obligent les responsables de violences à répondre de leurs actes. Ils s'intéressent aussi aux faits sociaux en amont et en aval de cette judiciarisation. Se penchant sur le cas du Guatemala, Anzueto (chapitre dix) décrit les tensions importantes qui existent entre les mouvements qui mobilisent la mémoire pour rappeler à quel point l'impunité est inacceptable et les forces structurelles en place qui, dans le cas considéré, tendent à reproduire l'occultation des violences passées et présentes. Bernard Duhaime (chapitre onze) considère cette dynamique à l'échelle des Amériques en offrant

une analyse des cadres légaux actuels. Il met en évidence le fait que plusieurs leviers juridiques existent pour pallier l'impunité et répondre aux demandes de justice des victimes. Mais, ici également, la force d'inertie du cycle de l'impunité se fait sentir. Les deux textes portent une attention au rôle considérable que jouent les mécanismes juridiques dans la détermination institutionnelle de la vérité des violences, dans l'attribution des responsabilités et dans les sanctions et réparations imposées. À chaque étape de ces processus, l'avenir même des sociétés considérées est en jeu, notamment à travers la capacité, ou non, de prendre en compte la mémoire et les expériences des victimes.

Plus largement, ce livre vise à soulever une réflexion sur la persistance des effets de l'histoire coloniale, qui est constitutive de la modernité, y compris de la modernité libérale dont se revendiquent les États des Amériques. Même si les politiques et les discours ont beaucoup évolué depuis les indépendances, les *structures politiques* actuelles se situent tout de même dans la continuité de celles qui ont été établies par l'ordre colonial.

Les générations contemporaines n'ont pas mis en place ces structures coloniales ni les politiques qui en découlent. Mais elles en sont les bénéficiaires. *Nous* en sommes les bénéficiaires. Nous avons donc la double responsabilité de mettre fin aux dispositifs politiques, idéologiques et institutionnels qui reproduisent les rapports de domination, en faisant les ruptures qui s'imposent, ainsi que de penser et de mettre en œuvre des politiques porteuses d'une plus grande justice sociale.

Cela doit être fait dans la reconnaissance des peuples et nations autochtones comme *acteurs politiques*, comme *volontés politiques*,et non pas seulement comme récipiendaires de politiques réparatrices. Un tel objectif nécessitera sans doute des remises en question difficiles, et des ruptures inéluctables.

Mais contrairement aux apparences, il ne s'agit pas d'un jeu à somme nulle. Quand des injustices historiques se perpétuent, elles ne laissent personne intact. Même les bénéficiaires d'un rapport de force inégal finissent par payer le prix des inégalités qu'ils contribuent à perpétuer. Nous avons tous à gagner du redressement des injustices historiques.

Les gestes symboliques ne suffisent plus. Les peuples et nations autochtones exigent des solutions politiques concrètes qui changent tant les rapports de pouvoir et de domination que les conditions de vie qui ont découlé de siècles d'exclusion et de domination.

L'ordre politique qui relève du libéralisme, lequel se veut émancipateur et égalitaire, a échoué jusqu'à maintenant dans son projet de garantir l'émancipation de tous et toutes, et l'égalité. Car dès qu'il s'agit de l'exploitation des ressources naturelles, les mécanismes du marché dit « libre » reproduisent les processus d'exclusion, d'exploitation, et de déshumanisation de ceux et celles qui occupent les terres où se trouvent ces ressources. Nous ne pouvons prétendre que nous avons tourné la page d'un passé colonial alors que nos politiques économiques, concernant les ressources naturelles et leur exploitation, reproduisent les mécanismes de l'exclusion et de la domination.

Même si le présent ouvrage et le colloque dont il est issu n'ont pas abordé les processus historiques de dépossession s'étant déroulés ailleurs dans le monde, au Proche-Orient, en Afrique, en Asie et en Océanie, il est clair que notre compréhension des processus de dépossession des peuples autochtones et des luttes pour la reconnaissance ne peut être complète que si des liens sont établis avec des processus et des luttes similaires.

Enfin, nous pouvons nous interroger sur le rôle de la recherche universitaire dans les contextes hautement politiques décrits dans le présent ouvrage. Elle ne devrait certainement pas prétendre se substituer à la parole ou à la volonté des premiers concernés. Mais elle a peut-être une contribution à apporter, soit un travail d'écoute, de compréhension et de transmission de la parole des personnes des groupes touchés par les violences multiples qui marquent les sociétés dont il a été question ici. Il s'agit là d'une avenue pour examiner de façon critique comment les structures politiques, idéologiques et institutionnelles, desquelles nous sommes parties prenantes et dont nous bénéficions, reproduisent les rapports de domination et les exclusions dans les Amériques, particulièrement en ce qui concerne les peuples autochtones. Les chapitres du présent ouvrage sont, particulièrement, une invitation à réfléchir sur la façon spécifique dont les institutions de savoir reproduisent les rapports de pouvoir hérités de l'époque coloniale. Si le principe du rapport entre savoir et pouvoir est devenu largement accepté, les modalités par

lesquelles ce rapport s'exprime et se perpétue doivent toujours être débusquées, explicitées, mises au grand jour, et leurs conséquences doivent être mieux comprises.

Il faut donc aborder ce livre comme se situant à l'intersection de la recherche universitaire et de la prise de parole politique. C'est cette jonction qui peut être fertile, car, d'une part, elle nourrit la réflexion universitaire et fait pénétrer les préoccupations qui nous réunissent aujourd'hui au cœur du système du savoir et du pouvoir. D'autre part – et surtout –, elle vise à reconnaître l'importance de la prise de parole des premiers concernés, et à décentrer nos perspectives pour en tenir compte. Espérons que les analyses, réflexions et propositions dont nous faisons état ici contribuent à réaliser les espoirs qu'elles ont suscités.

Bibliographie

Adams, Howard (1995), *A Tortured People the Politics of Colonization*. Penticton Theytus books.

Allier, Eugenia, et Emilio A Crenzel (2015), *The Struggle for Memory in Latin America : Recent History and Political Violence*. http://www.palgraveconnect.com/doifinder/10.1057/9781137527349.

Bourdieu, Pierre (1998), *La domination masculine*. Paris : Seuil.

Celis, Leila (2016a), « The Legacy of Liberation Theology in Colombia. The Defense of Life and Territory », *Latin American Perspectives* 43, nº 3, p. 69-84.

Celis, Leila (2016b), « Pueblos y territorios indígenas frente al extractivismo : la sobrevivencia de pueblos indígena en peligro de extinción (departamento del Meta, Colombia) », *Pléyade*, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*.

Celis, Leila (2012), « Renaître de ses cendres. Organisations de victimes et mouvement social ». Dans José Antonio Giménez Micó et Martin Hébert (dir.). *Cahiers des imaginaires. Souffrance et politique* 7 (décembre) : 86-101.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (Guatemala) (2004), *Conclusiones y recomendaciones : Guatemala memoria del silencio*. Colonia Centro América, Guatemala, Guatemala.

Daviaud, Sophie (dir.) (2012), *Amérique latine : De la violence politique à la défense des droits de l'homme*. Paris : L'Harmattan.

Doran, Marie-Christine (2010), « Les effets politiques des luttes contre l'impunité au Chili : de la revitalisation de l'action collective à la démocratisation ». *Revue internationale de politique comparée*, Mobilisations en Amérique latine, 17 (2) :103. https://doi.org/10.3917/ripc.172.0103.

Fregoso, Rosa Linda, et Cynthia L. Bejarano (dir.) (2010), *Terrorizing women : feminicide in the Américas*. Durham [NC] : Duke University Press.

Galtung, J. (1990) « Cultural Violence », *Journal of Peace Research.* 27 (3), 291-305.

Garcia Gomez, Katia (2014), *Los Cuerpos de La Memoria : Género Y Violencia Política En La Literatura Peruana Contemporánea*. Thèse de doctorat, McGill University, Montréal.

Hébert, Martin (2006), « Les conditions du Pardon : L'impact symbolique des persistances et changements structurels dans le processus de réconciliation au Chiapas (Mexique) ». Dans *Du vrai au juste : la mémoire, l'histoire et l'oubli*, 63-75. Québec : Presses de l'Université Laval.

Jelin, Élizabeth (2006), « Les mouvements sociaux et le pouvoir judiciaire dans la lutte contre l'impunité ». *Mouvements* 4-5 (47-48) :82-91.

Leiby, Michele L (2009), « Wartime Sexual Violence in Guatemala and Peru ». *ISQU International Studies Quarterly* 53 (2) :445-468.

Payne, Leigh A. (2008), *Unsettling Accounts : Neither Truth nor Reconciliation in Confessions of State Violence*. Durham : Duke University Press.

Riaño Alcala, Pilar (2010), *Memory Traces of Ethnic and Gender Violence in Columbia's Armed Conflict*. http://hdl.handle.net/2429/29920.

Riaño Alcalá, Pilar, et María Victoria Uribe (2016), « Constructing Memory amidst War : The Historical Memory Group of Colombia ». *International Journal of Transitional Justice* 10 (1) :6-24.

Rosser, Emily (2015), « The Messy Practice of Building Women's Human Rights : Truth-Telling and Sexual Violence in Guatemala ». *LAMP Latin American Policy* 6 (1) :68-88.

Sanford, Victoria (2008), « From Genocide to Feminicide : Impunity and Human Rights in Twenty-First Century Guatemala ». *Journal of Human Rights* 7 (2) :104-122.

Segato, Rita Laura (2006), *Qué es un feminicidio : notas para un debate emergente*. Brasília : Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Scheper-Hughes, Nancy. et Philippe Bourgois (dir.) (20040, *Violence in War and Peace : An Anthology*. New York : Wiley – Blackwell.

Smith, Andrea (2005), *Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge, MA : South End Press.

Thorp, Rosemary, Corinne Caumartin, et George Gray-Molina (2006), « Inequality, Ethnicity, Political Mobilisation and Political Violence in Latin America : The Cases of Bolivia, Guatemala and Peru ». *BLAR Bulletin of Latin American Research* 25 (4) :453-480.

Toledo Vásquez, Patsilí, Naciones Unidas, Derechos Humanos, et Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2009), *Feminicidio*. México : Naciones Unidas : Derechos Humanos : OACNUDH.

Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015), *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1080022.

Villalon, Roberta (2015), « The Resurgence of Collective Memory, Truth, and Justice Mobilizations in Latin America ». *Latin American Perspectives* 42 (3) : 3-19.

Wood, Elisabeth Jean (2008), « Sexual Violence during War : Toward an Understanding of Variation ». Dans *Order, Conflict, and Violence*, édité par Stathis N Kalyvas, Ian Shapiro, et Tarek E Masoud, 321-51. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press.

PARTIE I

LES CHEMINS DE LA VÉRITÉ ET DE LA RÉCONCILIATION AU CANADA. ESPOIRS ET TENSIONS

Chapitre 1

LA RESTITUTION

Un prérequis de la réconciliation[1]

Ellen Gabriel

J'aimerais commencer en vous disant que dans ma langue mon nom est Katsi'tsakwas et que je descends du peuple Kanien'kehá:ka. Je viens de Kanehsatàke, du clan de la tortue. Avant de commencer, je veux reconnaître et accueillir toutes les forces de vie naturelles, de même que Mère Nature. Je vous remercie également de prendre le temps de lire ce texte.

Ma perspective est celle d'une militante ; je n'ai pas un parcours de juriste. Comme vous l'avez peut-être deviné, je suis une trouble-fête professionnelle, mais je préfèrerais vivre de mon art, la peinture. C'est ce que j'aurais voulu faire de ma vie.

Une des choses que les gens ne comprennent pas à propos de la réconciliation, à mon avis, est qu'il s'agit d'abord d'un enjeu de restitution, et rien de cet ordre n'est en train de se produire. Bien au contraire, les gouvernements coloniaux s'en prennent aux autochtones partout et toujours.

Je suis passée récemment au forum permanent de l'ONU sur les questions autochtones. J'y étais seulement pour une rencontre de quelques jours, mais ce fut intéressant. La Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones, Victoria Tauli Corpuz, est Philippine, et le gouvernement philippin l'accuse de terrorisme. Il le fait même si la Commission des droits de la personne des Philippines a déclaré publiquement qu'il n'y avait pas de preuve pouvant donner à penser qu'elle

1. Ce texte est produit sur la base de la conférence d'honneur qui a ouvert le colloque international *Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques*, tenu à Montréal en avril 2018.

soit associée à quelque organisation terroriste que ce soit et que les membres de la commission la soutenaient de tout cœur. Vicky a prononcé un discours très éloquent à la fin de la rencontre pour dire que c'est aux Philippines que revient le fardeau de la preuve si elles veulent l'accuser de faire partie d'une organisation terroriste. Elle a répété maintes et maintes fois qu'elle ne fait partie d'aucune organisation de ce genre. Je savais cela avant d'aller à la réunion du forum permanent. Les droits des peuples autochtones sont de plus en plus reconnus et, dans certains cas, inscrits dans les lois. Les Philippines comptent parmi les États qui ont pratiqué la colonisation et qui la pratiquent encore, d'ailleurs. Leurs efforts pour discréditer le rapport de la rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones ne sont pas un signe de beaucoup de respect. Mais les personnes autochtones présentes à ce forum lui ont fait une ovation. Les gens se sont mis debout, parce que l'on savait que l'attaque envers la rapporteuse spéciale était aussi une attaque envers nous tous et toutes. Parce que l'attaque était une attaque à la légitimité et à la crédibilité des personnes autochtones participant à des forums internationaux. Il est déjà assez difficile de subir cela dans les pays dans lesquels on vit ; de le voir à ce forum international est encore pire. J'espère que ce problème sera rectifié.

La réconciliation ne requiert pas seulement l'honnêteté de dire la vérité et de faire la restitution. Elle exige aussi la créativité de l'esprit ; la créativité, pour voir un futur qui procure justice et égalité sans discrimination, pour tout le monde. À cet égard, l'État canadien, cet État colonial qui a célébré son 150e anniversaire l'année dernière, fait preuve de très peu d'imagination. Si vous regardez le site web du gouvernement fédéral, vous pouvez voir qu'on y énumère 10 points à aborder aux tables de discussion avec les peuples autochtones. Il faut que vous portiez attention à la sémantique. Je pense que l'une des merveilleuses qualités de notre langue est sa clarté. Ce que vous voulez dire, vous le dites, il n'y a pas d'ambiguïté. Elle est très directe. J'en connais peu à propos des langues en général, mais en Kanien'kéha, 80 % des mots sont des verbes. Cela vous indique à quel point notre langue est très orientée vers l'action. Si vous êtes en train de faire quelque chose, vous le dites, n'est-ce pas ? Eh bien, le Canada a cette gentille et jolie façon de dire qu'il va aider à reconstruire les institutions qui ont été frappées par la colonisation. Mais ce qu'il dit vraiment, c'est : « Nous allons maintenir le statu quo. Nous allons également mettre des communautés ensemble. De plus, nous vous donnerons un montant forfaitaire dont vous allez dépendre pour le reste de votre existence en tant que peuples.

Bien sûr, nous allons reconnaître vos droits. » Mais surtout, le gouvernement va respecter les droits de tierces parties, qui sont déjà en train de bâtir sur nos territoires traditionnels.

La colonisation consiste à rendre le/la colonisé·e dingue. Les enfants autochtones ont souffert dans les pensionnats, mais c'est notre essence même, notre être, qui était attaquée. Ce ne fut pas seulement par les pensionnats, mais aussi en créant ces systèmes de réserves dans lesquels on nous entasse et nous entasse sur des morceaux de terre toujours plus petits.

Je voudrais vous lire quelque chose écrit par Paulo Freire, un auteur brésilien que vous connaissez probablement, parce que je voudrais vous décrire une situation qui se passe au sein des communautés autochtones. Quand je lis cela, chaque fois je pense à ma communauté et je pense aux 600 communautés partout au Canada qui subissent actuellement la colonisation :

> La conquête culturelle mène à l'inauthenticité culturelle de ceux qui sont envahis ; ils commencent à répondre aux valeurs, aux standards et aux buts des envahisseurs. Dans leur passion absolue de dominer, de façonner les autres à leur image et à leur mode de vie, les envahisseurs désirent savoir comment ceux qu'ils ont envahis appréhendent la réalité, mais seulement afin de mieux pouvoir les dominer de manière plus efficace.

Je voudrais ajouter une autre citation du même auteur, simplement parce qu'elle est tellement révélatrice de ce qui se passe dans nos communautés depuis les 151 dernières années, ou peut-être plus :

> Pour que l'invasion culturelle réussisse, il est essentiel que ceux qui sont envahis deviennent persuadés de leur infériorité intrinsèque. Comme chaque chose a son opposé, si ceux qui sont envahis se considèrent comme inférieurs, alors ils doivent nécessairement reconnaître la supériorité de leurs envahisseurs. Les valeurs de ces derniers deviennent alors la routine des premiers. Plus l'invasion est accentuée et ceux envahis aliénés de l'esprit de leur propre culture et d'eux-mêmes et plus ceux-ci voudront être comme les envahisseurs : marcher comme eux, s'habiller comme eux, parler comme eux (Freire, 2001).

C'est bien cela la colonisation. C'est ce qui est arrivé à notre peuple, c'est ce qui arrive toujours à notre peuple.

Je tiens à donner un avertissement ici, avant de continuer. Je n'ai rien contre le christianisme. Je n'ai rien contre les gens qui souhaitent pratiquer leur spiritualité d'une manière qui apporte le confort et la paix.

Cela dit, l'Église est extrêmement coupable pour les conditions et réalités auxquelles les peuples autochtones font face aujourd'hui. Plus encore, ce n'est pas seulement l'Église, mais l'université, les services sociaux, les éducateurs et les fonctionnaires. Imaginez avoir à expliquer qui vous êtes, quels sont vos droits, et cela tous les quatre ans, à un nouveau groupe d'élus fédéraux et provinciaux qui n'ont aucun intérêt à comprendre ce que vous leur dites. Et c'est eux qui vous représentent ! Néanmoins, c'est bien cela que nous, les personnes autochtones, devons faire constamment. Nous devons constamment vous rappeler que nous avons des droits inhérents.

Je voudrais vous rappeler aussi que l'article 35 de la Loi constitutionnelle canadienne [qui reconnaît et confirme les droits des peuples autochtones] est une boîte vide, contrairement à ce que peut en dire la ministre des Relations Couronne-Autochtones, Carolyn Bennett. Si cette boîte était pleine, nous n'aurions pas à aller devant les tribunaux. Si c'était une boîte pleine, j'aurais été capable de m'adresser à vous dans ma langue. Nous pourrions nous exprimer dans nos langues au parlement sans problème. L'identité et l'autodétermination des peuples autochtones seraient respectées. Nous aurions le contrôle sur le développement qui se fait sur nos terres ancestrales. Nous avons été au premier plan des luttes aux changements climatiques, nous avons été au premier plan des luttes pour la justice, et nous sommes pourtant les derniers à être servis, nous sommes plutôt agressés. Colten Boushie et Tina Fontaine en sont la preuve. Ces deux jeunes Autochtones ont été assassinés et leurs assassins ont été innocentés par la justice canadienne, par la justice coloniale. Tina Fontaine avait 15 ans, et elle était membre de la Première Nation Sagkeeng au Manitoba, et Colten Boushie était une jeune Cri de 22 ans. Leurs cas ne sont pas uniques. Il y a plusieurs autres Colten Boushie et Tina Fontaine.

Pourquoi est-ce comme cela ? Il y a 500 ans, les Européens pensaient qu'ils débarquaient en Inde et nous appelaient les Indiens. En 2018, le gouvernement colonial continue de nous appeler les « Indiens ». Nous sommes toujours des Indiens pour lui ; c'est le terme légal pour nous désigner. Le terme politiquement correct est « autochtone », mais la loi s'appelle toujours la Loi sur les Indiens. Les Affaires autochtones ont changé de nom, mais la loi est toujours la Loi sur les Indiens, nous avons un statut selon la Loi sur les Indiens, en tant qu'*Indiens*. Nous pouvons être politiquement corrects autant que nous voulons, mais voici la vérité : les intérêts et les buts économiques priment sur tout. Il s'agit d'énergie,

et c'est tout ce dont il s'agit. L'énergie de sources fossiles est nouvelle, et le problème est que la société occidentale est tellement idiote qu'elle ne comprend pas que l'énergie renouvelable peut produire plus d'emplois. La science est là, nous n'inventons pas ça, nous ne sortons pas ça de nulle part. La science est là. Il y a une raison pour laquelle elles sont appelées « fossiles », non ?

Dans nos langues, nous, peuples autochtones, parlons de cette relation avec la Terre et avec toutes ces choses qui nous donnent vie. Au début de chaque réunion que nous tenons dans la maison longue, nous exprimons notre reconnaissance envers la Terre Mère, envers les eaux, les peuples, les poissons, les oiseaux, tous les animaux, tout, jusqu'au paradis, parce que selon notre récit de création nous venons du paradis. Nous faisons cela même si des gens comme Stephen Harper diraient sûrement : « Ah ! vous voyez, vous parlez du paradis, donc vous n'êtes pas autochtones. »

Ce que nous disons, aussi, c'est que la colonisation n'attaque pas seulement notre identité. La Loi sur les Indiens a été créée pour attaquer les rôles et l'autorité des femmes. Nous, à la maison longue de Kanehsatàke, nous devrions être le meilleur exemple de réconciliation, n'est-ce pas ? Nos droits fondamentaux ont été violés par le Canada et le Québec il y a 28 ans. Nous nous battons encore aujourd'hui pour les mêmes raisons qui ont causé cette crise. Nous nous battons parce que le gouvernement du Canada refuse de reconnaître et de respecter le peuple Haudenosaunee. Nous sommes toujours criminalisés.

En examinant les lois archaïques du Canada et en essayant de les faire cadrer avec les déclarations de l'ONU, la ministre Jody Wilson-Raybould échoue à prendre en compte les gouvernements traditionnels, qui doivent aussi être inclus dans cette démarche. Nous ne sommes pas des dinosaures, nous n'essayons pas de vivre comme nos ancêtres dans des maisons longues, ou de porter des peaux de cerfs. La Grande loi a été conçue pour être adaptée à l'époque dans laquelle les gens vivent. Elle n'est pas statique, elle n'est pas une relique des temps passés, comme peut l'être le Parlement du Canada. La Grande loi est un mode de vie et une façon de penser. C'est une manière de poser un regard sur ce qui a eu lieu dans le passé, sur ce qui se passe aujourd'hui, et sur ce que sera le futur de nos enfants, pour ceux qui ont des enfants. Nos arrières-petits-enfants devront nettoyer les dégâts dont nous ne nous occupons pas aujourd'hui.

Nous parlons de réconciliation. Mais rien de tel ne se passe au Canada. Le problème n'est pas seulement à l'échelon fédéral. Je me dois de rappeler à ceux de vous qui êtes Québécois qu' « ici », c'est aussi le Québec et toutes les provinces et territoires au Canada ! Vous êtes des acteurs de la Couronne ! Nous entendons ces jolies et gentilles déclarations prononcées par le premier ministre du Canada. Il parle de réconciliation, il parle des 10 points. Il y a certainement une longue liste de choses qui semblent négociables concernant l'autodétermination des peuples autochtones. Mais il y a aussi des enjeux que le gouvernement du Canada qualifie comme non négociables. Ils concernent tout ce qui est relatif à la souveraineté du Canada. On peut se demander ce qu'il reste à négocier, alors.

Ils contrôlent nos vies, ils contrôlent nos terres, ils contrôlent la législation qui criminalise les personnes qui défendent la terre. Ils contrôlent tous les aspects de nos vies. La négociation n'est donc vraiment qu'à propos de services d'éducation, de santé, de bien-être social. Ils se disent que ce genre de choses ne requièrent pas de jugement, « alors accordons en la responsabilité à ces peuples autochtones parce qu'ils sont tellement dysfonctionnels de toute façon ; nous avons fait un si bon travail pour créer des divisions dans leurs communautés, laissons-leur leur plaisir maintenant, laissons-les se battre pour la toute petite part de tarte que nous allons leur accorder. Ils peuvent bien avoir l'autorité là-dessus. Ils feraient mieux de ne pas venir pleurer quand cela va s'écrouler. » Parce que cela va s'écrouler. Parce que ce que la colonisation a fait, c'est détruire ces institutions mêmes, ces valeurs, tout ce qui a fait de nous un peuple qui a survécu sur cette superbe partie de la Terre Mère pendant des siècles.

Paulo Freire avait raison : nous voulons être comme vous. Nous voulons des iPod, nous voulons écouter de la musique. Je suis une grande fan des Beatles, j'ai grandi dans les années 1960. J'étais une enfant, je n'étais pas une hippie. J'aime la musique tout autant que quiconque. J'aime aller au cinéma. J'aime les évènements sociaux. J'aime aller à des mariages, pas nécessairement traditionnels, mais toutes les sortes de mariages où l'on peut danser, faire du karaoké si on veut. Mais en même temps, mes parents m'ont montré, même s'ils n'étaient pas des gens d'Église, à être fière de qui je suis en tant que personne mohawk. Pas une fille mohawk, une *personne* mohawk.

Je pense que c'est la différence que nous voyons aujourd'hui. C'est le défi que nous avons en tant que personnes autochtones : celui de surmonter les obstacles laissés par la colonisation et de se réconcilier nous. Nous n'avons pas le temps de le faire, car le gouvernement occupe tout le monde avec des séances d'échanges (*engagement*) pour discuter de ce à quoi ressemblerait un gouvernement autonome, ou de ce dont aurait l'air une éducation autochtone. Il y a une grande différence entre ces séances d'échanges et de véritables consultations. La Cour suprême du Canada a dit que de telles séances ne font pas partie des processus de consultation,car s'il s'agissait de consultations, nos demandes devraient être réellement satisfaites. Dans les séances de contact avec les communautés, nous répondons aux questions des représentants gouvernementaux, leur disons quels sont nos besoins. En fait, ils pourraient se contenter de dire : « Gentils petits Indiens, rentrez chez vous, nous avons déjà un plan, il a déjà été mis en marche. » J'aimerais qu'ils nous disent cela, j'aimerais qu'ils soient honnêtes. Qu'ils nous disent qu'ils sont là uniquement pour cocher la case indiquant qu'ils nous ont consulté véritablement, même si nous ne l'avons pas vraiment été. Ils semblent dire : « Quand nous irons à l'ONU, nous dirons que nous vous avons consultés, parce que nous vous avons parlé. »

Quand j'ai tenté de stopper le développement qui a lieu en ce moment même dans ma communauté, les attachés de la ministre Bennet disaient : « Oh oui, madame la ministre veut vraiment vous voir. Je vous appellerai la semaine prochaine et nous pourrons fixer un rendez-vous. » La semaine passe : « Madame la ministre est très occupée cette semaine, mais elle veut vraiment vous rencontrer. Réessayons dans deux semaines. » Les deux semaines suivent : « Oh, madame la ministre, hum… participe à ces tables de négociations, et, hum… pourrait être dans le coin, mais nous ne sommes pas sûrs, nous vous rappellerons. » Cocher la case de consultation : « Bien sûr, j'ai été en contact avec Ellen Gabriel, nous l'avons consultée nous lui avons parlé. » Voici les jeux qui sont joués sans que vous le sachiez.

Et pour le budget ? Je ne suis d'aucune manière une économiste. Mais certaines Premières Nations ont estimé qu'environ 64 % de l'argent que le gouvernement fédéral prévoit leur allouer dans son budget de cette année [2018] ira aux dépenses d'administration des services. Pour obtenir des services de santé ou d'autres services sociaux, il faut remplir des papiers. Il faut engager des gens pour remplir ces papiers et surveiller les personnes sur le bien-être social pour s'assurer qu'elles ne perçoivent

pas un salaire ailleurs. Et puis il y a les étudiants et l'éducation postsecondaire. Pour ça aussi, ils ont besoin de quelques préposés pour remplir la paperasse et s'assurer qu'ils vont réellement à l'école, qu'ils reçoivent leurs chèques. Et puis il y a quoi, 600 employés et plus du ministère de la Justice ? Leur salaire se situe sûrement dans les six chiffres. Une fois que l'on déduit le coût de tout ça – il faut bien, car ils nous fournissent des services et, mon Dieu, leurs responsabilités fiduciaires sont ainsi remplies !– eh bien, le reste est divisé entre plus de 600 communautés à travers le Canada. Ces frais d'administration représentent peut-être 44, 45, 46 % du budget, mais ce n'est pas tout. N'oublions pas les affaires internationales, parce que la ministre qui vient nous rencontrer doit voler en première classe, rester dans un hôtel cinq étoiles. Alors peut-être y a-t-il une partie du budget annoncé qui est consacrée à ça aussi. S'il reste des fonds, ils aiment bien vous contacter en janvier et dire : « Écoutez, nous avons un surplus dont nous essayons de nous débarrasser, pouvez-vous faire un projet en trois mois ? Faites-en un sur les langues et la culture, vous savez ? Ça devrait être facile, n'est-ce pas ? Faire un cercle de perlage, faire un panier en trois mois, vous voyez, un atelier. Et nous allons pouvoir cocher une autre case. »

Voici ce qu'est la réconciliation ! Aux francophones : si vous n'aviez plus que 10 personnes qui parlaient votre langue, ici au Québec, en ne comptant pas le reste du monde ; si vous aviez 10 personnes dans vos communautés, dans vos régions, qui parlaient français, n'essaieriez-vous pas de vous battre pour cela ? Penseriez-vous maintenant qu'il vaille la peine de conserver votre langue ? Votre loi stipule que oui.

Mais c'est correct d'imposer votre langue et vos lois sur les Premières Nations de ce continent. C'est correct de perpétuer cela, c'est correct de cocher la case de la réconciliation, parce qu'au bout du compte, quand tout est dit et que la dernière paille a été tirée, que le dernier x a été coché, ça anéantit les droits des peuples autochtones, tout ça au nom de la réconciliation. Avouons-le, nous vivons dans 0,03 % de la masse terrestre du Canada. Pourquoi devrions-nous avoir plus ? Nous ne le valons pas, n'est-ce pas ? Vous nous donnez tellement d'argent, n'est-ce pas ?

Le gouvernement semble se dire : « Nous recevons des redevances sur les minéraux et les ressources qui ont été pris sur le territoire. Peut-être pourrions-nous rassembler quelques dollars pour que vous redonniez une nouvelle vie à votre langue. Écoutez, nous allons vous donner plus d'argent pour de la technologie, afin d'enregistrer ceux qui parlent

couramment votre langue pour que, dans 50 ans, quand votre peuple se réveillera et réalisera que la langue aurait dû être priorisée, il y ait un enregistrement disponible. Et vous pourrez apprendre comme ça. » Accepteriez-vous cela pour la langue française ? L'accepteriez-vous ? Bien sûr que non. Alors pourquoi devrions-nous le faire ? Mais c'est ce qui arrive. Le Québec a récemment décidé qu'il voulait nous donner une agente de liaison culturelle. Il allait lui payer un salaire qu'il ne nous a pas précisé. Mais en même temps, peu importe combien la personne touche, le logo du gouvernement du Québec doit apparaître dans tout ce qu'elle fait. Et la langue de communication première dans cette liaison sera, pouvez-vous deviner ? Les rapports doivent être faits en français.

L'ancienne ministre du Patrimoine canadien, Mélanie Joly, a admis que toutes les langues autochtones, que ce soit l'innu, l'inuktitut, l'algonquin ou l'anishnaabe, toutes sont en danger. Parce que seulement trois langues, les trois dernières que j'ai nommées, survivront jusqu'à la fin du siècle si nous ne faisons rien. L'état dans lequel elles seront à ce moment est inconnu. Nos enfants aiment jouer à *Minecraft*. Ils aiment ce genre de choses de la culture populaire qui ne sont pas dans notre langue. Nous sommes des consommateurs, nous aussi. Nous ne passons pas notre temps assis dans des teepee ou des maisons longues en nous apitoyant sur notre sort. Nous sommes des personnes, des humains, des consommateurs tout comme vous. Mais en même temps, nous nous battons aussi pour notre droit à l'autodétermination. Nous nous battons encore contre cette énorme bureaucratie qui reconnaît les droits des tierces parties et des entreprises plus que les droits des personnes autochtones, nos droits fondamentaux.

Après 28 ans, on aurait pu penser que certains gains auraient été faits. Que je pourrais être une femme d'une cinquantaine d'années, qui pratique son art à la maison. Mais la réalité est qu'au Canada, au Québec et dans les autres provinces, nous sommes très loin de comprendre réellement et de reconnaître la vérité qui a été dite dans toutes ces commissions par toutes ces personnes survivantes des pensionnats indiens. Notre terre nous est volée sur une base quotidienne, pour l'intérêt national du Canada et pour ses provinces et territoires.

Le gouvernement du Canada n'a pas encore fait preuve, de quelque manière que ce soit, d'une reconnaissance des torts qu'il a commis en 1990 envers les deux communautés mohawk. Il y avait plus de troupes sur notre territoire que le Canada n'en a envoyé au Koweït à cette époque. Ceux d'entre vous qui sont assez vieux se rappelleront la guerre du

Koweït. C'était au sujet du pétrole, n'est-ce pas ? Tout est question de pétrole, nous revenons encore sur le même enjeu : le pétrole. Si nous devions cartographier tout ce qui est en jeu, même dans les 50 dernières années, nous verrions que c'est tout pour le pétrole. Par-dessus tout ça, ajoutons les OGM, Monsanto, qui s'approprie quelque chose qui vient des Amériques : le maïs. Nous sommes le peuple du maïs. Cela fait partie des cadeaux que nous avons légués au monde. Il ne vient pas seulement d'ici, mais des Amériques. La culture québécoise – cela fâche beaucoup de monde pour de drôles de raisons – la culture québécoise tire son essence des peuples autochtones. D'où pensez-vous que sort le Festival du blé d'Inde ? Il ne vient pas d'Europe. Les fraises, le sirop d'érable, les haricots, les courges. Dans d'autres parties du monde, au Brésil ou ailleurs en Amérique du Sud, c'était le caoutchouc. Comment aurions-nous eu la voiture Edsel sans caoutchouc ?

L'été dernier, j'ai agi comme mentor auprès de quelques jeunes femmes qui n'étaient même pas nées en 1990. Elles m'ont demandé : « pourquoi sommes-nous encore en train de faire ça ? » Et tout le monde dit que c'est à la jeunesse de prendre les choses en main, que c'est à la jeunesse ! Les jeunes nous disent « oui, nous prendrons la relève, mais montrez-nous comment ! » Ils ont besoin de mentors. Ils ont besoin de quelqu'un pour leur montrer la voie. Parce que l'énorme machine qu'est le Canada, et les entreprises comme TransCanada, Enbridge, toutes ces entreprises, elles ont de l'argent. Elles peuvent agir impitoyablement pour faire en sorte que les communautés acceptent des projets basés sur des formes d'énergie non durable. Et pourquoi ?

Je m'inquiète pour les jeunes d'aujourd'hui. Je m'inquiète pour eux. Quand j'étais enfant, je me rappelle aller chez ma grand-mère paternelle. Elle avait une pompe – je ne sais pas si vous vous rappelez des pompes extérieures. Elle allait chercher son eau dans un puits, et l'eau était propre ! Il n'y avait pas de pesticides. Je me rappelle de cela. Je me rappelle quand les gens débattaient sur l'éventualité d'avoir l'électricité dans les maisons, et qu'on avançait que cela signifierait alors qu'ils seraient comme les Blancs. Et puis les gens ont dit, oui, d'accord, nous aurons l'électricité. Et puis il y eut la télé, tout le monde voulait une télé.

Cela montre à quel point je suis vieille, mais c'est une réalité de ma génération. Nous vous regardons, les plus jeunes, et nous voyons tout ce que vous avez sur le bout des doigts maintenant. Tout le potentiel, c'est hallucinant. Tirez avantage de ça. Il y a 28 ans, quand j'ai commencé, les

cellulaires étaient gros comme des briques. Maintenant ils sont minuscules. Nous pouvons communiquer instantanément avec des personnes que nous avons rencontrées dans d'autres pays.

Le pape a déclaré qu'il ne s'excuserait pas personnellement pour les torts de l'Église envers les peuples autochtones. Mais nous ne demandons pas qu'il s'excuse personnellement, nous lui demandons de s'excuser en tant que leader d'une institution qui a dévasté des peuples autochtones partout dans le monde, qui a contribué à augmenter le nombre de victimes du SIDA partout dans le monde à cause de son idéologie de la procréation. Nous lui demandons en tant que leader de cette institution de s'excuser auprès des personnes autochtones qui, enfants, ont souffert aux mains d'adultes, aux mains de certains des représentants du pape. Ce n'est pas demander grand-chose. Mais je peux vous dire que ses avocats sont en train de calculer combien cela coûtera à l'Église catholique. Toutes ces salles en or, peut-être devront-ils les faire fondre et redonner l'or aux peuples des Amériques ? Ce n'est pas demander grand-chose. Il faut trouver une façon créative de voir les choses.

Depuis tellement d'années, je demande aux Canadiens et aux Québécois de nous aider. Nous n'avons pas d'excuses aujourd'hui pour ne pas agir. Nous n'avons pas d'excuses pour ne pas savoir.

Nous pouvons mobiliser tous les instruments légaux des droits de la personne, nous pouvons mobiliser notre loi autochtone coutumière qui stipule que nous devons nous occuper des terres sur lesquelles le chevreuil vit, sur lesquelles l'orignal vit, et que nous devons nous occuper des eaux dans lesquelles le poisson vit. C'est notre responsabilité. C'est le fondement de qui nous sommes en tant que peuple. Et en ce sens, nous sommes différents de vous. Cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas vous assimiler. Cela ne signifie pas non plus que nous ne pouvons pas encourager votre adhésion à notre idéologie et que nous ne vous encourageons pas à devenir assimilés à nos langues, nos coutumes et notre culture… à devenir l'un de nous. Peut-être est-ce que je vise trop haut. Peut-être qu'en tant qu'artiste, je pense de manière trop créative. Mais il est de la plus haute importance pour nous de faire cela, aujourd'hui plus que jamais. Nous avons toujours eu les bras ouverts. C'est le temps que vous, vous tous, preniez la responsabilité d'agir. Si vous êtes un étudiant, un professeur, si vous n'êtes qu'une personne intéressée à notre cause, vous devez faire quelque chose.

J'ai vu la mère de Colten Boushie à l'ONU la semaine passée. Elle parlait de mettre sur pied un genre de processus dans lequel le racisme et la discrimination ne seraient plus acceptés. C'est ce qui nourrit le colonialisme : la discrimination et le racisme. Quand vous perdez une partie de vous-même, vous êtes en deuil. Les personnes autochtones sont en deuil. Nous avons besoin de trouver une sorte de paix, pour pouvoir ensuite parler de la reconstruction de nos institutions. Et pendant que nous sommes à la recherche de paix, pourquoi ne pas mettre un frein à tout ce développement qui se fait à travers le Canada, pour que nous puissions nous reposer un peu, reposer nos esprits un peu, penser avec un esprit plus clair et nous sentir en sécurité dans nos maisons ? Voici ce dont nous avons besoin. Le gouvernement n'est pas intéressé. L'êtes-vous ? C'est ce que j'aimerais savoir.

BIBLIOGRAPHIE

Freire, P. (2001), *Pédagogie des opprimés. Suivi de Conscientisation et révolution*. Paris : La Découverte.

Chapitre 2

OÙ EN SOMMES-NOUS ?

Commission de vérité et réconciliation, appel à l'action et résultats pour les Premières Nations

Ghislain Picard[1]

J'ai consacré plus de la moitié de ma vie à essayer de faire la promotion de la réalité de nos peuples. Depuis maintenant presque 30 années, je le fais à travers mon implication politique. Cependant, je me suis aussi engagé dans ces questions par le biais de l'éducation. À l'époque, je passais beaucoup de mon temps à essayer de combler ce que je considérais comme manquant à nos communautés. Il s'agissait de permettre à nos populations, affectées par la colonisation, de finalement avoir accès à des informations qui touchaient leur quotidien. Cela représente le rôle que j'ai accepté de jouer pendant une dizaine d'années. Pendant cette période, j'ai fait à peu près de tout, du journalisme à représentant de nos organisations politiques de l'époque. J'ai beaucoup travaillé dans le domaine des radios communautaires dans les années 1980. Autour de 1989, j'ai fait la transition vers la politique. En communication, on s'est beaucoup inspirés de l'expérience très concluante du milieu des années 1970 chez les Inuit. Nous sommes allés enquêter auprès d'eux, pour savoir ce que les communications avaient apporté de plus, et on l'a transposé chez les Innus d'abord, puis chez les Atikamekws par la suite et, finalement, chez l'ensemble des nations autochtones du Québec.

1. Ce texte est produit sur la base de la conférence prononcée dans le cadre du colloque international *Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques*, tenu à Montréal en avril 2018.

Cela a été une expérience très concluante. La grande majorité des communautés autochtones du Québec ont toujours leur radio communautaire localement. Dans la grande majorité des cas, ces radios diffusent des émissions en langue autochtone. Kahnawake est propriétaire d'une station. Elle est sans doute la seule radio autochtone à pouvoir diffuser avec un rayon qui couvre la ville de Montréal. Sans doute est-elle aussi l'une des seules radios à diffuser de la musique country… un goût qui est une particularité chez nos peuples. Je ne connais pas la raison pour laquelle nous sommes aussi près de la musique country – c'est peut-être un peu ironique sachant l'histoire de nos peuples…

J'ai eu le privilège d'être souvent aux premières loges des grandes étapes dans nos tentatives d'engager un dialogue avec les gouvernements, tant fédéral que provinciaux et territoriaux. J'ai eu l'occasion d'observer les conférences constitutionnelles du début des années 1980. J'étais donc présent à celle de 1983, alors que monsieur Trudeau père était encore premier ministre. C'est lui qui présidait la conférence constitutionnelle qui devait finalement permettre d'avancer sur cette grande question de la reconnaissance des droits ancestraux et issus de traités inscrits dans la Constitution canadienne de 1982. Était alors prévue une série de conférences constitutionnelles, laquelle s'est finalement soldée par un échec… mais ça c'est une autre, et longue, histoire. Je vais m'en tenir ici à l'élément que je voulais soulever, parce qu'il est important aujourd'hui de se rappeler ces petits moments-là qui ne semblaient peut-être pas significatifs à l'époque, mais qui en disent beaucoup sur ce que j'appellerais un fossé politique. Monsieur Pierre-Elliot Trudeau présidait donc une rencontre avec ses homologues provinciaux et territoriaux, avec la participation des grandes organisations nationales autochtones. Lors de la deuxième journée de cette première conférence, un chef de l'Ouest du pays – si je me souviens bien il s'agissait d'un chef cri, avec sa coiffe – dit : « On va commencer la journée avec une prière en cri. » Monsieur Trudeau père répliqua alors en lui demandant : « Est-ce qu'on va faire ça tous les jours ? » Le chef cri lui répondit : « Oui, on va faire ça tous les jours. » Monsieur Trudeau dit alors : « Bien si c'est comme ça, tout le monde va prier son Dieu. » Le chef cri a fait sa prière en cri comme prévu, et monsieur Trudeau a récité le Notre Père par-dessus les paroles du Cri. Évidemment, aujourd'hui, et même à l'époque, je voyais là non seulement une certaine arrogance, mais également une arrogance certaine. Elle me rappelle un peu les dernières sorties de monsieur Trudeau fils dans le contexte des débats entourant le projet d'oléoduc Trans Mountain de Kinder Morgan. Je pense que tout le monde se

rappellera que ce débat soulève beaucoup de questions à propos de l'apparente contradiction entre, d'un côté, l'ouverture du gouvernement fédéral actuel et, de l'autre, sa résistance face aux positions des Premières Nations dans le dossier de Kinder Morgan. Les dernières paroles de monsieur Trudeau fils sur la question sont : « L'oléoduc va être construit. » Il y a ici très certainement une similitude entre l'arrogance du fils et l'arrogance du père, même si entre ces deux époques il s'est passé plein de choses.

Lorsque je considère les 94 appels à l'action formulés par la Commission de vérité et réconciliation il y a maintenant deux ans, il me semble légitime que nous nous posions la question suivante : « A-t-on vraiment avancé, progressé ? » Je juge du chemin parcouru en me posant une question, qui revient dans ma tête sans doute un matin sur deux ou trois. Je me demande « Quelle est la piste d'atterrissage pour les peuples autochtones au juste ? Quelle est la destination ? Quel est le contexte idéal, ou le cadre idéal, que nous souhaitons pour les gens que nous représentons ? »

Pour moi c'est une question qui est récurrente, elle revient souvent. Je ne suis pas un chef des chefs, je suis la personne qui coordonne les activités, les actions d'autres chefs, c'est ma responsabilité. Je porte le message que me transmettent les chefs avec qui je coordonne ma responsabilité. Lorsque je regarde la situation actuelle, que je considère le gouvernement fédéral actuel, je me dis que, finalement, il est assez facile de faire mieux que le précédent, celui de monsieur Harper. Nous allons toujours accueillir un gouvernement qui est ouvert aux réalités, aux questions qui nous préoccupent, mais nous allons toujours rester vigilants. Je pense que c'est important parce que la vigilance est justifiée par les décennies de colonisation que nos peuples ont vécues.

Souvent, il y a des gens qui se grattent la tête lorsque les peuples autochtones expriment cette méfiance : « Ça doit être pénible de toujours rester attentif, de toujours rester sur ses gardes. » Oui, ce l'est, mais en même temps je pense que nous n'avons pas le choix, parce qu'on nous a professé la bonne foi à de multiples reprises, pour nous retrouver trop souvent, devant des échecs. Nous avons une responsabilité en tant que dirigeants, comme élus de nos communautés, de toujours être sur nos gardes et de toujours réagir en fonction des intérêts supérieurs de nos communautés.

La réconciliation a plusieurs visages. Elle implique aussi notre propre réconciliation en tant que peuples. Lundi dernier je participais à une annonce des Artistes pour la paix. Ce groupe a choisi le docteur Stanley Vollant comme ami de la paix cette année. Pour moi, cela vient confirmer la nécessité d'avoir des ambassadeurs qui ont l'écoute, pour promouvoir une meilleure sensibilité sur des questions qui sont lourdes et complexes au sein de nos communautés, de nos nations. Nous avons besoin de tels ambassadeurs, de personnes qui sont capables d'avoir l'écoute de la société québécoise et canadienne. Stanley Vollant figure parmi les personnes extrêmement inspirantes pour nos communautés et, espérons-le, pour la grande majorité québécoise. Il a fait son *Innu Meshkenu* et a fait une transition vers le *Innu Puamun*, qui est le chemin des mille rêves. Ces parcours reflètent notre passé, mais aussi notre présent – jonché de défis de toutes sortes, particulièrement pour notre jeunesse.

Les jeunes constituent la majorité de nos populations. *Innu Meshkenu* reflète la rigueur de la vie de nos ancêtres, les longs portages, les longs voyages. *Innu Puamun*, veut dire « rêve de l'Indien » et veut inspirer nos jeunes générations aujourd'hui. Il y a aussi une forme de réconciliation dans cet engagement envers nous-mêmes. Hier, je participais à la toute première rencontre nationale de chefs de corps de police autochtones à Wendake. Pour moi, ceci reflète un autre aspect de la réconciliation qui est davantage politique. Nous faisons des pieds et des mains pour dire au gouvernement qu'il ne doit pas y avoir deux poids deux mesures lorsqu'il est question de la sécurité. C'est loin d'être le cas pour l'instant. Cela fait des années qu'on essaie de faire valoir aux gouvernements fédéral et provinciaux la nécessité de reconnaître que la sécurité publique est aussi essentielle dans nos communautés qu'elle l'est ailleurs. Mais pour cela, elle doit être appuyée financièrement comme elle l'est ailleurs. Je pense que ces enjeux reflètent les difficultés que nous avons à capter l'attention des gouvernements.

Je vais terminer en disant deux choses. J'ai toujours vu ma responsabilité et celle des chefs pour lesquels je coordonne les actions comme étant celle de trouver les bonnes conditions pour mobiliser les gouvernements qui sont en face de nous. C'est le défi, tant avec le gouvernement fédéral qu'avec les gouvernements provinciaux et territoriaux.C'est même de plus en plus le cas avec les gouvernements municipaux. Nous avons d'ailleurs fait beaucoup de progrès sur le front municipal, notamment en 2017 dans les rapports avec la Ville de Montréal. En même temps, je dois aussi insister sur le fait que le rapprochement, la

réconciliation, ne doit pas se faire sur les conditions d'une seule des deux parties. C'est malheureusement ce que nous constatons avec les gouvernements actuels. En effet, ils ont leur propre définition de ce que la réconciliation implique et, malheureusement, leur définition ne semble pas tout à fait prendre en compte celles que nos peuples donnent à ce terme. C'est un aspect très important pour lequel nous allons continuer de militer.

La dernière chose que je voudrais mentionner est extrêmement importante pour moi. Je la vois comme une occasion de m'ouvrir à vous dans la plus grande transparence possible. Je vous dirai que, selon moi, la réconciliation sur tous les plans – gouvernemental, politique et sociétal – est conditionnée par notre propre réconciliation en tant que peuples. Je pense qu'il y a énormément de travail à faire sur ces questions. En 20-25 ans, on observe beaucoup, on fait des constats sur la situation qui prévaut au sein de nos communautés, et je pense que tant que nous n'aurons pas des assises solides dans toutes les sphères de nos communautés, soit la santé, l'éducation, nos propres relations sociétales et nos structures de gouvernance, et que nous n'aurons pas atteint un idéal accessible, il sera difficile d'accéder à un niveau d'autodétermination qui soit satisfaisant. C'est une condition que je juge essentielle pour la suite des choses. C'est un peu là où je me situe. Je peux conclure en paraissant pessimiste, défaitiste, mais c'est loin d'être le cas. Je côtoie des jeunes régulièrement et je sens beaucoup de détermination chez eux. Pour moi, c'est la même détermination que je vois aujourd'hui face à Kinder Morgan et à son projet de construire un pipeline. Je pense que le premier ministre canadien a sans doute besoin d'écouter davantage.

Chapitre 3

LA RÉCONCILIATION COMME CHANGEMENT STRUCTUREL

Réflexion sur l'autodétermination des peuples autochtones dans le multiculturalisme néolibéral canadien

Martin Hébert

Bien que la réconciliation entre les peuples autochtones et le reste de la société canadienne soit posée comme un souhaitable politique à atteindre, le sens même de ce terme reste un enjeu. En particulier, les implications d'un tel processus pour l'ordre institutionnel canadien restent vagues. Dans quelle mesure les institutions canadiennes sont-elles capables d'accepter des transformations profondes ? Dans quelle mesure y sont-elles prêtes ? Nous pourrions dire ainsi que le flou autour de ces questions semble être la condition même de l'existence d'un processus de réconciliation. Si les limites au-delà desquelles la pluralisation devient impossible étaient clairement énoncées, il est fort probable qu'elles seraient aussitôt contestées et que ce sont ces limites mêmes qui deviendraient l'enjeu de la réconciliation. Par contre, en axant sa participation dans le processus de réconciliation sur sa « volonté de changer les choses », plutôt que sur les limites au-delà desquelles il n'est pas prêt à aller, le gouvernement fédéral canadien fait de la pluralisation un signifiant vide (Laclau, 1996), dans lequel chacun peut projeter ses propres aspirations. Il s'agit là, certes, d'une bonne stratégie pour garder les interlocuteurs à la table de négociation. Mais cet imaginaire de possibilités semble également contribuer à la reproduction des rapports de pouvoir existants. Notamment, il maintient irrésolu le paradoxe entre souveraineté de l'État et autodétermination des peuples autochtones (McNeil, 2018), tout en désamorçant sa charge politique.

Dans les pages qui suivent, je tenterai de réfléchir à cette question non pas à partir de la bonne volonté ou des souhaits de réconciliation exprimés par le gouvernement du Canada, mais plutôt en examinant les instances où, au contraire, nous voyons plutôt poindre les limites de cette capacité à réformer un système institutionnel qui a ses propres assises non négociables, ses propres logiques et, surtout, sa propre inertie. Il ne s'agit pas là d'un exercice pessimiste ou fataliste. La politique qui cherche une légitimité dans ses propres bonnes intentions de même que l'espoir placé en des institutions qui, au quotidien, travaillent davantage à reproduire qu'à transformer l'ordre social sont des freins sérieux à la réconciliation. Ils le sont, car ils génèrent beaucoup de confusion quant aux conditions de la réconciliation. Prendre la mesure du défi qui nous attend, pourrions-nous dire, est donc plutôt un exercice de réalisme.

Au cœur de cette question se trouve l'enjeu de la pluralisation des institutions, de la capacité des systèmes (politique, juridique, économique, scolaire et de santé) et des institutions culturelles à revoir les formes d'autorité qu'ils acceptent comme légitimes (Ivison, 2017), à changer et à devenir des lieux de réconciliation. Encore là, une clé importante de ce processus est d'arriver à s'entendre sur la signification de ce terme.

Je me demanderai à quel point une institution peut véritablement se « pluraliser ». Il sera également question de la différence entre une évolution qui permet à l'institution de persister et de garder sa centralité dans un champ particulier du social, malgré des transformations superficielles, et un processus que nous pourrions dire de « refondation », ou de transformation structurelle (Gluckman, 1968), qui en touche les fondements mêmes. Mes propos seront ici plutôt généraux. Ils témoignent de mes efforts actuels pour tenter d'aborder de manière critique un triomphalisme qui, lui aussi, semble assez général, puisqu'il est détectable dans le discours public de plusieurs des institutions de notre société qui semblent hautement impressionnées par leur propre capacité à faire place au pluralisme dans leur fonctionnement. Les assises empiriques de cette réflexion viennent de travaux que je mène depuis une vingtaine d'années sur la place qui est occupée par les peuples autochtones dans la gestion des ressources naturelles (Hébert, 2019). Dans ce secteur, comme dans ceux du droit, de l'éducation, de la santé, de l'industrie culturelle, les acteurs historiquement dominants aiment bien se vanter de la manière dont ils sont aujourd'hui ouverts aux besoins, préoccupations, intérêts et valeurs des peuples autochtones. Selon toutes les apparences, dans la

gestion des ressources naturelles, comme ailleurs, le monolithisme et l'intransigeance de la modernité solide (Bauman 1999) et du colonialisme à visage découvert n'ont plus la cote. Pourtant, avant de nous joindre à la parade grandissante de celles et ceux qui affirment avoir pris conscience de l'importance de pallier l'héritage historique de marginalisation des peuples autochtones, il convient de noter que les processus de pluralisation observables empiriquement dans les institutions de gouvernance des ressources naturelles au Québec et ailleurs n'ont aucunement freiné l'expansion d'un des compagnons historiques de la modernité solide libérale et du colonialisme, soit le capitalisme. En fait, comme l'a remarqué Shiri Pasternak (2015), la reconfiguration des institutions canadiennes sous le néolibéralisme semble très bien s'accommoder du pluralisme. Elle s'en accommode tellement qu'il semble légitime de se demander, comme le fait cette auteure, si le capitalisme n'est pas en train de sauver le colonialisme. La transformation de nos institutions sous l'impulsion du néolibéralisme multiculturaliste produit des effets qui semblent émancipatoires, en particulier lorsqu'il s'agit d'étendre des droits déjà existants à des groupes qui en ont été exclus historiquement. On pense ici par exemple à l'extension aux Premières Nations du droit à participer à la rente générée par l'extraction des ressources naturelles. Cette pluralisation est souvent présentée comme signe d'un cheminement vers la réconciliation (Melançon, 2019). Mais un paradoxe profond semble miner cette affirmation : les excuses présentées par le gouvernement canadien, de même que les mesures mises en place pour étendre aux Autochtones des droits et des ressources dont bénéficient déjà les autres habitants du Canada, comme voulaient le faire les Accords de Kelowna de 2005 signés sous le gouvernement de Paul Martin, créent un effet de discours qui oppose deux États canadiens imaginaires. Parce qu'il est impossible de les définir plus précisément, je parlerai simplement ici de l'État canadien « d'avant » et de l'État canadien « d'aujourd'hui ».

Il n'est pas clair du tout où se situe, exactement, la ligne de partage entre ces deux États. En fait, cette frontière n'est pas claire parce qu'elle n'existe pas. Elle est simplement postulée et affirmée par les différents gouvernements fédéraux et provinciaux. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, publié il y a un peu plus de 20 ans, met bien en évidence ce vocabulaire du « renouveau », de l'impératif de la « redéfinition » de la relation entre les peuples autochtones et l'État canadien. Les excuses prononcées par Stephen Harper en juin 2008 pour le traitement des enfants autochtones dans les pensionnats reprennent

cette image d'un « cheminement » vers la guérison et la réconciliation auquel se joignait *maintenant* le gouvernement du Canada (Gouvernement du Canada, 2008). L'image est présente également dans la signature de la Paix des Braves, dans des négociations de l'Approche commune et dans maints autres documents. Une exception notable est le rapport de la Commission de vérité et réconciliation qui insiste sur le fait que la « réconciliation prendra du temps » (CVRC, 2015 : viii). Mais encore ici, la tentation a été trop forte et, en décembre 2016, le premier ministre Justin Trudeau n'a pu s'empêcher de revenir à la trame convenue. Dans une conférence de presse annonçant un plan d'action pour mettre en œuvre les recommandations de la Commission de vérité et réconciliation, il affirma qu' « à ce jour, parmi les 45 recommandations relevant de la gouverne du fédéral ou des provinces et territoires, 41 ont été concrétisées, ou sont en voie de l'être » (Radio-Canada, 2016). Cette affirmation semble très révélatrice du piège mental que recèle le discours du gouvernement canadien à l'égard du renouvèlement de sa relation avec les peuples autochtones. Il crée le sentiment d'être perpétuellement « presque arrivé » à la réconciliation. L'État canadien d'aujourd'hui se présente lui-même comme transformé par rapport à celui qui habite les mémoires autochtones… mais pas tout à fait. Ce paradoxe rappelle celui que Xénon a nommé le « paradoxe de la dichotomie » : en parcourant toujours la moitié du chemin qui nous sépare de notre destination, nous finissons par avoir à parcourir une distance infinie sans jamais atteindre notre but. J'ajouterais que non seulement cette liminalité perpétuelle maintient le voyageur dans un état qui oscille constamment entre l'espoir d'approcher et le désespoir d'arriver, mais elle a aussi pour effet de rendre, littéralement, indépassable la destination visée. Dans le cas qui nous occupe, cette première destination est avant tout la reconnaissance des torts passés et l'extension aux peuples autochtones de droits et de bénéfices dont jouissent déjà les autres Canadiens.

Vue de cette manière, la pluralisation de l'État canadien semble refléter non pas une transformation structurelle, mais plutôt les nouvelles conditions de reproduction des institutions qui nous gouvernent, des conditions imposées par le contexte des idéologies néolibérales et multiculturalistes. Cette ouverture à une diversité toujours plus grande de « parties prenantes » accroit considérablement l'acceptabilité sociale des institutions dominantes de notre société ; elle crée l'impression d'un progrès social mais au bout du compte n'affecte aucunement leur soumission au capital et aux impératifs de croissance économique. En somme, la pluralisation des institutions dominantes de notre société

augmente leur acceptabilité sociale et contribue à l'adhésion de la diversité des personnes qui leur sont soumises. Il y a ainsi un risque que son effet net soit de contribuer à la pacification exigée par les entreprises qui veulent opérer dans un environnement social stable, prévisible et qui leur est avantageux.

REPRODUCTION ET REFONDATION DES INSTITUTIONS

Depuis leur émergence, les sciences sociales s'intéressent aux conditions de reproduction des institutions, à leur capacité d'inculquer et de maintenir des normes, aux conditions de leur résilience face aux conflits qui peuvent les traverser (Coser, 1956). Comment une institution résiste-t-elle ou cède-t-elle face aux contradictions qu'elle accumule nécessairement au cours de son histoire ? Jusqu'à quel point peut-elle être réformée – ou se réformer elle-même – avant de se transformer en *autre chose*, en une nouvelle institution ? En d'autres mots, à quel point une institution peut-elle *se pluraliser* avant de se dissoudre en une multiplicité de pratiques, de savoirs, de normes disjointes, ou encore avant d'entrer dans un processus instituant une nouvelle composante de notre structure sociale ? Ces questions se posent aujourd'hui dans un grand nombre de domaines de la vie sociale. Nous parlons de la pluralisation du droit, de la pluralisation des pratiques de santé, de celle des savoirs mobilisés dans la gestion des territoires ou de celle des savoirs et des épistémologies dans l'enceinte des universités ; et dans le cas des rapports entre l'État et les peuples autochtones, toutes ces pratiques sont pensées, avec raison, comme des étapes essentielles à la réconciliation. Mais si nous prenons le pluralisme et la pluralisation au sérieux, nous nous butons rapidement à la question des limites de ces processus dans le cadre d'un ordre institutionnel donné (Duthu, 2013).

Souvent, cette question est traitée d'un point de vue plutôt optimiste. Dans le monde universitaire, par exemple, cette pluralisation s'exprime par des termes comme l'inclusion, la diversité épistémologique, la décolonisation du savoir, ce qui rend compte de la volonté d'ouverture de nos institutions d'éducation supérieure, particulièrement aux savoirs autochtones (Kermoal, 2018). Le champ discursif mobilisé est sans ambigüité celui du changement. On nous annonce une « réinvention » de l'université, l'aube d'une ère nouvelle, des ruptures majeures en vue, et ainsi de suite. En bref, et en contradiction avec les évidences

les plus élémentaires de la théorie sociale, le discours dominant nous présente des institutions où tout semble négociable. Le culte de l'innovation n'est plus à démontrer.

À cette vision optimiste, que je qualifierai de triomphaliste, j'aimerais ici opposer une autre vision. Je ne dirai pas que cette seconde vision est pessimiste. Elle ne l'est pas du tout, et pour cette raison, je la présenterai davantage comme « utopiste ». J'utilise ce terme de manière délibérée pour insister sur l'objectif de changement structurel intentionnel qui en est indissociable. Il s'agit d'une réponse, d'une provocation délibérée face à ce qui a été nommé le « réalisme capitaliste » (Fisher, 2009), c'est-à-dire l'imposition de contraintes très étroites sur le domaine du possible qui est opérée dans le néolibéralisme (Harvey, 2005). Pour échapper au champ gravitationnel qui aspire les projets politiques dans cette étroite orbite des possibles néolibéraux, il faut voir au-delà de notre destination jugée atteignable dans l'ordre social existant, au-delà de l'horizon de réalisme qui est fermement contrôlé par l'idéologie dominante actuelle.

Revenons, donc, à ce discours de la pluralisation. Mais cette fois, tentons de l'aborder en partant d'un postulat qui me semble fondamental aux sciences sociales : l'impératif premier d'une institution est sa propre reproduction, c'est-à-dire l'affirmation, la protection et le maintien de sa centralité dans un champ de la vie sociale. Je crois qu'il n'est pas exagéré de prétendre que l'État canadien est habité par cette préoccupation. La Cour suprême du Canada peut rendre des jugements contre le gouvernement du Canada, le contraindre à mieux respecter les droits autochtones, mais jamais elle ne pourra porter atteinte à la souveraineté de cet État, à son hégémonie sur le territoire canadien. En ce sens, elle est autant un instrument de la reproduction de cet État que peuvent l'être les branches législative et exécutive du gouvernement canadien.

Cet impératif de la reproduction est souvent confondu avec l'inertie des institutions. J'irai droit au but à ce sujet. La reproduction d'une institution peut être vue comme une dynamique qui concerne le maintien de ses caractéristiques essentielles. L'inertie, pour sa part, peut être considérée comme une dynamique qui concerne le maintien de ses caractéristiques plus contingentes et superficielles. Par exemple, le maintien de tel ou tel style pédagogique peut être vu comme une manifestation de l'inertie de l'université. La place de l'université dans la société n'est nullement menacée par sa prétendue « décolonisation ». Au contraire, la déstabilisation de frontières héritées des siècles antérieurs est souvent

accueillie comme un sain dépoussiérage, signe de dynamisme, de réinvention… Ce qui nous ramène dans le giron du discours optimiste face aux possibilités de pluralisation. Mais la reproduction de l'université est autre chose. Elle concerne, par exemple, le statut de l'université comme arbitre entre les savoirs admissibles et les savoirs inadmissibles dans le débat public, entre les épistémologies sérieuses et celles qui sont loufoques, entre la rigueur de pensée et le n'importe quoi. Le sens précis à donner à chacun de ces termes varie selon les époques et les contextes, mais l'identité même de l'université est dépendante de ces pratiques d'arbitrage entre les savoirs. Qu'adviendrait-il, dans un cours sur la décolonisation, si on attribuait la note A+ à tous les étudiants et toutes les étudiantes en invoquant le fait que discriminer entre leurs performances ne serait ni plus ni moins qu'une violence épistémique à leur égard ? C'est précisément ce qu'un ainé cri m'a confié avoir fait lorsqu'il fut invité à donner un cours dans une université ontarienne, mais je suspecte que si la pratique se généralisait, les instances universitaires réagiraient. L'université ne remplirait plus alors l'un des rôles fondamentaux qu'elle joue dans la société bourgeoise, c'est-à-dire produire de la distinction et attribuer des titres d'appellation contrôlée (Bourdieu, 1984).

Bien sûr, nous pouvons imaginer des universités populaires, des universités citoyennes, des universités « nomades » taillées sur mesure pour les besoins des Premières Nations, mais je proposerais que ces universités nouvelles soient vues soit comme des extensions de l'université normative, soit comme de nouvelles institutions, concurrentes de l'université, qui seraient en émergence et distinctes de cette dernière, mais qui existeraient dans les interstices de la structure. Pour le dire succinctement, il existerait un certain seuil en deçà duquel la pluralisation pourrait être vue comme une simple mise à jour de l'institution, une simple victoire contre son inertie, et au-delà duquel la pluralisation participe à la fondation d'une nouvelle institution. Le passage de ce seuil semble être une question centrale à la réconciliation. Il marque, en fait, la différence entre la simple assimilation à des institutions existantes et la refondation des institutions. Le moment où nous arrivons à ce seuil est généralement celui où la structure en place commence à résister au processus de pluralisation et à l'entraver activement. Si l'on revient à la pluralisation des savoirs dans la gestion des territoires au Québec, par exemple, nous voyons ce passage s'opérer lorsque le gouvernement fédéral tente de rendre obligatoire la prise en compte des évaluations environnementales fondées sur les savoirs autochtones dans le processus d'approbation des projets extractivistes.

Je me suis attardé sur la distinction entre les changements superficiels et les changements structuraux pour tenter de mettre en évidence deux éléments qui semblent importants pour penser le processus de réconciliation. 1) Le premier constat est que, si nous sommes clairement engagés dans un processus de pluralisation de nos institutions, il ne nous est pas possible d'avoir assez de recul par rapport au présent pour juger si cette pluralisation remet en question simplement l'inertie d'une institution, comme l'université ou le ministère des Ressources naturelles, ou si, plutôt, elle rend problématique la reproduction de ces dernières. 2) Le second constat est que, comme nous ne pouvons déterminer clairement laquelle de ces deux dynamiques est à l'œuvre, le brouillard qui entoure les processus de pluralisation actuels les transforme en terrains privilégiés pour le jeu des imaginaires. Comme j'y ai fait allusion plus haut, le gouvernement fédéral néolibéral et multiculturaliste utilise abondamment ce flou pour promouvoir l'idée que la réconciliation entre les peuples autochtones et le reste de la société canadienne est « presque là », toujours presque là.

La pluralisation des institutions mène-t-elle à la démarginalisation ou plutôt à la cooptation des manières autochtones d'être, de savoir, de sentir ? Un certain principe de précaution semble nous inviter à présumer que la pluralisation des institutions de la société néolibérale participe d'une forme de cooptation. Même si nous semblons nous trouver dans des processus émancipatoires et positifs de pluralisation, cette dernière peut, en fait, être lue comme une condition nécessaire à la reproduction d'institutions profondément inégalitaires, voire violentes.

INCLURE ET EXCLURE À LA FOIS

Il peut sembler paradoxal d'affirmer que le pluralisme renforce la reproduction des institutions néolibérales. Ne leur reproche-t-on pas, après tout, leurs prétentions hégémoniques ? La contradiction apparente ici se résout assez facilement si l'on prend en compte que le multiculturalisme néolibéral opère discursivement sa rupture d'avec le colonialisme en représentant ce dernier comme un « manque » d'inclusion dans les institutions dominantes (Pasternak, 2015). La manière de combler ce manque d'inclusion, et par conséquent de nous réconcilier avec le passé colonial, consiste donc, dans cette vision, à pluraliser les institutions sans en changer la logique fondamentale. La réconciliation véritable nous demandera davantage.

Bibliographie

Bauman, Zygmunt (1999), *Liquid Modernity*. Cambridge, Royaume-Uni, Polity.

Bourdieu, Pierre (1984), *Homo Academicus*. Paris, France, Éditions de Minuit.

Coser, Lewis (1956), *The Functions of Social Conflict*, New York, Free Press.

Duthu, Bruce (2013), *Shadow Nations.Tribal Sovereignty and the Limits of Legal Pluralism*. Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press.

CVRC, Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015), *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*. Ottawa, Gouvernement du Canada. http://publications.gc.ca/site/eng/9.814357/publication.html.

Gluckman, Max (1968), « The Utility of the Equilibrium Model in the Study of Social Change ». *American Anthropologist*, 70 (2), 219-237.

Fisher, Mark (2009), *Capitalist Realism. Is There No Alternative ?* Winchester, Royaume-Uni, O Books.

Gouvernement du Canada (2008), « Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens ». https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015644/1100100015649.

Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press.

Hébert, Martin (2019), « Participation autochtone à la gestion des territoires et ressources naturelles au Québec : de l'extension des droits à la production de futurs ». Dans N. Lewis et D. Busca (dir.). *Le gouvernement des ressources* (p.371-394). Québec, Presses de l'Université Laval.

Ivison, Duncan (2017), « Pluralising Political Legitimacy ». *Postcolonial Studies*, 20 (1), https://doi.org/10.1080/13688790.2017.1334289

Kermoal, Nathalie (2018), « Le rôle des universités canadiennes dans la décolonisation des savoirs : le cas de l'Alberta ». *ACME : An International Journal for Critical Geographies*, 17 (3), 651-670.

Laclau, Ernesto (1996), *Emancipation(s)*. Londres, Verso.

McNeil, Kent (2018), « La relativité de la souveraineté *de jure* au Canada, 1600-2018 ». *Ottawa Law Review*, 49 (2), https://ssrn.com/abstract=3189906.

Melançon, Jérôme (2019), « L'autochtonisation comme pratique émancipatrice. Les communautés francophones devant l'urgence de la réconciliation ». *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 31 (1), 43-68.

Pasternak, Shiri (2015), « How Capitalism Will Save Colonialism ». *Antipode*, 47 (1), 179-196.

Radio-Canada (2016), « Trudeau veut passer de la parole aux actes avec les Autochtones ». Ici Radio-Canada Manitoba, 15 décembre. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1006171/autochtones-commission-verite-reconciliation-trudeau-metis-inuit-rencontre-centre-national-manitoba

Chapitre 4

L'ART AU TEMPS DU COLONIALISME AU QUÉBEC

Le film *of the North* et la pièce *Kanata*

Nicolas Renaud

« Settler colonialism will always define the issues with a solution that re-entrenches its own power. »

« My Ancestors didn't accumulate capital, they accumulated networks of meaningful, deep, fluid, intimate collective and individual relationships of trust. »

– Leanne Betasamosake Simpson

As We Have Always Done : Indigenous Freedom through Radical Resistance (2017)

« La culture occidentale fut la première à se réfléchir comme critique, à partir du XVIII[e] siècle, mais l'effet de cette crise fut qu'elle se réfléchit aussi comme culture *dans l'universel*, et c'est alors qu'elle fit entrer dans son musée toutes les autres cultures sous forme de vestiges à son image. Elle les a toutes "esthétisées", réinterprétées selon son propre modèle, et ainsi conjuré l'interrogation radicale qu'impliquaient pour elle ces cultures "différentes". […] Sa réflexion sur elle-même ne la mène qu'à universaliser ses propres principes. Ses propres contradictions la mènent à l'impérialisme… »

– Jean Baudrillard

Le Miroir de la production (1973)

Au cours des dernières années sont survenues au Québec des controverses qui ont fortement agité le milieu des arts, autour de certaines représentations des Autochtones ou de minorités ethniques par des artistes de la majorité blanche. Le film *of the North* et les pièces de théâtre *SLĀV* et *Kanata* ont été les principaux objets de ces remous. En amont de

ces œuvres, les connaissances des auteurs sur leurs sujets étaient minimes ou nulles, et les relations tissées avec des membres des cultures visées étaient ténues ou inexistantes. Des voix se sont élevées des communautés concernées pour exposer les errances de ces œuvres, témoigner de leurs effets sur ceux et celles qui y voient leur reflet déformé, et remettre plus largement en question le contexte social qui les légitime. Cette parole suscita chaque fois un vif contrecoup, de la part d'une importante proportion des milieux artistique, médiatique et universitaire, interprétant ces situations comme des dérives de rectitude politique qui menacent la liberté d'expression. Leur réplique fut largement diffusée dans divers médias, constituant un discours constamment organisé autour d'un même corpus d'idées sur l'art et les rapports aux minorités.

Ce discours se donne à lire comme l'expression typique d'un cadre de pensée colonialiste, car il traduit bien moins des idées claires sur l'art ou les questions politiques de la représentation, que des réflexes de maintien de rapports de pouvoir ordinairement refoulés et momentanément défiés par une voix minoritaire. À travers le microcosme du monde artistique, certains schèmes d'entendement et de perception imprimés plus largement dans la société québécoise, et acquis d'un héritage idéologique occidental, ont ainsi été exposés en relief par ces évènements, comme lorsqu'un colorant rend certains tissus du corps visibles sous les ondes d'un appareil médical. Un lexique prévisible de la psyché coloniale, ou de la mentalité du « privilège blanc » qui s'y conjugue, s'y est décliné : insinuations d'une infériorité intellectuelle de l'autre (il n'a « pas compris ») ; reproche d'une émotivité excessive qui perturbe la raison ; négation de l'existence du racisme ; justifications de la possession de la culture et de l'histoire de l'autre (par nos « bonnes intentions » ou par « l'universalité » de notre regard) ; difficulté à entendre la perspective de l'autre, même sur sa propre existence, etc.

L'analyse s'attarde surtout ici aux conflits entourant le film *of the North* et le spectacle *Kanata*, où « l'autre », ce sont les Autochtones. Cependant, les évènements entourant *SLĀV*, qui impliquent la communauté noire, se sont dessinés sur un modèle analogue. C'est l'inconscient du discours qui parle véritablement, qui exprime ce qu'Edward Said concevait comme étant *l'interprétation par la société dominante de ses rapports avec l'autre*.

Contribuant aussi à la lecture de ces histoires turbulentes est la formule simple et influente de Gayatri Chakravorty Spivak (1988) : *les subalternes ne peuvent pas parler*. Cet énoncé phare de la théorie critique postcoloniale a paru être constamment authentifié par la tournure des échanges dans ces controverses du milieu artistique québécois. Spivak ne soutient pas littéralement que les « subalternes » ne parlent pas, bien sûr ils parlent, comme les Autochtones qui parlent de plus en plus d'ailleurs, mais quelque chose dans la configuration sociale et mentale du groupe dominant l'empêche de réellement les *entendre*.

RÉSUMÉ DES ÉVÈNEMENTS : LE COLONISATEUR COMME VICTIME

> « We grow tired of the condescending dismissals, […] the hypocritical evasions, the gleeful celebrations of our pain and loss, the relentless goading, the refusals to consider that we, too, have perspectives on our own being.
>
> When we fight back with experience, facts, and rightful anger, the "Settler with Opinions" feigns shock and quickly turns petulant. He's every bit as comfortable in the position of whinging martyr as righteous crusader. »
>
> – Daniel Heath Justice, *All Mouth and No Ears : Settlers with Opinions* (2017)

En 2015 était diffusé aux Rencontres internationales du documentaire de Montréal le film *of the North* de Dominic Gagnon, un collage de vidéos amateurs des régions arctiques. Le film est composé uniquement de matériel trouvé en ligne, extrait des comptes personnels d'usagers de YouTube ou autres plateformes. Censé dépeindre des réalités tant communes que sordides ou truculentes des communautés du Grand Nord, le film comporte de nombreuses séquences de personnes inuites intoxiquées par l'alcool et la drogue – titubant, vomissant ou gisant au sol dans diverses situations avilissantes. Il s'y trouve deux plans pornographiques de jeunes femmes inuites, et des images d'enfants et d'adolescents utilisées dans des gestes de montage douteux, par exemple une fillette inuk agitant ses bras en dansant est juxtaposée, pour l'effet de correspondance graphique, à un homme lourdement drogué ou ivre bougeant ses bras de la même manière. Outre quelques scènes de chasse banales, on y voit aussi des scènes de violence sur des animaux n'ayant rien à voir avec la chasse et montrant plutôt des gestes commis par des gens manifestement instables ou gravement intoxiqués. De plus, une

grande part de la bande sonore reprend, sans permission, la musique de l'artiste inuk Tanya Tagaq. Le cinéaste n'a jamais eu de rapport avec des Inuits et a admis sa complète ignorance de leur culture et de la réalité du Nord. Il a caractérisé le film comme une « fantaisie », mais à d'autres moments il s'est décrit comme « un documentariste et un ethnologue ». Pour justifier sa démarche de cueillette solipsiste d'images, il a affirmé : « tu ne vas pas aller cogner à leur porte pour leur demander si tu peux les filmer quand ils sont saouls morts » (dans Loiselle 2015, p.44). Du même coup, il qualifiait donc les Inuits de peuple d'alcooliques, et ailleurs il a affirmé sa sympathie pour les Inuits intoxiqués, qui sont « des sociopathes (…), mais ils ont le droit d'avoir du fun eux aussi » (Staniforth 2015), faisant valoir son attitude exempte de « jugement », déformant étrangement l'enjeu en insinuant que ceux qui voient un problème dans le film « jugent » le comportement des gens à l'écran. Il a revendiqué son « droit » de faire « *un film précis* sur des alcooliques et des gens qui négligent leurs enfants » (Staniforth 2015), reconduisant ainsi *précisément* deux des préjugés les plus communs à l'endroit des Inuits et autres Autochtones, à savoir qu'ils seraient des alcooliques et des parents inaptes. Néanmoins, les laudateurs du film y voyaient curieusement un « renversement des clichés ».

Des artistes inuits, en particulier des femmes, dont la chanteuse Tanya Tagaq et la cinéaste Alethea Arnaquq-Baril, ont vivement dénoncé le film, qu'elles ont pu finalement visionner alors qu'il n'y avait au départ aucune intention de le présenter aux Inuits, ni de la part du cinéaste (de son propre aveu) ni de la part des institutions le diffusant. Les Inuits qui firent entendre leurs protestations témoignèrent de l'expérience pénible que le visionnement leur avait infligée, et jugèrent le film raciste, ignorant et irresponsable, y voyant un exemple stupéfiant du « *white privilege entitlement* ». Le cinéaste a réagi comme étant victime d'incompréhension et d'un « procès d'intention ». Il laissa entendre que la source du conflit serait dans le sexisme et le racisme des femmes inuites, puisqu'il s'est dit « attaqué » seulement parce qu'il était « un homme », et parce qu'il était « blanc » (« Now I am being smashed because I am a man and I am white » (cité dans Barrera 2015)).

Les propos du cinéaste, qui aux yeux des critiques validaient l'appréhension qu'en amont du film se trouvait une inconscience des questions politiques inhérentes à son geste, ne suscitaient en revanche aucun malaise dans une portion majoritaire, blanche et francophone de la communauté du cinéma au Québec, qui s'est promptement rangée

derrière le film. Puisque les images avaient été trouvées en ligne, les défenseurs du cinéaste entendaient le dégager de toute responsabilité et parlaient abondamment d'une « autoreprésentation » des protagonistes dont Gagnon aurait seulement été le « relais ». Ce concept d'autoreprésentation est pourtant incohérent avec la forme et la matière du film : bien des gens, comme ceux qui étaient intoxiqués par l'alcool ou la drogue, avaient été filmés à leur insu. Par ailleurs, le montage est à chaque instant un travail éditorial. Outre ce mirage conceptuel, le discours s'est construit sur des thèmes récurrents : la critique à l'endroit du film est de nature « bien-pensante » et « hypersensible » ; ces gens ne veulent pas voir des réalités « laides » et « difficiles » ; ils ne peuvent comprendre des formes d'art plus alternatives et « provocantes ». Même si plusieurs textes, par toutes sortes de louvoiements, tentaient de prêter au film une profondeur accessible aux « initiés », le discours travailla toujours essentiellement au discrédit de la parole autochtone en tant qu'opinion inculte et brouillée par l'hypersensibilité. Et imputant fréquemment aux Inuits se disant blessés une étroitesse « morale » et puritaine qui imposerait de ne montrer que des « choses positives », les défenseurs du film étaient incapables de saisir que le problème perçu par les Inuits n'est pas l'exposition de la misère de certains des leurs, par ailleurs souvent montrée et discutée, mais son exploitation en spectacle sensationnaliste forgé dans l'ignorance et l'opportunisme. Et même quand le point de vue critique, autochtone et non-autochtone, venait principalement d'artistes, d'universitaires et d'autres personnes liées au milieu des arts et bien au fait des pratiques expérimentales de « *found footage* », on leur répondait constamment avec des mises au point sur ce qu'est un film « hors-norme », sur la différence entre le cinéma d'auteur et le documentaire journalistique, comme si on s'adressait à des enfants déstabilisés par un spectacle pour adultes[1].

Plutôt que de reconnaître au film et aux propos de son auteur leur caractère éminemment colonialiste, la communauté du cinéma québécois y voyait au contraire un « commentaire sur le colonialisme » que les Autochtones avaient échoué à « comprendre ». Ce fut notamment le

1. Il serait long de compiler exhaustivement les références, car en somme pratiquement tous les textes publiés en défense du film soulignent une « sensibilité » excessive de ceux qui se disent heurtés (et on dit toujours que ça « heurte leur sensibilité », jamais que ça « insulte leur intelligence »), et spéculent sur l'incompréhension de formes cinématographiques expérimentales chez les critiques. Voir les textes d'appui à *of the North* notamment dans les revues *24 images*, *Hors Champ*, *Reverse Shot*, *Spirale*, *Film Comment*, les journaux *Voir*, *Le Devoir*, *Le Lien Multimedia*, etc.

propos du premier communiqué des Rencontres internationales du documentaire de Montréal (RIDM) en réponse aux protestations (RIDM 2015). Le film n'est sans doute pas « pro-colonial » en tant que programme conscient, mais il succombe à une ignorance et à un imaginaire typiquement colonialiste, et ce, tout d'abord par une attitude possessive envers l'autre, son image, sa musique ; matière abordée comme un objet disponible, un butin trouvé, sans exigence de *réciprocité*. Il réitère les figures prototypiques relevées dans toute la littérature sur les représentations du « sauvage » : le noble sauvage en sursis face à la fin de son monde (et c'est un monde littéralement en feu dans le film, dans une étrange récurrence de choses qui brûlent) ; ou le sauvage violent, ivre et désœuvré. De plus, l'absence du langage (aucun mot en inuktitut n'est entendu), l'attention aux corps nus d'une population « exotique » et la fixation sur des actions primaires (vomir, déféquer, boire, manger…) sont des motifs associables à une tradition de représentation des peuples « d'ordre inférieur », ainsi que l'a montré notamment l'analyse de Vine Deloria Jr (1969).

Trois mois après les RIDM, les Rendez-vous du cinéma québécois entendaient présenter le film à son tour, tout en organisant un « dialogue » avec des Inuits. Ainsi, pour qu'on soit disposé à les entendre, les Inuits devaient consentir à valider, comme objet digne de discussion sur leur réalité, un film qui les insulte. Faute d'Inuit se prêtant à ce marché, le film fut retiré de la programmation, et les médias montréalais évoquèrent la « censure ».

À l'hiver 2016, le cinéaste annonçait publiquement : « le film n'existe plus », et ce, en raison du retrait de la musique de Tanya Tagaq et de plusieurs images, à la demande de certains auteurs ou protagonistes des vidéos ayant appris l'existence du film. En 2017, il disait cette fois en entrevue que le film (l'original) « continue de se promener un peu partout » (Lévesque 2017).

Après cette histoire, un schéma familier était reconduit dans le discours du milieu culturel à l'été 2018, pour prendre la défense cette fois du metteur en scène Robert Lepage, dont deux spectacles soulevaient coup sur coup la colère des communautés noires et autochtones. La pièce *SLĀV*, conçue autour d'un répertoire de chants d'esclaves noirs, présentait des interprètes blancs dans certains des rôles d'esclaves au travail dans les champs de coton. Quelques semaines plus tard était révélée la préparation de *Kanata*, spectacle créé pour le Théâtre du Soleil

à Paris, devant survoler l'histoire des Autochtones au Canada et de la rencontre avec les Européens, sans aucun Autochtone sur scène ou dans l'équipe de création.

SLĀV fut annulé à Montréal dans le tumulte avant d'être repris en région. *Kanata* fut d'abord annulé, puis repris à Paris dans une version réduite. L'artiste adopta la position de victime dont on brimait la liberté de création et dont les bonnes intentions étaient mal comprises. Il livra des formules générales sur le domaine de l'imaginaire où doit naître la création, sans jamais répondre directement aux questions lui étant adressées sur sa démarche, quant à la reproduction des schémas de privilège et d'exclusion forgeant les histoires réelles qu'il entendait transformer en spectacles.

Pour l'armée des défenseurs des deux pièces accourant aux tribunes, il s'agissait encore de hisser le drapeau de la « liberté d'expression », de souligner l'incompréhension de l'art chez les contestataires (« c'est du théâtre, fondé sur le droit de jouer l'autre »), et de leur reprocher une émotivité mal domptée qui « nuit au dialogue ». Puis les prédicateurs de la droite nationaliste au Québec, dont les Mathieu Bock-Côté, Christian Rioux et Joseph Facal, saisirent l'occasion de qualifier les critiques noirs et autochtones de « racistes anti-blancs », de « minorités braillardes » et de « fascistes » (Facal ajoute que ce sont les blancs qui « ont apporté au monde l'écriture et la science »)[2].

Au printemps 2019, l'organisme Artistes pour la Paix, voué depuis 30 ans à la promotion de la paix et de la justice sociale à travers les arts au Québec, décernait son prix annuel à Robert Lepage. Le caractère résolument cynique de cette décision est un indice probant de l'inconscient collectif. Décerné d'ailleurs par un jury exclusivement blanc, le prix ne peut sérieusement signifier l'évaluation de la meilleure contribution à la « paix » dans le monde des arts en 2018, immédiatement au lendemain de controverses aussi toxiques. Il trahit plutôt le besoin impératif d'effacer ces épisodes de la mémoire collective, de réaffirmer le contrôle de la parole et de « blanchir » l'artiste dont la renommée participe à une fierté nationale.

2. Un excellent article recense les propos les plus violents de ces dérives démagogiques dans la presse québécoise, plus précisément dans l'affaire *SLĀV* et la réaction aux critiques de la communauté noire : De Grosbois (2018)

COLONIALISME PROGRESSISTE

La représentation médiatique de ces conflits voile la question des rapports de pouvoir qui s'y jouent, car elle se focalise sur une opposition entre « appropriation culturelle » et « liberté d'expression ». La notion d'« appropriation culturelle », bien que souvent employée par les critiques eux-mêmes, n'était pas toujours exactement en cause. Le cœur des rapports en jeu, la source du malaise, se trouve plutôt dans une structure d'exploitation au sens plus large, avec ses logiques d'exclusion, de déresponsabilisation, d'« *entitlement* » ; de *capitalisation* sur la valeur dramatique, esthétique et exotique de l'existence de l'autre. Quant au principe de la liberté d'expression, plutôt qu'un espace de reconnaissance mutuelle qui permettrait une conversation, il devient un instrument de la société dominante pour réitérer les rapports de force et exclure l'égale liberté d'objection de l'autre. La liberté d'expression et la notion conjointe de « rectitude politique » sont justement devenues des arguments qu'emploie couramment la droite raciste et misogyne pour normaliser son discours, se disant persécutée par une « gauche diversitaire » qui « refuserait les polarités ». Comme le dit Leanne Betasamosake Simpson (2017), l'impulsion du colonialisme est de définir les enjeux seulement en des termes qui réinstituent son pouvoir, dans une incapacité à entendre ce qu'énonce le colonisé depuis sa propre expérience. En ramenant l'enjeu de ces conflits à la seule liberté d'expression, on nie que ce soit une valeur déjà marquée par des structures de pouvoir. On s'arroge la garde du forum démocratique, auquel l'autre est jugé inapte à participer dès qu'il exprime une colère pourtant légitime, mais dérangeant alors le confort d'un espace abstrait où les identités seraient dissoutes dans l'universel, quand par ailleurs la société dominante est elle-même mobilisée en un bloc relativement homogène.

La psyché coloniale est le fruit d'un long processus historique. Mais on observe aussi un changement qui est propre à un nouveau contexte moins délibérément violent, une adaptation du colonialisme permettant la conservation d'une structure primordiale d'occultation et de subjugation de l'Autochtone, sous la surface des discours de reconnaissance et de réconciliation[3]. Une logique de déni de l'existence même de la structure de domination devient la condition de sa

3. Voir : Cornellier (2016). Empruntant des modèles d'analyse notamment à Glen Coulthard et Stuart Hall, Cornellier expose rigoureusement cette réarticulation des schèmes idéologiques des anciennes formes de domination autoritaires, avec ceux du capitalisme libéral contemporain et ses idéaux de

reproduction, tandis qu'au temps des formes d'oppression ouverte – conquêtes ou pensionnats –, le déni des rapports de pouvoir n'était pas nécessaire. Cette logique est particulièrement probante dans les cercles de l'élite blanche à tendance progressiste, laquelle se désigne communément comme antiraciste et anticoloniale. Le discours du milieu de l'art, un milieu qui s'affiche généralement « à gauche », en témoigne avec limpidité, puisque dans ces controverses il s'employait à nier le fondement de la réaction des Autochtones et des Noirs depuis leur expérience propre des rapports de pouvoir. Or, cette expérience leur permet justement de reconnaître au premier coup d'œil le reflet de ces rapports dans une représentation. Nier le fondement de leur point de vue dans cette expérience particulière revient à nier l'existence des dynamiques de domination et de marginalisation. On y oppose des idées sur la création artistique comme sphère autonome, dépolitisée et décontextualisée, dans un présent imaginé au-delà du colonialisme.

La mécanique du déni s'enclenche impulsivement, dans sa forme la plus directe et irrationnelle, dès que le racisme est évoqué par rapport à une représentation ou une action de la société dominante qui se proclame d'office « inclusive ». On rétorque sur le champ, immanquablement : « non, ce n'est pas raciste ». Au sujet d'*of the North*, le chroniqueur de cinéma de *Voir*, Jean-Baptiste Hervé, affirme d'entrée de jeu : « le film est tout sauf raciste » (Hervé 2015). Il est pourtant incongru de présumer qu'on sait mieux que l'autre ce qui est raciste ou non à son endroit. Cela rappelle un certain *mème internet* en anglais qui décrit le « privilège blanc » ainsi : « *White privilege :* We *decide what is racist and what is not racist* ».

La conjugaison du colonialisme et de certaines idées progressistes n'est pas nouvelle. Du XVII[e] au XIX[e] siècle, les penseurs qui propageaient les idées d'égalité et de liberté ne critiquaient pas le colonialisme, sauf quelques très rares exceptions. Ne dénonçant que les excès barbares des entreprises coloniales, leur pensée demeurait attachée à une conception linéaire de l'histoire et des cultures, et c'était même un « devoir » que d'apporter la civilisation occidentale dans tous les coins du monde (Kohn et Reddy 2006). Mais le déni de cette hiérarchie n'était pas encore l'ancrage inconscient de sa continuité. L'ancien colonialisme et le nouveau

liberté et d'égalité. Il soutient que la contradiction n'est qu'apparente, et démontre précisément dans le discours colonialiste du milieu des arts la conjugaison du « progressisme blanc » avec la « possessivité blanche » (« the white possessive »).

s'ignorent tous deux comme constructions : l'ancien par la fiction de l'infériorité de l'Autochtone (la domination est justifiée) ; le nouveau par la fiction d'une égalité réalisée (la domination n'existe plus).

Le néocolonialiste progressiste nie la structure de domination qu'il ne veut peut-être plus consciemment reproduire, mais dont *il profite* et dont la remise en question produit chez lui l'impression qu'on prononce injustement sa culpabilité. Le colonialisme de droite perdure aussi, celui lié aux nationalismes blancs et à l'impératif capitaliste d'exploitation du territoire appelant à supplanter la souveraineté autochtone. Ces deux pensées coloniales sont les piliers d'un même édifice. Mais le colonialisme progressiste, dans ses contradictions plus criantes, révèle mieux « l'angle mort » de la société dominante, le *blind spot* de sa conception de l'autre.

La grande marche pour le climat, en septembre 2019 à Montréal, fut un évènement « progressiste » emblématique. Or, la délégation de jeunes Autochtones désignés pour ouvrir la marche y fut la cible d'insultes. Des manifestants environnementalistes québécois décriaient l'iniquité de ne pouvoir également s'afficher dans les premiers rangs de la foule, certains ont réagi hostilement au slogan « give back the land » en répliquant « la terre appartient à tous », et ont exprimé leur frustration d'entendre des discours en anglais de la part des représentants autochtones (Jung 2019).

UNIVERSALISME ET VIOLENCE : LE COLONIALISME COMME TROUBLE DE LA PERCEPTION

Dans la mentalité colonialiste, notre regard est absolu et universel, jamais déterminé par notre propre identité. Si l'autre a vu quelque chose qu'on n'a pas vu, ce n'est pas l'indice d'une perspective qui nous échappe, c'est que cela n'existe tout simplement pas, même s'il s'agit de réalités dont on n'a aucune connaissance. Si l'autre se dit blessé, son émotion est excessive ou bien elle est feinte : c'est une tactique dérivée d'un ordre du jour caché promu par des « causes » et des « lobbies », qui font régner à nos yeux un climat de surveillance sur tout ce qu'on crée et dit (« on ne peut plus rien dire »)[4].

4. Pour l'animateur de Radio-Canada René Homier-Roy, l'art est désormais sous l'oppression d'une « police » formée par les minorités, et son invité le comédien Christian Bégin ajoute que si cette logique se poursuit, tous les acteurs blancs seront condamnés à des personnages blancs du XXIe siècle et que par conséquent « on ne pourra plus jouer Shakespeare » (Homier-Roy 2019).

Le colonialisme est une structure de perception, c'est à la base un problème épistémologique.

Si nos intentions ne sont pas racistes, on ne voit pas ce qui pourrait vraiment heurter l'autre dans tel discours ou telle image. En ce sens, le colonialiste est sincère lorsqu'il affirme qu'il ne voit pas la perspective de l'autre : *il ne la voit pas*, c'est hors de son champ de perception et d'entendement.

Il n'est pas fortuit que le texte le plus symptomatique produit en défense d'*of the North*, signé par André Habib, professeur d'études cinématographiques à l'Université de Montréal, pose d'emblée l'enjeu sur une différence de perception. La sienne faisant autorité, il dit qu'il ne peut reconnaître dans les propos des critiques « le film qu'il est *certain* d'avoir vu » (Habib 2016). Dans son texte, toutes les femmes inuites sont « hérissées », et leur « sensibilité » les empêche de « voir calmement » ce que le film donne à « lire ». L'herméneutique savante dont l'auteur entend exercer la faculté ne donne pourtant pas de substance tangible sur ce qu'il faudrait savoir « lire ». Il ne s'y trouve qu'une suite de méprises sur la théorie et la pratique du montage, et des idées fuyantes comme « des questions sur LA représentation », ce qui apparemment, dans le langage savant de l'art, exclut la question de la représentation de « quoi » et de « qui » par « qui ». De même dans le discours à la défense de Robert Lepage, la soi-disant connaissance de l'art qu'on opposait à l'émotion inculte des critiques ne se résumait qu'à des platitudes, comme « le théâtre est fondé sur le droit de jouer l'autre ». Personne ne nie ce principe, mais cela n'annule pas les questions sur les rapports entre les représentations et la réalité sociale et politique, dont est marquée toute l'histoire du théâtre et du cinéma : si à une certaine époque à Hollywood des Noirs et des Amérindiens étaient joués par des blancs, ou que des jeunes hommes interprétaient des rôles de femmes dans le théâtre anglais du XVII^e^ siècle, était-ce le fait de la « liberté de création » et du « droit de jouer l'autre » ? On prétend défendre une haute idée de l'art, alors qu'on réduit le sens et le pouvoir de l'art. Les Inuits ayant vu *of the North* ont dit s'être sentis « physiquement malades », avoir eu pour quelques jours de la difficulté à dormir. Que des images puissent causer cette violente réaction constitue un singulier phénomène sur lequel se pencher pour réfléchir au cinéma, mais qui fut balayé du revers de la main par tous ceux défendant le film au nom de prétendues considérations savantes sur le cinéma.

Dans cet exercice de « lecture » du film disqualifiant l'expérience inuite, auquel s'adonne Habib, il ne s'agit justement pas d'éclairer de quelconques questions réelles, mais de travailler à la suppression de l'épistémologie de l'autre et au colmatage des brèches de la sienne[5]. L'un des passages du texte les plus étranges et révélateurs à ce titre concerne un gros plan du sexe d'une femme dont on ne voit pas le reste du corps. C'est dans le contexte colonial, de la violence envers les femmes autochtones et eu égard à leur propre identité que des femmes inuites parmi les critiques trouvent problématique cette objectification sexuelle au service du désir de provocation d'un artiste blanc. André Habib rétorque qu'on rate alors ce qu'il a bien vu, lui : une hypothétique évocation du tableau d'un sexe de femme par Gustave Courbet, *L'origine du monde*. Ainsi, les références de l'expérience inuite ne sont pas valables contrairement à sa propre référence à une peinture française du XIX^e^ siècle : véritable forme d'impérialisme culturel, recentrement épistémologique, évidence d'une incapacité à concevoir, comme le dit la critique postcoloniale, que tous n'ont pas l'Europe comme « centre ». On croirait voir se rejouer une scène de conversion religieuse des indigènes, où un missionnaire jésuite condamne leurs « superstitions » pour mieux leur transmettre son « savoir » des « vérités » de la Bible.

Prenant note de l'entrevue livrée par la cinéaste inuk Alethea Arnaquq-Baril sur *of the North* (Winston et Arnaquqtu-Baril 2015), où elle déconstruit le geste du film et le cadre de sa légitimation, Habib perçoit visiblement une menace dans ce discours, articulé, d'une femme autochtone. Plutôt que d'entendre les idées qui y sont soulevées, sa perception se brouille, il ne peut qu'y lire une sorte de militantisme social en-dehors du cinéma, et il déclare que malheureusement « elle ne parle pas du film ». On entend ici Spivak : *les subalternes ne peuvent pas parler*.

Le barrage épistémologique engendre l'attitude coloniale prototypique : *l'entitlement*. Le terme se traduit mal en français, mais on pourrait dire *partout chez soi*. Le colonialiste est chez lui partout, toujours, pouvant imposer son discours et signer des représentations artistiques sur des réalités dont il n'a aucune connaissance. Comme la majorité des Québécois, tous ceux s'étant mobilisés en appui à *of the North* et *Kanata*

5. Les tactiques de diversion mises en œuvre dans ce texte d'André Habib, feignant de faire « entendre toutes les voix » (ses mots) pour mieux désintégrer la substance politique des critiques autochtones derrière un mirage d'analyse cinématographique, ont été habilement déboulonnées dans une réplique de Galiero (2016).

seraient incapables de même simplement nommer les 11 peuples autochtones du Québec et de les situer sur la carte. Ils l'admettent sans gêne, sans pour autant se retenir un instant de livrer leur point de vue sur la représentation des Autochtones. Les Autochtones, par ailleurs, ne disent pas que vous ne pouvez entrer chez eux ; ils disent qu'il y a des maisons où on vous demande d'enlever vos chaussures à l'entrée. Or, c'est ce que la perception colonialiste de l'autre et du territoire empêche d'admettre, puisqu'on est « partout chez soi ». Le schéma de l'*entitlement* est à ce titre le même dans le cas du territoire géographique et dans celui du territoire de la représentation. Habib synthétise explicitement (et involontairement) cette symétrie, écrivant que l'enjeu du débat sur *of the North* est que « le cinéma puisse se donner le droit d'habiter tous les territoires ».

L'*entitlement* prend sa source dans une vision universaliste, elle-même imbriquée dans l'idéologie colonialiste depuis les Lumières. Le réalisateur d'*of the North* a dit : « nous sommes tous des habitants de la Terre, j'ai le droit de créer avec tout… ». Un argument courant du groupe dominant confronté à des questions sur la politique identitaire des représentations est de dire « nous sommes tous humains », revenant au déni de la réalité sociopolitique. Lepage a quant à lui recouru systématiquement à l'idée que les thèmes de l'oppression et de la survie sont « universels », ce qui sous-entend qu'il serait dispensé de l'engagement avec des communautés particulières et du respect de références culturelles précises. Les philosophies inuite et amérindiennes ne tendent pas moins que les philosophies occidentales à cerner des vérités universelles. Mais dans sa tradition occidentale, l'universalisme est fondé sur l'oblitération de la pensée de l'autre, sur le privilège de définir l'universel dans ses termes – il dérive d'une conception linéaire et hiérarchique des cultures et de l'histoire. Le discours universaliste de Lepage n'est pas issu d'une pensée « universelle » justement, puisqu'à travers lui c'est tout un héritage idéologique qui parle.

On apprenait dans la tourmente de *SLĀV* qu'un consultant noir avait été engagé, le rappeur et conférencier Webster, et qu'il avait signalé les lourdes implications du choix d'interprètes blancs dans des rôles d'esclaves. Lepage y justifiait l'essai d'un « concept », évacuant le sens et l'effet de l'identité visible d'un corps sur scène par rapport à l'expérience personnelle et à la mémoire historique. Il se montra ensuite « étonné » par l'adversité des réactions, quand pourtant des mises en garde avaient été émises. Mais *les subalternes ne peuvent pas parler*.

Lorsque l'autre fait entrave à l'*entitlement*, il est « violent », autre mot-clé du lexique colonialiste. Habib parle de violence à plusieurs reprises, non pas celle que le film inflige à ses inopportuns spectateurs inuits, mais celle des critiques qui « s'acharnent avec violence contre le film et son auteur ». Ariane Mnouchkine, en réaction aux critiques de *Kanata*, a déclaré « nous ne céderons pas à la peur », le même slogan que lors des attaques terroristes en France. Chroniqueuse politique au *Télé-journal*, à Radio-Canada, l'ex-ministre péquiste Louise Beaudoin célébrait le prix « Artiste pour la paix » décerné à Robert Lepage, appelant à résister aux « extrémistes » qui risquaient de causer « la mort du théâtre » s'il n'était « plus possible de jouer l'autre » (Beaudoin 2019). Dans une lettre collective signée par une trentaine de cinéastes et professionnels du cinéma québécois, on faisait une déroutante analogie entre la contestation autochtone et la censure de l'Église à l'époque de la Grande Noirceur[6].

Ces dérives du discours renversent d'elles-mêmes le paradigme colonialiste de l'émotion du colonisé contre la raison du colonisateur. La confrontation qui a eu lieu est plutôt celle de l'intelligence autochtone contre le « système nerveux » de la société dominante.

LE CONTEXTE QUÉBÉCOIS : INTERDICTION DU MOT « RACISME » ET MYTHOLOGIE DU MÉTISSAGE

Au-delà des fondements de l'inconscient colonial dans une histoire globale de l'Occident, les signes d'un rapport trouble et ambigu aux Autochtones se profilant de nos jours au Québec indiquent que le colonialisme y revêt une couleur distincte. Cette distinction reflète la situation historique et culturelle particulière du Québec, et ses propres angoisses identitaires.

6. « …nous rappelle une époque pas si lointaine où la censure artistique était imposée sous le couvert d'une certaine morale. Au Québec, nous avons fait beaucoup de chemin depuis ». (Collectif 2016.

Le déni du racisme et du colonialisme est certes présent à travers le Canada et ailleurs[7], mais son caractère viscéral est notable au Québec. En gros : « le racisme au Québec n'existe pas[8] ». Il ne s'agit pas de savoir si le Québec est plus ou moins raciste que d'autres sociétés occidentales, mais de constater que la négation de la possibilité même du racisme en son sein est une impulsion très vive, le racisme est pratiquement un sujet interdit.

Cela est lié au moins en partie à une difficulté pour la société québécoise de concevoir son rôle dans des dynamiques d'oppression, alors qu'elle tend à se représenter dans la position de victime de l'histoire de l'Amérique. De plus, entretenant pour eux-mêmes le statut de « colonisés », certains Québécois sont forcément prompts à nier la subjugation coloniale des Autochtones au sein de leur histoire.

Ces facteurs contribuent à une fragilité particulière et donnent un début d'explication à l'intensité de la ferveur collective déclenchée en appui aux œuvres. Ces œuvres plutôt insignifiantes en elles-mêmes auraient pu rester des bavures à admettre, à laisser passer, mais elles ont soudainement signifié un « nous » à affirmer. L'image des Autochtones ou des Noirs dans ces œuvres ne fut jamais l'objet réel de la discussion pour le milieu culturel québécois ; c'est *l'image de soi* qui était en jeu. La voix contestataire de l'autre et l'allégation de « racisme » devinrent une attaque directe à un sentiment collectif de vertu qui protège le déni de la hiérarchie ethnique réelle, celle-ci étant recouverte par le mythe de l'égalité « post-raciale » et « anti-coloniale ». Ce « moi collectif » québécois mobilisé contre la voix contrariante de l'autre n'est pas motivé par des idées claires à défendre, sur des questions politiques et artistiques, c'est un « moi » réactif devant vite refermer une sorte de *blessure de l'ego*.

Une autre particularité possible de ces tensions au Québec est qu'à travers tout le spectre politique, de la gauche à la droite, on recourt aux mêmes formules lorsqu'il s'agit de répondre à une voix minoritaire

7. Dans un célèbre discours au sommet du G20 de 2009, vantant le Canada comme nation développée et harmonieuse que les autres pourraient prendre pour modèle, l'ex-premier ministre Stephen Harper déclara : « We also have no history of colonialism. » (Wherry 2009) C'était un an après avoir présenté des excuses officielles de l'État aux peuples autochtones pour le système des pensionnats.

8. L'Assemblée nationale du Québec (2019) a adopté par vote de tous les partis une motion déclarant que le racisme est un phénomène individuel malheureux, mais que toute insinuation de son existence comme phénomène social au Québec doit être fermement dénoncée. Réf. : motion de la députée indépendante Catherine Fournier, 26 mars 2019.

dissidente. Par exemple, associer à la « rectitude politique » toute critique des rapports de pouvoir reflétés dans les représentations et parler de « privilège inversé » sont des automatismes largement répandus au Québec, même dans les milieux intellectuels et artistiques, tandis que dans le monde anglo-saxon cette terminologie est plus clairement identifiée au *alt-right*[9]. Un cliché également très courant veut que des concepts comme le « privilège blanc » et le « racisme systémique » ne décrivent pas des réalités sociales, mais soient des inventions frivoles d'une gauche victimaire anglophone, nées dans les « *cultural studies* » des « universités américaines »[10]. Dominic Gagnon ne connaissait pas la signification de « *white pivilege* », un terme que Tanya Tagaq employa à son endroit. Il rétorqua qu'il vit modestement (cité dans Barrera 2015), ne comprenant manifestement pas que l'artiste inuk ne spéculait pas sur sa situation financière, mais qu'elle soulignait une position sociale fondée sur l'ethnicité et déterminant une forme de pouvoir, même invisible, impliquant une configuration mentale et des expériences différentes de celles des Inuits (notamment de n'avoir jamais vécu le racisme). La négation de ce privilège avait quelque chose de loufoque alors même que la preuve en était faite : seul un artiste blanc québécois pouvait ainsi étaler son ignorance des sujets qu'il manipule, afficher son indifférence aux effets de son geste sur ceux que ça concerne intimement, et quand même voir le milieu artistique se ranger massivement derrière lui.

Cette particularité ne se lit pas dans les préjugés racistes populaires et les virages politiques à droite, qui sont égaux partout en Occident et dans le reste du Canada, mais au sein d'une portion de l'élite éduquée au Québec, où il semble que certains discours sur les enjeux interethniques soient le lieu d'une confluence des eaux de la gauche et de la droite.

Enfin, la forme la plus singulière des mutations de l'idéologie colonialiste au Québec se fonde sur une réécriture de l'histoire et du récit national pour y incorporer le mythe d'un métissage originel des colons et des Autochtones. En plus de servir la négation des rapports coloniaux

9. André Habib (2016) conclut son éloge d'*of the North* en déclarant qu'il s'agit d'un « privilège identitaire inversé […] délétère et stérile… », si la parole inuite sur des images d'Inuits doit occuper l'avant-plan.

10. « Les identités victimaires », de Ralph Elawani (2016), est un essai précisément articulé, en de multiples raccourcis, sur cette prémisse d'une dérive conceptuelle anglophone et anti-intellectuelle qu'incarnerait toute critique confondue des structures de pouvoir fondées sur l'identité, incluant l'affaire *of the North*. Il est révélateur qu'au Québec un tel texte se mérite le Grand Prix du Journalisme indépendant 2017 dans la catégorie opinion/analyse.

du présent, ce mythe a pour fonction de conférer à la société québécoise elle-même une « autochtonie », l'exemptant conséquemment de tout rôle historique dans la subjugation des peuples et territoires autochtones.

Auparavant, ce récit s'accommodait de l'invisibilité des Autochtones ; le colonialisme d'apartheid permettait de centrer une représentation identitaire sur l'idée d'une unique nation fondatrice de souche européenne. Mais la visibilité accrue des premiers peuples et la valeur changeante de l'ascendance autochtone (autrefois c'était mal vu, maintenant ça se joint aux petites marques de différenciation valorisées) amènent ce nouveau contexte qui appelle un repositionnement du colonialisme.

Le fantasme d'« indianité » est devenu plus globalement un réel phénomène contemporain, comme aux États-Unis où un nombre invraisemblable de personnes se découvrent soudainement amérindiennes, et pour des raisons obscures, plus spécifiquement Cherokee. Ce fantasme est aussi instrumentalisé politiquement dans les provinces maritimes et au Québec, avec la formation de groupes organisés qui fouillent les registres généalogiques à travers quatre siècles, cherchant de possibles mariages mixtes pour revendiquer le statut légal d'une nation métisse occultée qui serait maintenant résurgente. Les motivations de ces groupes ne sont pas de se rapprocher des réels Autochtones de leur région, mais de se positionner *contre* eux. Au Saguenay, ils entendent disputer les droits territoriaux des Innus, et en Gaspésie et en Nouvelle-Écosse ceux des Mi'kmaq (Gaudry et Leroux 2017).

Dans ce contexte, à propos des controverses qui nous occupent, certaines remarques de Gagnon et de Lepage furent tout à fait révélatrices. Aux allégations de racisme, Gagnon a répliqué qu'il y avait « du sang autochtone dans sa famille[11] », comme si un hypothétique gène de l'autre dans la brume des générations était un vaccin éternel contre la participation aux structures de domination. Ces histoires de filiation autochtone, affabulées ou véridiques (dans tous les cas sans incidence sur l'appartenance réelle), semblent de plus en plus courantes au Québec. Qui n'a pas entendu dans une conversation quelqu'un sortant l'histoire « longtemps occultée dans la famille » d'une « arrière-arrière-grand-mère amérindienne », et dont on est généralement incapable de nommer la nation précise ?

11. « [Gagnon] says that he is not racist and that he has Indigenous ancestry in his family », cite dans Barrera (2015).

Le co-auteur de *Kanata*, Michel Nadeau, regrettait à la suite d'une rencontre à Montréal avec des représentants autochtones que ces derniers identifient les créateurs de la pièce comme des « blancs », ce qui entravait selon lui l'échange en « semant la division » (cité dans Cloutier 2018). Lepage a dit aussi qu'il rejette ces « divisions » où l'un des partis est dit « blanc », « particulièrement dans la société québécoise, parce qu'il n'y a pas plus métissée comme nation » (dans Choquette 2019). Ce dispositif narratif se normalise curieusement, des historiens comme Denis Vaugeois y travaillent depuis un moment, et un professeur de droit de l'Université Carleton, Sébastien Malette, suggère qu'un métissage intégral remontant aux premiers jours de la Nouvelle-France devrait autoriser le Québec entier à revendiquer le statut légal de territoire autochtone au sens de la loi canadienne (Malette 2014).

Dans le reste du Canada, l'Autochtone est aussi nouvellement appelé à entrer sur l'écran de la représentation identitaire, pour laisser entendre qu'il aurait une influence dans la culture « commune » (les Jeux olympiques de Vancouver en 2010 en firent une ostentation virant à l'excès de bonne conscience). Toutefois, cet ajout ornemental de l'Autochtone dans le portrait de famille canadien paraît davantage relever des politiques officielles de communications et d'image de marque, que d'un révisionnisme radical du récit de ses propres origines, comme on peut l'observer au Québec. Le documentaire *L'Empreinte* (Dubuc et Poliquin 2015) en est une manifestation exemplaire. Malgré ses carences cinématographiques et ses trous historiques, ce film a connu un succès notable au Québec. Sa thèse est que depuis Champlain, qui a favorisé une approche d'alliance, la genèse de la nation québécoise est dans le métissage avec les Autochtones. Si cette union fraternelle fut à un certain moment oubliée, c'est « la faute des Anglais », vient affirmer l'historien Denys Delâge. Après la conquête, les Canadiens français auraient été contraints de renier cette union pour paraître plus civilisés aux yeux des vainqueurs et espérer un meilleur sort. Le film développe la thèse que cette mixité fondatrice a laissé une *empreinte*, qui non seulement confère une sympathie naturelle des Québécois pour les Autochtones, mais a forgé un ensemble de valeurs héritées de ce mélange (le film en dresse le catalogue : la solidarité collective, la tolérance, l'amour de la nature…). Puis on laisse entendre qu'une majorité de Québécois auraient une ascendance autochtone, sans dire que la plus grande part des traces de gènes autochtones au Québec sont repérables principalement dans la population issue des toutes premières vagues de colonisation, ne constituant généralement qu'une infime fraction du bagage génétique. Par

ailleurs, les unions mixtes qui eurent lieu à l'aube de la colonisation, sans être initialement désapprouvées, furent vite officiellement interdites par les autorités coloniales et religieuses, par crainte de dégénérescence de la colonie au contact des sauvages.

La réalité présente des communautés autochtones, leurs cultures et leur propre histoire sont évacuées du film. Ce qu'on semble dire en fin de compte : « je n'ai pas vraiment à vous entendre et vous connaître, car je suis moi-même un peu vous ». Sous cette prémisse s'installe aussi une profonde confusion sur l'identité autochtone et même sur l'identité mixte. Car si la pureté d'une lignée biologique n'est pas une condition de l'autochtonie, en revanche l'évocation d'un distant métissage, sans expérience de cette appartenance, ne fait pas de quelqu'un un Autochtone ni un « métis ».

Ainsi « absorbé » plutôt qu'effacé, l'Autochtone n'a pas plus de voix pour offrir sa perspective et nommer son expérience coloniale. La nation redéfinie comme métissée réclame du coup l'absolution de tout rôle colonial et déclare sa solidaire parenté avec les Autochtones (sans vraiment se soucier de ce qu'en pensent les Autochtones) en tant que victimes d'un même et unique colonisateur : l'Anglais. C'est encore en le niant qu'on restaure le colonialisme, cette fois dans une plasticité inventive des mythes nationaux. Champlain a certes cherché des alliances plutôt que la conquête militaire, mais l'histoire ne s'arrête pas à cet épisode idéalisé. Le révisionnisme en cours nie en bloc toute la vérité du colonialisme d'hier à aujourd'hui, de la Nouvelle-France au Québec moderne : la quasi-extermination des Wendat par les maladies contractées auprès des commerçants et missionnaires, puis l'abandon de ce peuple par les alliés français de Québec, en 1649, quand l'ennemi haudenosaunee reçut pour sa part des armes à feu des Anglais et des Hollandais ; les conversions religieuses agressives par les Jésuites et autres congrégations catholiques ; les sévices dans les pensionnats aux mains de prêtres francophones autant qu'anglophones ; les conflits des années 1970 à la baie James lors des projets hydroélectriques amorcés comme si les Cris n'existaient pas ; la dépossession constante du territoire innu pour les mines, les barrages, la coupe de bois, les clubs privés de pêche au saumon ; les conflits de Listuguj ; les femmes de Val-d'Or ; la crise d'Oka, etc, etc. Ajoutons le racisme ordinaire persistant dans certaines régions où les Québécois avoisinent des communautés autochtones, l'angoisse du PQ qui parle de « territoire indivisible » quand les Autochtones parlent de « leur » souveraineté, le profilage racial des patrouilles

policières, les journées à « thématique autochtone » avec plumes sur la tête dans les écoles primaires, les incidents d'insultes racistes lancées à des enfants autochtones dans des tournois de hockey, etc, etc.

C'est sans compter que la majorité des Québécois ne savent aujourd'hui rien des Autochtones. Est-ce vraiment « la faute des Anglais » ? Et si tant de Québécois évoquent cet ancêtre autochtone lointain dont on « taisait l'existence », dans les cas où ce serait vrai, est-ce que ce silence serait aussi « la faute des Anglais » ? S'il était à ce point convenu de raturer la lignée gênante de l'album familial, n'est-ce pas là justement l'évidence d'un héritage raciste ?

Et si on se définit soi-même au Québec dans la position de « colonisé » et de résistant culturel minoritaire, pourquoi alors, lorsque l'autre émet une parole critique, qu'il revendique sa souveraineté et la décolonisation du territoire et de la culture, adopte-t-on immédiatement les réflexes et le lexique prévisible du « langage des maîtres » ?

Bibliographie

Assemblée nationale du Québec (2019), motion de la députée indépendante Catherine Fournier (pour condamner les insinuations de racisme au Québec), 26 mars. En ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/deputes/fournier-catherine-16775/interventions.html

Barrera, Jorge (2015), « Tanya Tagaq 'out for blood' over 'racist' experimental documentary by Quebec filmmaker ». *APTN News* (article en ligne), 25 novembre2015.Enligne :https://aptnnews.ca/2015/11/25/tanya-tagaq-out-for-blood-over-racist-experimental-documentary-by-quebec-filmmaker/

Baudrillard, Jean (1973), *Le miroir de la production (ou l'illusion critique du matérialisme historique)*. Paris, Casterman.

Beaudoin, Louise (2019), Commentaire éditorial au *Téléjournal* de Radio-Canada, 25 avril 2019.

Beliveau, Jason (2015), « Le cas of the North ». *Spirale magazine* (version web), décembre 2015. En ligne : http://www.magazine-spirale.com/article-dune-publication/le-cas-north ?fbclid=IwAR3XruuH0g70kHemsXuNm86k5W22FwIdBp7iG8savc7L6ZQ5fRi7ZXjr6nk

Bernard, Sophie (2016), « *of the North*, le film mal aimé de Dominic Gagnon ». *Lien multimédia*, 19 février 2016. En ligne : http://www.lienmultimedia.com/spip.php ?article52453

Choquette, Hélène (2019) *Lepage au Soleil – à l'origine de Kanata.* Documentaire, 90 min, Canada.

Cloutier, Mario (2018), « *Kanata* : le coauteur de la pièce déplore un manque d'ouverture ». *La Presse*, 30 juillet 2018. En ligne : https://www.lapresse.ca/arts/spectacles-et-theatre/theatre/201807/30/01-5191308-kanata-le-coauteur-de-la-piece-deplore-un-manque-douverture.php

Collectif (2016), « Nous continuons de chérir la liberté d'expression ». *Le Devoir*, Lettres, 2 mars 2016 (une trentaine de signataires du milieu du cinéma québécois). En ligne : https://www.ledevoir.com/opinion/lettres/464329/of-the-north-de-dominic-gagnon-nous-continuions-a-cherir-la-liberte-d-expression

Cornellier, Bruno (2016), « Extracting Inuit : The *of the North* Controversy and the White Possessive ». *American Indian Culture and Research Journal*, 40 : 4.

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

De Grosbois, Philippe (2018), « Qui *« nuit au dialogue »* ? ». Revue *À bâbord !*, 11 juillet 2018. En ligne : https://www.ababord.org/Qui-nuit-au-dialogue

Deloria Jr., Vine (1969), *Custer Died For Your Sins : An Indian Manifesto*. New York : MacMillan.

Dubuc, Yvan et Carole Poliquin (2015), *L'Empreinte*. Documentaire, 88 min, Canada.

Dudemaine, André (2016), « of the North : Inventer l'Inuit pour mieux l'asservir ». Revue en ligne *Hors Champ*, février 2016. En ligne : https://www.horschamp.qc.ca/spip.php ?article620

Elawani, Ralph (2016), « Les identités victimaires ». *Nouveau projet*, août 2016. En ligne : https://edition.atelier10.ca/nouveau-projet/magazine/nouveau-projet-10/les-identites-victimaires

Fontaine Rousseau, Alexandre (2015), « Sans Nanook : of the North de Dominic Gagnon ». *24 images*, nº 175, décembre 2015 – janvier 2016, p.63.

Fortin, Steve. E. (2018), « Soumettre l'art aux diktats moraux des extrémistes ? ». *Journal de Québec*, 15 juillet 2018. En ligne : https://www.journaldequebec.com/2018/07/15/soumettre-lart-aux-diktats-moraux-des-extremistes

Francis, Daniel (1992), *The Imaginary Indian*. Vancouver : Arsenal Pulp Press.

Galiero, Simon (2016), « Un peu à l'Ouest ». *Panorama-Cinéma*, 24 mars 2016. En ligne : http://www.panorama-cinema.com/V2/article.php ?categorie=9&id=436

Gaudry, Adam, et Darryl Leroux (2017), « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere : The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia ». *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, nº 1 (printemps 2017), pp. 116-142.

Guy, Chantal (2015), « L'Empreinte : l'Indien dans l'identité québécoise ». *La Presse*, 12 mars 2015. En ligne : https://www.lapresse.ca/cinema/cinema-quebecois/201503/12/01-4851542-lempreinte-lindien-dans-lidentite-quebecoise.php

Habib, André (2016), « *of the North* : Positions ». Revue en ligne *Hors Champ*, février 2016. En ligne : http://horrschamp.qc.ca/spip.php ?article621

Heath Justice, Daniel (2017), « All Mouth and No Ears : Settlers with Opinions ». *The Conversation*. En ligne : https://theconversation.com/settlers-with-opinions-83338

Hervé, Jean-Baptiste (2015), « *of the North*, un film raciste ? ». *Voir*, 30 novembre 2015. En ligne : https://voir.ca/cinema/2015/11/30/retour-sur-la-polemique-avec-tanya-taqaq-et-dominic-gagnon-of-the-north-un-film-raciste/

Homier-Roy, René (2019), Propos du 12 janvier 2019, sur les ondes radiophoniques de *Ici Première chaîne, Radio-Canada*.

Jung, Delphine (2019), « La marche pour le climat entachée par des insultes racistes ». *Ici Radio-Canada*, article web, 30 septembre 2019. En ligne : https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1323993/marche-climat-autochtones-racisme-insultes

Kohn, Margaret, et Kavita Reddy (2006), « Colonialism ». *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (en ligne), 1ère éd. 2006, rév. 2017. En ligne : https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/

Lévesque, François (2017), « Dominic Gagnon, le cinéma rapaillé ». *Le Devoir*, 22 février 2017. En ligne : https://www.ledevoir.com/culture/cinema/492247/entrevue-d-gagnon-angry

Loiselle, Marie-Claude (2015), « Avoir ou voir : Entretien avec Dominic Gagnon ». *24 images*, nº 172, p.43-46.

Malette, Sébastien (2014), « L'identité métisse au Québec : Le fil du fléché retrouvé ». *Policy Options Politiques,* 2 novembre, 2014. En ligne : https://policyoptions.irpp.org/magazines/policyflix/lidentite-metisse-au-quebec-le-fil-du-fleche-retrouve/

Petrowski, Nathalie. (2018), « Ô Kanata, terre de nos acrimonies ». *La Presse*, 7 août 2018. https://plus.lapresse.ca/screens/98208d0a-260f-4229-91ca-aa992bdc347d__7C___0.html

Radio-Canada (article de nouvelles, non signé). « Annulation de SLĀV : Robert Lepage dénonce " *l'affligeant discours d'intolérance*" », 6 juillet 2018. En ligne : https://www.journaldemontreal.com/2018/07/06/annulation-de-slav-un-coup-porte-a-la-liberte-dexpression-artistique-selon-robert-lepage

RIDM (Rencontres internationales du documentaire de Montréal) (2015) « of the North, les RIDM s'excusent » communiqué de, 26 novembre. En ligne : https://ridm.ca/fr/of-the-north-les-ridm-sexcusent

Savard, Stéphane, et Denis Vaugeois (2019), *Denis Vaugeois, Entretiens*. Montréal, Les Éditions du Boréal.

Simpson, Leanne Betasamosake (2017), *As We Have Always Done : Indigenous Freedom through Radical Resistance.* University of Minnesota Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), « Can the subaltern speak ? ». *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson et Lawrence Grossberg. London : Macmillan.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990), *The Post-Colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge.

Staniforth, Jesse (2015), « Québec filmmaker uses Youtube and unauthorized music to portray the Inuit ». *The Nation News* (nation Eeyou), 8 décembre 2015. http://formersite.nationnewsarchives.ca/of-the-north-racist-documentary-quebec-filmmaker-uses-youtube-and-unauthorized-music-to-portray-the-inuit-people/

Vaugeois, Denis (2019), Propos à l'émission radiophonique *Plus on est de fous, plus on lit !*, Ici Première chaîne, Radio-Canada, 13 février 2019.

Wherry, Aaron (2009) « What He Was Talking About when He Talked about Colonialism » *Maclean's*, 1er octobre. En ligne : https://www.macleans.ca/uncategorized/what-he-was-talking-about-when-he-talked-about-colonialism/

Winton, Ezra, et Alethea Arnaquq-Baril (2015), « Curating the North : Documentary Screening Ethics and Inuit Representation in (Festival) Cinema ». *Art Threat,* décembre 2015. En ligne : http://ezrawinton.com/2015/12/22/curating-the-north-documentary-screening-ethics-and-inuit-representation-in-festival-cinema/

Chapitre 5

TÉMOIGNAGES AUTOCHTONES DES PENSIONNATS

Entre trauma culturel et autonomie renouvelée[1]

Brieg Capitaine

Karine Vanthuyne

À partir de 1876, le gouvernement canadien a essayé de « tuer l'Indien dans l'enfant », instituant la scolarisation forcée des Autochtones dans des « pensionnats indiens » (Chrisjohn et Young, 1997 ; J. R. Miller, 1996 ; Milloy, 1999). Bien que certains Survivant·e·s[2] des pensionnats aient témoigné d'expériences positives au sein de ces établissements, ceux-ci furent largement sous-financés et insuffisamment contrôlés par le gouvernement canadien. La plupart des Survivant·e·s souffrirent d'épidémies de maladies mortelles, en plus de malnutrition et d'isolement social. On estime que sur les quelque 150 000 enfants autochtones qui furent internés, plus de la moitié furent victimes de violence physique ou sexuelle, et que plus de 6 000 y décédèrent (Walker, 2014). Le dernier pensionnat ferma ses portes en 1996.

1. Ce texte est tiré de trois chapitres (Capitaine, 2017a ; Capitaine et Vanthuyne, 2017 ; Vanthuyne, 2017) d'un ouvrage collectif en anglais que nous avons dirigé. Nous remercions les University of British Columbia Press pour nous avoir permis de publier cette version résumée des chapitres de l'ouvrage.
2. Les anciens pensionnaires se présentent' majoritairement comme des Survivants. Il s'agit d'une catégorie d'identification propre aux acteurs qui émerge au milieu des années 1980 (Niezen, 2013) et qui fait donc partie du processus sociohistorique de construction de la mémoire des pensionnats. Il est d'usage d'utiliser, pour ce genre de terme propre aux acteurs, des guillemets. Toutefois, l'usage des guillemets tend à mettre à distance l'acteur du chercheur alors que ce texte cherche à opérer le mouvement inverse. Nous utilisons donc ici une majuscule afin de marquer le fait qu'il s'agit d'une catégorie propre aux acteurs sans pour autant donner l'impression de la reléguer au rang de prénotions.

Jusqu'aux années 1990, la scolarisation forcée des Autochtones dans les pensionnats dits « indiens » fut principalement représentée comme une politique bienveillante d'assimilation par le biais de l'éducation, mise en œuvre par l'État canadien pour le bien-être des enfants des Premières Nations (Woods, 2013). Malgré les rapports de certains fonctionnaires (CVR, 2015, p. 369) et la médiatisation de plusieurs tragédies[3], ce n'est que lorsque les voix d'anciens pensionnaires devinrent « audibles » dans la foulée de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (CRPA), que cette représentation dominante implosa. Les témoignages des anciens pensionnaires qui, jusqu'alors, n'avaient jamais été considérés comme des « vérités » (Million, 2013), ou avaient été contraints par les procédures juridiques (Blackburn, 2012), devinrent des faits historiques. Les pensionnats indiens ne furent plus seulement synonymes de crimes commis contre des élèves en particulier par quelques employés sadiques. Au fur et à mesure que les voix des Survivant·e·s pénétrèrent la sphère publique, les pensionnats indiens devinrent plutôt le symbole d'un programme délibéré d'assimilation dirigé par l'État et les congrégations religieuses[4] qui les administrèrent, et dont les effets destructeurs se font encore ressentir dans les collectivités autochtones. « *Breaking the Silence : An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nations Individuals* » (AFN, 1994) illustre comment l'histoire des pensionnats indiens devint celle de ses Survivant·e·s. Publié par l'APN au beau milieu d'un nombre croissant de procès pour abus sexuels intentés par des Survivant·e·s des pensionnats contre le personnel de ces écoles, il rendit explicite que « le cadre interprétatif des Survivant·e·s serait désormais celui à partir duquel l'histoire des pensionnats serait racontée » (Million, 2013, p. 95, notre traduction).

Dans ce chapitre, nous examinons comment les différents programmes de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI) ratifiée en 2006, dont la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) (2009-2015) en particulier, ont donné suite à ce processus de resignification des pensionnats. Quelle mémoire collective de ces établissements ont-ils produite ? En quoi cette mémoire

3. En 1965, Ian Adams publia dans *McLean's* une série d'articles percutants sur le pensionnat Cecile Jeffey School. Il relata notamment l'histoire de Charlie Wenjack, un enfant de 12 ans retrouvé mort de froid après s'être enfui du pensionnat pour retrouver sa famille (Milloy, 1999).
4. Il s'agit des églises presbytérienne, anglicane, catholique et unie.

peut-elle être considérée comme politique ? A-t-elle le pouvoir de transformer les rapports coloniaux ? Quel est son rapport avec l'autodétermination des nations et l'émancipation des acteurs ?

Les études sur les politiques et les programmes mis en œuvre pour remédier aux injustices historiques examinent généralement ces dernières d'un point de vue institutionnel ou juridique (Ensalaco, 1994 ; Lemarchand, 1994). Ces deux approches, qu'ont mobilisées les premiers travaux sur la CRRPI, mettent tantôt l'accent sur les conditions sociopolitiques de sa création (Stanton, 2011 ; Kelly, 2008), son mandat (Jung, 2011 ; Nagy et Sehdev, 2012), ses limites (Alfred, 2009 ; Czyzewski, 2011 ; Flisfeder, 2010 ; James, 2010 ; Kershaw et Harkey, 2011 ; Snyder, 2010) ou son potentiel (Hughes, 2012 ; Regan, 2010 ; Stanton, 2012). D'orientation plutôt normative, ces analyses interrogent les programmes de la CRRPI sous l'angle de leur pouvoir à transformer la stratification sociale en réduisant la colonisation à sa dimension matérielle et territoriale. Si les questions posées dans le présent chapitre rejoignent les préoccupations de ces chercheurs, nous nous intéressons plutôt à la dimension symbolique et performative des témoignages des Survivant·e·s. Dans ses travaux sur la Commission de vérité et réconciliation en Afrique du Sud, Goodman nous invite à concevoir les témoignages produits dans ce type de contexte interlocutoire « comme des actes publics de narration d'un point de vue rituel et performatif » (Goodman, 2009, p. 26, notre traduction). Pour la sociologie culturelle (Eyerman, 2001 ; Alexander, 2006 ; Lamont et Bail, 2005), la communication est classification symbolique entre sacré et profane. Or cette classification, comme l'ont bien montré Memmi (1973) et Fanon (1985 [1968]), est au cœur de l'ordre colonial et de la justification des injustices. Notre approche se distingue d'une lecture wébérienne ou marxiste du pouvoir des acteurs sociaux dans la mesure où le pouvoir n'est plus seulement déterminé par le statut ou la position des acteurs dominants dans l'espace social. Si la compréhension du pouvoir des acteurs sociaux en matière de ressources et de capacités est essentielle, elle « laisse de côté », comme l'écrit Alexander (2011, p. 88), « le pouvoir indépendant des symboles et des formes d'arrière-plan, des figures et des formes d'écriture, de la contingence de la mise en scène et de l'interprétation des acteurs, et de l'extraordinaire signification de la séparation des spectateurs » (Alexander, 2011, p. 88, notre traduction). Chacun de ces éléments donne forme ou non au pouvoir.

Dans ce chapitre, nous examinons donc comment les acteurs impliqués dans la mise en œuvre des programmes de la CRRPI, et plus particulièrement de la CVR, ont produit une nouvelle histoire sur les pensionnats, pour analyser ensuite comment les Autochtones, et plus spécifiquement les Cris d'Eeyou Istchee (Québec), se l'approprient. De notre point de vue, la CRRPI est une actrice qui, par les événements qu'elle a organisés, les formulaires et les procédures qu'elle a imposés, les données, les témoignages et les artefacts qu'elle a recueillis et les actions qu'elle a entreprises en est venue à définir ce que « pensionnats indiens » signifie officiellement, aujourd'hui, transformant ainsi la mémoire nationale. Comme en témoignent les analyses de Capitaine à partir de recherches ethnographiques menées lors d'événements publics de la CVR, cette nouvelle mémoire officielle du passé colonial au Canada a transformé les Survivant·e·s en victimes d'un trauma collectif, voire « culturel » (Alexander, 2012), auquel s'identifient un nombre plus large d'Autochtones n'y ayant jamais mis les pieds. Les travaux de Vanthuyne sur la mémoire des pensionnats à Eeyou Istchee démontrent toutefois que cette nouvelle mémoire nationale n'a pas la même emprise d'un Autochtone à l'autre. En examinant les fondements des mémoires contrastées des pensionnats qu'elle y a décelées, elle met en exergue le rôle joué par des opinions différentes concernant la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ), soit le premier « traité moderne » (Miller, 2009) au Canada. Dans ce qui suit, après avoir brièvement résumé l'histoire de la lutte autochtone ayant mené à la CRRPI, puis les critiques matérialistes de cette Convention, nous présenterons les analyses de Capitaine de la Commission puis de Vanthuyne concernant les mémoires des pensionnats à Eeyou Istchee.

DE LA CRPA À LA CRRPI

Le gouvernement fédéral mit sur pied la CRPA en 1991 en réaction aux conflits entre l'État et les nations autochtones au Canada qui, durant l'été de 1990 à Oka[5], tournèrent à la violence armée. Cette commission se conclut en 1996 par la publication d'un rapport final de cinq volumes qui couvre une vaste gamme de thèmes, dont 440 recommandations

5. Au printemps de 1990, des Mohawks ont barricadé l'accès à quelques dizaines d'acres que la municipalité d'Oka, au Québec, cherchait à s'approprier pour agrandir un terrain de golf. Les Mohawks ont revendiqué que le territoire leur appartenait à juste titre et qu'il constituait pour eux un cimetière sacré.

préconisant le renouvèlement, sur la base de la reconnaissance du statut de nation des peuples autochtones (Turner, 2013), des relations juridiques et politiques des Autochtones avec les non-Autochtones et avec les gouvernements fédéraux et provinciaux. Bien que la plupart de ces recommandations furent ignorées ou remisées, l'une d'entre elles, concernant l'enfermement et la maltraitance des enfants autochtones dans les pensionnats, fut immédiatement prise en compte, car elle permettait, selon Henderson (2013, p. 71, notre traduction), de « répondre aux demandes de réparation des Autochtones dans le cadre d'un agenda néolibéral[6] ».

En 1998, la ministre des Affaires indiennes du gouvernement du Canada présenta une déclaration de réconciliation, où elle exprima ses regrets par rapport à des « actions passées qui ont *mené à l'affaiblissement de l'identité des peuples autochtones, à la disparition de leurs langues et de leurs cultures et à l'interdiction de leurs pratiques spirituelles*[7] ». Elle annonça également la création d'un fonds de guérison de 350 millions de dollars pour remédier, par le biais d'initiatives communautaires, aux problèmes persistants des personnes maltraitées physiquement ou sexuellement dans les pensionnats (Llewellyn, 2002). Cette déclaration de réconciliation ne reconnaissant pas le caractère fondamentalement abusif de ces institutions et les dommages culturels et intergénérationnels qu'elles ont causés (Jung, 2011), le nombre de litiges intentés par les Survivant·e·s doubla, passant de 6 000 à 12 000 entre 2000 et 2004 (McKiggan, 2007). En réponse à cette augmentation des recours légaux, le gouvernement mit alors sur pied un Mode alternatif de règlement des conflits (MARC) pour réduire les coûts et les délais, ainsi que faciliter la guérison et la réconciliation (Regan, 2010). Cependant, ce processus fut à son tour rapidement critiqué pour sa complexité excessive, son exclusion des demandes relatives à des dommages culturels, son omission de programmes de guérison et son ignorance des répercussions plus larges des pensionnats (AHF, 2002 ; Jung, 2011 ; Llewellyn, 2002 ; Regan, 2010). L'insatisfaction des Survivant·e·s à l'égard du

6. « À une époque de consensus idéologique sur l'État "modeste" », explique Henderson (2013, p. 63, notre traduction), « les torts reconnus du passé sont souvent considérés comme liés […] au spectre de l'État interventionniste étant allé trop loin, […] et ayant ainsi porté atteinte à l'intégrité individuelle ». D'un point de vue néolibéral, en ce qui concerne les actes répréhensibles commis par l'État canadien à l'encontre les Autochtones, il conviendrait de ce fait d'y remédier en tant qu'atteintes à des droits individuels à l'autosuffisance, et non en tant que violations du droit collectif des nations autochtones à l'autodétermination, tel que l'a recommandé la CRPA (Turner, 2013).

7. L'intégralité de cette déclaration est disponible ici : https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015725/1100100015726.

MARC se manifesta par leur réticence à y avoir recours[8]. Le gouvernement signa donc un accord politique avec l'Assemblée des Premières Nations (APN) en 2005, s'engageant à négocier avec cette organisation un processus de règlement plus adéquat pour les anciens pensionnaires (Regan, 2010 ; Jung 2011). Cependant, ayant eu vent que le gouvernement n'avait pas l'intention de permettre la participation effective des Survivant·e·s dans la mise en œuvre de ce règlement, l'APN intenta un recours collectif contre le gouvernement au nom de tous les Survivant·e·s et victimes des pensionnats (Barnsley, 2005). Menacées de faillite, les Églises qui administraient autrefois les écoles firent pression sur le gouvernement pour qu'il négocie une entente hors cour avec l'APN et les représentants régionaux inuits, ce qui donna lieu en 2006 à la signature de la CRRPI (Regan, 2010).

« JUSTICE TRANSITIONNELLE » ET DÉCOLONISATION AU CANADA

La CRRPI, le plus important règlement de recours collectif dans l'histoire du Canada, comprenait : 1) un fonds de guérison et un fonds de commémoration ; 2) un paiement d'expérience commune (PEC) pour chaque Survivante·e vivant·e ayant séjourné dans un pensionnat ; 3) un processus d'évaluation indépendante (PEI) pour les demandes individuelles liées à des abus physiques et sexuels ; 4) une commission de vérité et de réconciliation (IRSSA, 2006).

La CVR de même que le PEC, le PEI et les fonds de guérison et de commémoration ont contribué à la formalisation du domaine de la « justice transitionnelle ». Ce terme est apparu vers la fin des années 1980, dans le contexte de la transition démocratique des pays d'Amérique latine (Lefranc, 2008). Depuis, il a été utilisé par un nombre croissant d'experts et de spécialistes des situations de post-conflit pour décrire et légitimer un ensemble globalisé de politiques et de programmes standardisés favorisant la justice réparatrice aux dépens de la justice rétributive (Arthur, 2009)[9]. La justice rétributive met l'accent sur les

8. Un document gouvernemental de 2005 révèle que sur 13 500 demandeurs, seulement 1 200 demandèrent d'en bénéficier (Funk-Unrau et Snyder, 2007).

9. Notre définition de la « justice transitionnelle » comme favorisant la justice réparatrice par rapport à la justice rétributive suit l'histoire conceptuelle de cette expression par Arthur (2009), et non sa généalogie par Teitel (2000). Alors que Teitel retrace les origines de la justice transitionnelle moderne jusqu'à la Première Guerre mondiale, et inclut donc des mesures de justice rétributive dans sa définition du terme, Arthur plaide contre un tel « anachronisme ». Selon elle, une histoire de

crimes commis, leurs auteurs et l'évaluation de leur peine compte tenu de la gravité de leurs actes. La justice réparatrice met plutôt l'accent sur les impacts de ces crimes sur les victimes et sur ce qui devrait être accompli pour enrayer ces impacts ou les atténuer. Suivant l'approche de la justice réparatrice, les programmes dits de « justice transitionnelle », comme la CVR, sont donc principalement axés sur les victimes d'abus, et non leurs auteurs. Les promoteurs de ces programmes reconnaissent l'impossibilité d'enrayer complètement les impacts des violations commises lors d'épisodes prolongés de violence politique ou institutionnelle. Ils espèrent néanmoins que de telles mesures puissent contribuer à une plus large reconnaissance de ces violations au sein de la société et ainsi restaurer la dignité des victimes et promouvoir leur réconciliation avec le reste de la population.

Dans son analyse critique de la CRPPI, Jung (2011) souligne que le cadre de la justice transitionnelle a à l'origine été conçu pour faciliter la réconciliation dans des pays qui connaissaient une transition politique d'un régime autoritariste à un régime démocratique – et non pour renégocier les fondements de la relation entre Autochtones et gouvernement dans un État colonial comme le Canada. Malgré les modifications constitutionnelles de 1982 qui enchâssèrent les droits des peuples autochtones au Canada, le même régime gouvernemental sous lequel les pensionnats indiens virent le jour demeure, incluant la Loi sur les Indiens, le système des réserves et le statut des communautés autochtones comme juridictions constitutionnellement subordonnées et contrôlées par un gouvernement étant avant tout redevable aux États étrangers, et non aux Premiers Peuples (James, 2010). Traiter les revendications de justice des Autochtones comme relevant du champ de la « justice transitionnelle », met en garde Jung (2011), est donc problématique ; cela risque de légitimer le statu quo entre l'État colonial et les peuples autochtones du Canada, ceux-ci n'étant toujours pas véritablement reconnus comme nations bénéficiant d'un droit à l'autodétermination.

Cette préoccupation fut aggravée par le mandat relativement faible qui fut octroyé par la CRRPI à la CVR. La Commission ne bénéficia d'aucun pouvoir d'assignation, et il lui fut interdit d'identifier dans son

---

la justice transitionnelle ne peut commencer que par l'invention de l'expression elle-même, invention qui n'a pas eu lieu avant 1992 selon ses recherches par mot-clé dans les bases de données de journaux internationaux, revues de droit et de sciences sociales. Or depuis 1992, comme le reconnait aussi Teitel, les mesures de justice réparatrice ont été de plus en plus favorisées au détriment de mesures de justice punitive.

rapport, ses activités ou ses événements, ceux et celles accusés de maltraitance par les participants si l'identité de ces accusés n'avait pas déjà été établie par une procédure judiciaire, l'admission de leur culpabilité ou une divulgation publique. James (2012, p. 190, notre traduction) affirme que cette interdiction d'identification signifia « que même la sanction limitée de publicité négative contre les architectes et auteurs de violations – souvent considérée comme primordiale par les tenants de la justice transitionnelle – devint inaccessible à la Commission ». Nagy (2013) se demanda dès lors dans quelle mesure la CVR avait la capacité de faire avancer la décolonisation, entendue comme rupture de l'ordre colonial et libération autochtone, telle que la définissent Wilson et Bird. Nagy soutient que pour que cette rupture se produise, les non-Autochtones devaient s'approprier la violence coloniale, passée et présente, analyser les attitudes et comportements coloniaux comme étant profondément enracinés et reconnaître la relation historique directe entre leurs privilèges et la privation relative des peuples autochtones. Dans quelle mesure la CVR a-t-elle été en mesure d'accomplir ces tâches extrêmement importantes et pourtant très complexes ?

Comme nous l'avons brièvement exposé dans la section précédente, la CRRPI n'a pas été imposée aux peuples autochtones par le gouvernement colonial. Elle est plutôt le résultat d'une entente à l'amiable négociée entre des représentants de l'État, des Églises et d'organisations autochtones. Or ces négociations, soutient James (2012, p. 189, notre traduction), « ont d'une part été façonnées par le mécontentement de toutes les parties face à la nature contradictoire et la lenteur du processus juridique conventionnel, et d'autre part par le désir de longue date des victimes que la société se focalise sur leurs expériences ». Dans leurs négociations avec l'État et les Églises, comme le souligne le politologue, les Survivant·e·s ont demandé à l'État canadien et à la société majoritaire de s'ouvrir, d'écouter et d'assumer leurs responsabilités par rapport aux multiples abus qu'ils ou elles avaient vécus dans les pensionnats. Le fait que l'État canadien et les Églises ayant administré les pensionnats ont longtemps refusé de reconnaître la légitimité de leurs revendications de justice a transformé la lutte des anciens pensionnaires pour une justice réparatrice en un combat des Survivant·e·s pour l'écoute respectueuse de leurs voix.

Comme l'a déclaré alors le grand chef de l'APN, « Les Canadiens doivent accepter de la manière la plus complète possible que l'histoire de la vie dans les pensionnats indiens est aussi leur histoire » (cité par Nagy, 2013, p. 58, notre traduction). Pour atteindre cet objectif, les commissaires de la CVR ont donc défini l'objectif de « réconciliation » de la Commission comme étant celui d'une « guérison sociétale » fondée sur la compréhension interpersonnelle et le pardon. James (2012, p. 195) estime que l'accent mis sur « le besoin émotionnel de comprendre et de soutenir les survivants des pensionnats indiens » et « le pouvoir remarquable de la décision de pardonner » sur lequel cette définition s'appuie peut sembler négliger l'oppression structurelle et les inégalités[10]. C'est ce que de nombreux intellectuels autochtones ont décrié. Alfred (2009, p. 181, notre traduction), par exemple, a qualifié l'approche de la CVR comme étant « émasculante […] parce qu'acceptant trop facilement des demi-mesures de justice qui n'aident en rien les peuples autochtones à retrouver leur dignité et leur force ». Selon lui, la réconciliation ne peut être pensée séparément de la restitution territoriale et matérielle. Cette « réconciliation-restitution », tel qu'il la conçoit, supposerait que la société canadienne non seulement reconnaisse l'appropriation illégitime continue du territoire des peuples autochtones et la négation de leur droit à l'autodétermination, mais adopte des mesures concrètes de restitution et de partage du territoire. Dans un registre plus économique, Coulthard (2014) a critiqué la Commission en reprenant la critique marxiste des idéologies. Selon lui, la CVR, comme toutes les autres commissions de vérité, a masqué, marginalisé et dissimulé les rapports d'appropriation du territoire et les processus d'accumulation primitive. Corntassel et Holder (2008) sont du même avis. Selon ces deux auteurs, en se concentrant sur la construction d'une nouvelle nation plus inclusive, la CVR s'est engagée dans une « politique de distraction – elle a déplacé le discours loin de la restitution des territoires et ressources autochtones pour plutôt l'ancrer dans un processus fondé sur des droits politico-juridiques qui participe au jeu des politiques de réparation affirmative étatiques, récompensant ainsi les injustices coloniales » (Corntassel et Holder, 2008, p. 472, notre traduction).

10. Cette critique est courante et a par exemple été formulée par Mamdani (2002) dans le cas de la CVR sud-africaine.

LA NATURE PERFORMATIVE ET SYMBOLIQUE DU POUVOIR DE TÉMOIGNER

La décolonisation des peuples autochtones au Canada ne dépend toutefois pas uniquement, soutenons-nous à la suite d'intellectuels autochtones (Kovach, 2009 ; Million, 2011 ; Smith, 2012), de la seule activité des institutions gouvernementales et religieuses ni de celle des dirigeants autochtones. Si nous voulons comprendre l'ampleur et la portée des processus de renégociation de dynamiques de pouvoir inégales, il faut également prêter attention à la nature performative et symbolique du pouvoir (Alexander, 2011).

Des intellectuels autochtones ont très tôt proposé des pistes de décolonisation des sites de production des connaissances (Smith, 2012 ; Kovach, 2009). D'autres ont vu dans les expressions artistiques, littéraires et narratives les moyens d'une puissante forme de décolonisation, celles-ci permettant de se réapproprier le pouvoir de donner sens à son expérience en dehors des trames narratives coloniales habituelles (Million, 2011). Certes, la « vérité » qu'a produite la Commission n'a pas permis de clairement identifier les acteurs responsables des injustices passées, fermant ainsi la porte à de véritables réparations (James, 2019). Néanmoins, en étant centrée sur les Survivant·e·s, la CVR a symboliquement renversé les relations de pouvoir et remis en question les présupposés coloniaux sur la connaissance qui étaient au cœur des pensionnats et demeurent au sein des institutions canadiennes contemporaines. Ce ne furent plus les autorités qui produisirent l'historiographie coloniale, mais les Survivant·e·s qui, en prenant la parole lors d'événements organisés par la CVR aux niveaux national ou régional, construisirent une nouvelle mémoire collective – soit une mémoire qui va à l'encontre du statu quo de l'histoire canadienne.

L'intérêt des sciences sociales pour la mémoire collective des groupes s'est considérablement accru au cours des dernières décennies, menant à la réédition des études pionnières d'Halbwachs (1968 [1949], 1994 [1925]). Contrairement à l'approche psychologique de Bergson (2008 [1896]), Halbwachs définit les souvenirs individuels comme le produit de la « mémoire collective », c'est-à-dire des représentations collectives du passé partagées par des groupes sociaux. Comme l'explique Candau (2005), de nombreux spécialistes des sciences sociales ont reproché au concept de « mémoire collective » d'Halbwachs de présupposer l'existence d'une conscience collective « externe et

supérieure aux esprits individuels » (Bastide, 1970, p. 82). Dans cette perspective durkheimienne, poursuit-il, les individus sont considérés comme les dépositaires passifs d'une mémoire collective prédéterminée par les besoins et les intérêts des groupes auxquels ils appartiennent. Cependant, d'autres spécialistes des sciences sociales, tels que Lavabre (1998), Cattel et Climo (2002) et Olick, Vinitzky-Seroussi et Levy (2011), soutiennent qu'Halbwachs n'était pas tellement « favorable à un esprit supraordonné, mais plutôt à une pensée partagée ou collective issue d'interactions entre individus en tant que membres de groupes » (Cattel et Climo, 2002, p. 4, notre traduction). Ils soulignent donc la valeur de certains des postulats théoriques d'Halbwachs, tels que l'insistance sur le rôle des mémoires partagées dans la constitution des identités de groupe au fil du temps, et la thèse selon laquelle « le passé n'est pas préservé, mais reconstruit sur la base du présent » (Halbwachs, 1992, p. 40). Dans cette perspective, les individus se souviennent en tant que membres de groupes sociaux, c'est-à-dire, en tant qu'êtres sociaux se référant à des identités sociales. Leurs souvenirs sont le produit d'un processus sélectif d'interprétation du passé qui suit généralement les objectifs politiques de leurs groupes. Ainsi, aux côtés de la mémoire collective et des identités des vainqueurs, apparaissent les « contre-mémoires » des victimes pour remettre en question le statu quo (Foucault, 1997).

Depuis leur apparition dans les années 1980, à la suite de la « transition » de l'Amérique latine vers la démocratie (Lefranc, 2008), les commissions de vérité sont devenues des sites clefs pour la reconnaissance des contre-mémoires des victimes de passés abusifs. En raison d'une approche essentiellement axée sur les victimes, comme nous l'avons expliqué plus haut, les commissions de vérité sont considérées par leurs promoteurs comme un moyen puissant « de lever […] le voile du silence et du déni concernant des périodes de l'histoire controversées et douloureuses » (Hayner, 2002, p. 25, notre traduction). Mais quel est le statut des contre-mémoires produites par les commissions de vérité ? Si le travail de mémoire a déjà été imaginé comme une pratique opposée au pouvoir hégémonique, en quoi l'institutionnalisation de ce travail a-t-elle transformé les stratégies de production de contre-histoires parmi les victimes d'injustices historiques, pour paraphraser Lane et Godoy-Anativia (2010) ? Les Survivant·e·s des pensionnats indiens ont-ils adopté la contre-mémoire officielle que la CVR a produite, ou en ont-ils créé de nouvelles ?

Les deux sections suivantes chercheront à répondre à ces deux interrogations à partir des observations *in situ* qu'a faites Capitaine d'événements nationaux de la CVR, et d'entretiens ethnographiques qu'a réalisés Vanthuyne auprès de membres de la nation crie de Wemindji, Eeyou Istchee (Québec). Au fil des forums publics organisés par la CVR, a constaté Capitaine, s'est dessiné ce qu'Alexander (2012) nomme une « classification culturelle » du traumatisme composée de quatre éléments : la nature de la douleur, la nature de la victime, le rapport de la victime avec un public élargi et l'attribution de responsabilité (Alexander, 2012, p. 17-19). Dans la perspective de la théorie du trauma culturel (Alexander *et al*., 2004 ; Eyerman, 2001), le trauma n'existe pas en soi. Il est construit socialement à travers le travail d'acteurs concrets qui s'affrontent sur le sens qu'il convient de donner à l'événement. L'événement n'est pas intrinsèquement traumatique ; il le devient par le travail imaginatif et subjectif des acteurs qui qualifient la douleur qu'ils ont subie, déterminent la nature de la victime et du responsable et instaurent une relation entre la victime et le public (Alexander, 2012, p. 17). Examinons alors comment le trauma des pensionnats s'est construit lors d'audiences publiques de la CVR.

NARRER LE TRAUMATISME : DOULEURS, VICTIMES ET RESPONSABILITÉ

De quoi ont souffert ou souffrent encore les victimes ? Pour un peu moins d'un·e Canadien·ne sur quatre (37 %), les abus sexuels et les violences physiques subis par les anciens pensionnaires caractérisent en premier lieu ce que les Autochtones ont vécu au pensionnat. Largement reprise par les médias et au cœur des recours en justice, cette douleur était bien entendu présente dans les témoignages livrés à la Commission. Toutefois, elle renvoyait moins à des faits réels, détaillés, qu'elle venait à symboliser la perte et le vide de sens dont souffrirait la collectivité tout entière. Le pensionnat, dans les événements de la CVR, c'était le sentiment d'être seul, plongé dans « l'inconnu », le « noir ». Dit autrement, la douleur était représentée comme une perte de sens et une rupture du lien avec la collectivité. Un Inuit raconta ainsi : « Je fus surpris de me retrouver au pensionnat. Je vis un avion arriver. Je m'approchai de l'avion et quelqu'un est descendu qui ramassait les enfants. C'était la première fois que j'étais dans un avion et sans ma famille. J'étais seul, c'était effrayant. » Les émotions personnelles telles que la peur trouvaient leur fondement dans la solitude et la rupture intergénérationnelle.

Cette imbrication de l'intime et de la solidarité collective était d'autant plus accentuée qu'il s'agissait d'enfants. Les questions en effet fusaient à chaque témoignage. « Je ne savais pas pourquoi », dit l'un en sanglotant. « Qu'est-ce que je fais là ? » s'interrogea une autre ancienne pensionnaire. « Mes sœurs étaient là, je ne pouvais pas les voir, je ne sais pas pourquoi… » raconta une autre. « Ça me rendait fou. Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ? » La perte du sens de sa présence au monde, laquelle était garantie dans la communauté, semblait d'autant plus forte qu'il s'agissait à l'époque d'enfants. Les récits des violences subies confirment l'idée que la douleur renvoie à la rupture avec la communauté et est symbolisée par le vide et la perte de sens. Les abus ou la violence ne faisaient jamais l'objet d'un récit détaillé et objectif des faits, comme c'est le cas dans le cadre du PEI (Vanthuyne, 2019). Pendant les audiences publiques, retransmises sur grand écran, les anciens pensionnaires y faisaient plutôt allusion en une phrase, par un geste, une tête qui se baissait, un dos qui se courbait, un sanglot, un silence et immédiatement, voire « naturellement » si l'on peut dire, l'auditoire comprenait. « J'ai été abusé, je boite, mais c'est une blessure physique, ce n'est pas grave. C'est ce qu'il y a dans ma tête. C'est ce qui est dans ma tête qui est important. J'ai été abusé, mais je *peux* en parler. » Ce que décrivaient les anciens pensionnaires c'était une violence qui « désubjective », c'est-à-dire qui détruit la conscience des acteurs et de la collectivité (Wieviorka, 2012). L'expérience de la privation de sens, de l'isolement, de la solitude, de ce « lavage de cerveau » comme le mentionna un autre témoignage, faisait en sorte que les individus ne savaient plus comment se conduire.

Qui a été affecté par cet arrachement, ce déracinement et ce vide qui caractérisent la douleur dans les témoignages des anciens pensionnaires ? S'agissait-il d'individus en particulier, d'un groupe distinctif ou de la société dans son ensemble ? Les témoignages oscillaient entre le « je » et le « nous » sans toutefois faire référence explicitement à l'origine ethnique ou aux peuples autochtones. La figure de la victime se construisit comme une image inversée de l'événement lui-même et de la douleur qui lui était associée. La victime fusionnait ainsi avec la communauté tout entière. « Je suis née avec ma langue », déclara une aînée, illustrant par là l'holisme dans sa forme la plus pure. Dans les discours, l'enfant en tant que victime n'émergeait, n'existait, que par rapport à ce tout. Si l'identification des enfants à leur famille et à leur communauté d'origine était première, les anciens pensionnaires faisaient également référence aux autres nations, aux Cris, aux Anishnaabes, etc., avec lesquelles ils

partageaient le même sort. Cette allusion élargit ainsi implicitement le « nous ». Cette expansion de la catégorie de victime trouva aussi son expression dans une représentation nostalgique d'un passé plus ou moins mythifié. « Je regrette ma nourriture, je regrette mon passé. Notre vie était bonne. Il n'y avait pas de racisme, de méchanceté. L'odeur du sapin ça nous aidait à ne pas être malades », se souvint par exemple une aînée. Si le « nous » fut régulièrement associé à la victime (« on nous a détruits »), il ne fut pas qualifié de manière précise. Il ne renvoya pas dans les discours à une catégorie, une génération ou un groupe culturel en particulier. Or ce flottement facilita l'identification du public et notamment des plus jeunes qui assistèrent en grand nombre aux évènements organisés par la Commission.

Cette identification du public à la victime fut facilitée par la référence constante au « nous », diminuant ainsi l'écart entre les expériences individuelles et la mémoire collective de l'évènement. En cessant d'être une expérience individuelle incompréhensible, pour plutôt devenir un récit collectif, l'événement devint un acteur dans la production de sens et d'une nouvelle culture. Si leur expérience était différente et bien plus hétérogène, les jeunes et ceux ou celles qui ne sont pas allés au pensionnat furent nombreux à témoigner devant la Commission et à reprendre la classification culturelle des Survivant·e·s. En effet, ils ou elles venaient témoigner du manque d'amour qu'ont pu leur manifester leurs parents, mais aussi des violences ou des abus sexuels dont ils ou elles ont pu être les victimes de la part de membres de leur famille ou d'autres personnes. À Edmonton, de nombreux adultes sont venus raconter comment ils ou elles avaient été « enlevés » par les services sociaux et comment ce déracinement et la honte d'être Indien·ne les avaient précipités dans la drogue et l'alcool. Là encore, le fait de caractériser la douleur comme une crise de sens et de qualifier la victime de manière aussi floue permit à ceux et celles qui n'avaient pas vécu directement le pensionnat de se représenter certains évènements comme étant traumatiques. L'identification des jeunes aux Survivant·e·s fut si forte qu'ils ou elles se définissaient comme « Survivant·e·s intergénérationnel·le·s » ou « Survivant·e·s multigénérationnel·e·s ». Ce qui est intéressant est que cette identification venait transformer l'attribution de responsabilité des violences subies par les jeunes. Les parents, la famille ou les membres de la communauté qui étaient objectivement responsables des conduites violentes étaient désormais pardonnés.

L'ensemble de la responsabilité devenait plutôt attribué de manière plus large à l'Autre, à des « hommes qui sont venus » ramasser les enfants, à l'extérieur de la collectivité.

La question de la responsabilité est un point important autour duquel a travaillé la Commission. Qui est responsable ? Est-ce les Églises ? Les employés ? Le gouvernement du Canada ? Le Canada ? Ou plus largement les idéologies occidentales qui ont légitimé une telle entreprise ? Pour les jeunes et ceux et celles qui n'ont pas vécu cette expérience, mais qui se reconnaissaient dans la douleur subie par leurs aïeux, cette question demeurait également loin d'être tranchée. Quand les témoins parlaient des coupables, il s'agissait d'institutions morales, l'État ou l'Église. Quand les témoins évoquaient l'Église ou l'État, ils ou elles le faisaient en dénonçant le mensonge : « L'Église savait… ». Mais, ce faisant, ils ou elles ne les identifiaient pas en tant qu'acteurs des exactions physiques ou sexuelles. Les témoins utilisaient souvent des pronoms déterminés ou indéterminés. Ils ou elles déclaraient fréquemment : « ils ont fait ça » ou « on m'a fait ça », « des hommes sont venus ». L'impossibilité de citer de manière nominative les personnes coupables d'exaction à moins que celles-ci n'aient fait l'objet de poursuites et de condamnations jouait très certainement un rôle important dans cette indétermination qui entourait l'attribution de toute responsabilité. Toutefois, si certains peuvent y voir une manifestation du faible pouvoir dont disposait la Commission (James, 2012), ce flou permettait au public d'opérer lui-même un travail imaginatif et de rendre responsable à peu près n'importe qui des abus que les victimes avaient pu subir. Dans le cas des jeunes victimes d'anciens pensionnaires, cette imagination était manifeste puisque derrière le « ils », le « elles », ou le « on » se cachaient une famille d'accueil, un mari brutal, les services sociaux ou encore un kidnappeur. Cette indétermination leur évitait aussi de parler des membres de la communauté. Lors de son observation des audiences publiques de la CVR, Capitaine s'est à plusieurs reprises perdu dans les récits, ne sachant plus qui était le responsable. La victime parlait-elle d'un de ses parents, d'un membre de sa famille ou d'un employé des pensionnats ?

Comme nous l'avons vu dans cette section, les témoignages des anciens pensionnaires possèdent des similitudes importantes. Non seulement la trame narrative est-elle identique (avant, pendant, après), mais la question de la douleur, de la victime et de la responsabilité transcende la stricte expérience personnelle. Même ceux qui n'ont pas directement

vécu les pensionnats s'identifiaient comme des victimes du système des pensionnats. La Commission ne donna pas seulement la parole aux victimes pour qu'elles guérissent de leur trauma. En codant, organisant et donnant forme aux témoignages, elle fit du drame social des pensionnats un trauma culturel. La représentation de l'événement mobilisa les valeurs sacrées de la société et hissa l'événement du pensionnat indien à un niveau suprasocial. Ainsi, la trame narrative ne fut plus ethniquement, géographiquement ou temporellement située. Elle suscita ou non une identification dans la mesure où elle put être déclinée par les plus jeunes, ceux ou celles qui n'avaient pas survécu au pensionnat, mais aussi par la société canadienne. Ce double processus d'universalisation et d'identification fut particulièrement visible à travers l'identité collective de Survivant·e qui en vint à transcender les catégories d'appartenance sociale classique (sexe, âge, lieu, classe, etc.) et qui se raffina en Survivant·e multigénérationnel·le, Survivant·e intergénérationnel·le, etc., au fur et à mesure qu'avancèrent les travaux de la CVR.

Nous ne minimisons pas la critique matérialiste de la CVR portée par Alfred, Coulthard ou Corntassel et Holder, ni le fait que ce « contre-espace public subalterne » (Fraser, 2011) n'ait pas pris en compte les dimensions genrées du traumatisme (Grey et James, 2016). Néanmoins, à condition de ne pas poser *a priori* la primauté du matérialisme sur le symbolique, force est de constater que la CVR s'est accompagnée de processus de subjectivation individuelle et collective à travers la production d'identités sociales originales qui sont au fondement d'un renouvèlement des mouvements populaires autochtones (Capitaine, 2017a). Ce travail individuel et collectif sur soi, qui met l'accent sur la victimisation au sein des pensionnats, a-t-il transformé les récits du passé colonial au sein des communautés ?

MÉMOIRES CONTRASTÉES DES PENSIONNATS À EEYOU ISTCHEE

La nouvelle mémoire officielle de l'histoire coloniale du Canada qu'a produite la CVR canadienne n'a pas été embrassée par tous les participants autochtones à ses travaux, comme Vanthuyne (2017) l'a constaté dans le cadre de recherches ethnographiques conduites à Eeyou Istchee. Si certains Cris ont mis l'accent dans les témoignages qu'elle a recueillis auprès d'eux sur les mauvais traitements qu'ils ont subis dans les pensionnats, d'autres ont plutôt souligné leur résistance à ces agressions, ou le fait qu'il leur a été bien utile d'y apprendre à lire et à écrire

l'anglais ou le français (selon qu'ils ont été scolarisés de force dans un pensionnat anglican ou catholique). Leur alphabétisation forcée dans les pensionnats, souligne ce second type de témoignages, a permis aux Cris de reprendre le contrôle de leur avenir comme peuple et d'ainsi commencer à décoloniser leur rapport aux États coloniaux du Québec et du Canada. Qu'est-ce qui explique ce choix de narrer l'expérience dans les pensionnats comme un tremplin pour la décolonisation de son peuple plutôt que comme une série d'abus ? Quels « projets moraux » (Cole, 2003) sous-tendent ces mémoires contrastées des pensionnats à Eeyou Istchee ?

Selon Cole, la majeure partie de la littérature en sciences sociales ayant analysé l'interaction complexe entre représentations collectives et souvenirs singuliers du passé a eu tendance à ignorer les agents qui se souviennent, négligeant dès lors d'analyser ce qui entre ligne de compte lorsqu'un individu choisit une trame narrative plutôt qu'une autre pour raconter des événements passés. Or nos souvenirs, soutient l'anthropologue, font partie d'un paysage d'action, et donc de « projets moraux » plus vastes. Les conceptions locales de ce qui rend une communauté « juste », ou une vie « bonne », influencent le choix des trames narratives mobilisées pour mettre en récit l'histoire personnelle et collective. À partir de recherches ethnographiques menées dans la nation crie de Whapmagoostui, Adelson (2000) suggère que, pour les Cris, les conceptions de ce qui constitue une « bonne vie » sont ancrées dans la notion du *miyupimaatisiiun*, « être bien en vie ». Comme cette anthropologue l'explique, les Cris conçoivent *miyupimaatisiiun* comme étant enraciné dans la pratique d'activités qui les distinguent des « Blancs », par exemple « vivre dans le bois et participer à tout ce qu'offre la vie dans le bois » (Adelson, 2000, p. 108, notre traduction). Dans les témoignages sur l'expérience des pensionnats que Vanthuyne a recueillis dans le cadre d'entretiens dans la nation crie de Wemindji, tous se sont présentés comme appartenant à un groupe, un « nous », fondamentalement différent de celui des Blancs. Cette différence a par exemple été décrite comme la capacité des Cris à « vivre du territoire », c'est-à-dire à savoir chasser et piéger sur leurs terres pour leur subsistance. D'autres ont souligné que les Cris n'étaient pas « matérialistes », c'est-à-dire qu'ils ne travaillaient que pour « joindre les deux bouts » et non pour accumuler du profit. Cette opinion selon laquelle les Cris travaillent juste assez pour subvenir à leurs besoins est en fait étroitement liée à leur conceptualisation de la chasse en tant qu'activité de subsistance fondamentalement réciproque et non cumulative. Comme l'explique Feit (1991), du point de vue des

Cris, les animaux se livrent aux chasseurs afin que les êtres humains puissent vivre, tandis que les chasseurs offrent en contrepartie le respect de l'âme de ces animaux, l'utilisation appropriée de leur corps et le partage de leur don de nourriture avec d'autres êtres humains. Qu'ils aient défini les pensionnats comme des sites d'abus ou comme un tremplin pour l'émancipation des Cris, tous les témoignages recueillis par Vanthuyne à Wemindji auprès d'anciens pensionnaires ou de leurs descendants partageaient une conception commune de l'identité crie fondée sur une relation particulière, fondamentalement réciproque, de leur peuple avec son environnement naturel et social. Là où les témoignages divergèrent, ce fut concernant l'évaluation des interviewés quant à la capacité de leur peuple à demeurer ce qu'ils sont ou ce qu'ils étaient vraiment, dans le contexte de leur intégration croissante au Québec et au Canada depuis la ratification de la CBJNQ.

Depuis leurs premiers contacts avec les « Blancs » à partir de 1668 dans le contexte de la traite des fourrures, les Cris, soutient Morantz (2002), sont avant tout demeurés des chasseurs de subsistance. Ils ont gardé le contrôle de leurs stratégies économiques et politiques jusqu'à ce que la chute soudaine de la demande internationale des fourrures pendant la Grande Dépression les amène à accepter l'ingérence croissante des gouvernements canadiens et québécois dans leurs vies, par l'imposition d'élections de conseils de bande, par exemple, et l'obligation d'envoyer les enfants aux pensionnats. Ces mesures d'assimilation furent rapidement suivies par un projet de dépossession massive des terres cries. En avril 1971, le gouvernement du Québec annonça son intention de construire un immense complexe hydroélectrique sur la rivière La Grande (Niezen, 2009 [1998]). N'ayant pas été consultés, les Cris et les Inuits lancèrent une action en justice visant à ce que leurs droits territoriaux leur soient reconnus. Cette action mena à la ratification de la CBJNQ qui, en substance, entraîna l'extinction de certains droits des Cris et des Inuits sur la majeure partie de leurs territoires, en échange de garanties d'autonomie financière et administrative et de leur feu vert pour la construction de barrages hydroélectriques sur la rivière La Grande.

Dans les témoignages qu'elle a recueillis à Wemindji, Vanthuyne (2019) a identifié deux postures contrastées par rapport à la CBJNQ. Certains Cris affirmèrent que depuis la ratification de la CBJNQ et l'augmentation des possibilités d'emploi qui en résulta, leur peuple était devenu « matérialiste ». Aujourd'hui, comme le soutint l'un d'eux, « l'objectif principal des gens est de [gagner] de l'argent » afin de pouvoir

acheter « chaque nouveau gadget ». D'autres, par contraste, estimèrent que grâce à l'acquisition de leur autonomie en matière d'éducation, de santé et de développement économique par suite de la signature de la CBJNQ, les Cris avaient retrouvé leur capacité d'être autosuffisants, et donc de vivre selon leurs propres valeurs, dont celle centrale de la réciprocité. Tout en étant d'accord concernant ce que signifiait « être Cri », les Cris interviewés par Vanthuyne ne partagèrent pas la même opinion quant à ce qu'avait entraîné pour eux d'ouvrir leur territoire au développement extractif par suite de la signature de la Convention. Ce désaccord avait sans aucun doute parfois à voir avec leurs expériences de vie personnelles. Parmi ceux qui évaluèrent positivement la CBJNQ, certains avaient pu continuer à piéger et à chasser pour subvenir à leurs besoins tout en occupant un poste salarié au conseil de bande. Parmi ceux qui l'évaluèrent négativement se trouvaient quelques-uns qui se rendaient rarement dans le bois pour y pratiquer les activités cynégétiques traditionnelles.

Quel est l'impact du nombre croissant de projets de barrages hydroélectriques, d'exploitation industrielle forestière et de mines sur le territoire d'Eeyou Istchee ? Cela implique-t-il nécessairement la fin des relations réciproques des Cris avec leur environnement naturel et social ? Cela signifie-t-il la mort d'une identité culturelle essentiellement ancrée dans l'autonomie et la réciprocité ? Certains ne voient pas de contradictions entre l'autonomie culturelle et la ratification d'accords avec des compagnies minières (Lapointe et Scott, à paraître) ou forestières (Feit, 2004), mais d'autres si. Nous soutenons que tel est le dilemme qui sous-tend les témoignages contrastés concernant l'expérience des pensionnats à Eeyou Istchee.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons examiné comment les différents programmes de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI) ratifiée en 2006, plus particulièrement la CVR, ont donné suite au processus de resignification des pensionnats amorcé par la CRPA. Nous avons fait valoir que le cadre narratif, en s'enracinant dans le langage du trauma culturel, a permis à des générations n'ayant jamais mis les pieds dans un pensionnat de s'identifier comme Survivant·e·s et ainsi de produire une identité sociale originale. Néanmoins, comme le précise Molena (2017), ce ne sont pas tous les souvenirs de la

scolarisation forcée des Autochtones au Canada qui ont été reconnus comme devant donner lieu à des réparations. Seuls ceux ayant été scolarisés dans une institution formellement reconnue comme « pensionnat indien » ont été considérés comme étant admissibles aux programmes de réparations inclus dans l'entente à l'amiable. Certes, la CVR canadienne a favorisé la participation de tous, Autochtones comme non-Autochtones, à ses travaux. Cependant, cette approche inclusive de la Commission n'a pas empêché certains Autochtones ayant été internés dans des institutions non formellement reconnues comme « pensionnat indien » par l'entente à l'amiable, de se sentir, une fois de plus, comme s'ils étaient « les enfants de personne », pour reprendre le titre d'un article de presse paru durant les travaux de la Commission (Cuffe, 2012).

La nouvelle mémoire officielle de l'histoire coloniale du Canada qu'a produite la CVR canadienne n'a par ailleurs pas été embrassée par tous les participants autochtones à ses travaux. Si certains Cris d'Eeyou Istchee ont mis l'accent dans leurs témoignages sur les mauvais traitements qu'ils ont subis dans les pensionnats, d'autres ont plutôt souligné leur résistance à ces sévices, ou le fait qu'il leur a été bien utile d'y apprendre à lire et à écrire l'anglais ou le français. Le choix de narrer l'expérience dans les pensionnats comme une série d'abus, plutôt que comme un tremplin pour la décolonisation de sa nation, repose sur la manière dont chaque Cri évalue le bien-être collectif de son peuple suivant la ratification de la CBJNQ en 1975. Ce désaccord au sujet du bien-être collectif des Cris par suite de la CBJNQ fait écho aux débats actuellement en cours sur le territoire d'Eeyou Istchee, comme les recherches plus récentes de Vanthuyne (2019) le démontrent, au sujet de leur capacité à maintenir une identité propre, en tant que Cris, face à l'impératif minier qui caractérise aujourd'hui le développement économique de la région qu'ils habitent depuis plus de neuf millénaires au moins.

Certes, l'entente à l'amiable relative aux pensionnats indiens, en tant que nouvelle mémoire collective, a le pouvoir de configurer la manière dont cette histoire est principalement représentée aujourd'hui dans ce pays. Cela ne limite toutefois pas les termes des conversations que les acteurs ont au sujet de cette histoire. Bien que la mémoire collective qu'a produite ce règlement, et plus particulièrement la CVR canadienne, ait eu tendance à ignorer la dépossession territoriale et politique des Premières Nations, c'est de cette dépossession territoriale et politique que finissent par parler ceux et celles ayant participé aux travaux de

la Commission. Si elle peut sembler avoir constitué une « politique de distraction », tel que l'ont déploré des politistes autochtones, la CRV canadienne a selon nos travaux ouvert un espace où l'histoire coloniale du Canada n'a pas seulement été remémorée, mais renarrée de manière à interroger les rapports coloniaux, leurs sources et leurs prolongements dans la société canadienne actuelle.

Bibliographie

Adelson, Naomi (2000), '*Being alive well*'. *Health and the politics of Cree well-being*. Toronto : University of Toronto Press.

AFN. (1994), *Breaking the Silence : An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nations Individuals*.

AHF. (2002), *The Healing Has Begun. An operational update from the Aboriginal Healing Foundation*.

Alexander, Jeffrey C. (2006), *The Civil Sphere*. Oxford : Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. (2011), *Performance and Power*. Cambridge : Polity Press.

Alexander, Jeffrey C. (2012), *Trauma : A Social Theory*. Cambridge : Polity Press.

Alfred, Taiaiake (2009), « Restitution is the Real Pathway to Justice for Indigenous Peoples ». In G. Younging, J. Dewar, et M. DeGagné (dir.), *Response, Responsability, and Renewal. Canada's Truth and Reconciliation Journey* (p. 179-187). Ottawa : Aboriginal Healing Foundation.

Arthur, Paige (2009), « How "Transitions" Reshaped Human Rights : A Conceptual History of Transitional Justice ». *Human Rights Quarterly, 31*, 321-367.

Barnsley, Paul (2005), « AFN Launches Class Action Lawsuit ». *Windspeaker, 23*(6), 8-13.

Bastide, Roger (1970), « Mémoire collective et sociologie du bricolage ». *L'Année sociologique, 21*, 65-108.

Bergson, Henri (2008 [1896]), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris : Presses universitaires de France.

Blackburn, Carole (2012), « Culture Loss and Crumbling Skulls : The Problematic of Injury in Residential School Litigation ». *Political and Legal Anthropology Review, 35*(2), 289-307.

Candau, Joël (2005), *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin.

Capitaine, Brieg (2017), « Telling a Story and Performing the Truth : The Indian Residential School as Cultural Trauma ». In B. Capitaine et K. Vanthuyne (dir.), *Power through Testimony. Residential Schools in the Age of Reconciliation* (p. 50-73). Vancouver : University of British Columbia Press.

Capitaine, Brieg, et Vanthuyne, Karine (2017), « Introduction ». In *Power through Testimony. Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation* (p. 3-26). Vancouver : University of British Columbia Press.

Cattel, G. Maria, et Climo, J. Jacob (2002), « Introduction. Meaning in social memory and history ». In Jacob J. Climo et Maria. G. Cattel (dir.), *Social Memory and History. Anthropological perspectives* (p. 1-36). Walnut Creek : Altamira Press.

Chrisjohn, Roland, et Young, Sherri (1997), *The Circle Game : Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*. Penticton : Thetus Books.

Cole, Jennifer (2003), « Narratives and Moral Projects : Generational Memories of the Malagasy 1947 Rebellion ». *Ethos, 31*(1), 95-126.

Corntassel, Jeff et Holder, Cindy (2008), « Who's Sorry Now ? Government Apologies, Truth Commissions, and Indigenous Self-Determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru ». *Human Rights Review, 9*(4), 465-489.

Coulthard, S. Glen (2014), *Red Skin, White Masks : Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Cuffe, Sandra (2012), « Nobody's Children : Métis Residential School Survivors Continue to Fight for Recognition » Vancouver Media Co-op, June 24. http://vancouver.media

coop.ca/fr/story/nobodys-children/11481.

CVR (2015), Pensionnats du Canada : rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Czyzewski, Karina (2011), « The Truth and Reconciliation Commission of Canada : Insights into the Goal of Transformative Education ». *The International Indigenous Policy Journal, 2*(3), http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi ?article=1026&context=iipj.

Ensalaco, Mark (1994), « Truth Commissions for Chile and El Salvador : A Report and Assessment » *Human Rights Quaterly* 16, nº 4, 656-675.

Eyerman, Ron (2001), *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge : Cambridge University Press.

Fanon, Frantz (1985 [1968]), *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte.

Feit, A. Harvey (1991), « Gifts of the Land : Hunting terrtories, guaranteed incomes and the construction of social relations in James Bay Cree society ». *Senri Ethnological Studies, 30*, 223-268.

Feit, A. Harvey (2004), « James Bay Crees' Life Projects and Politics : Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships ». In M. Blaser, H. A. Feit, et G. McRae (dir.), *In the Way of Development. Indigenous Poeples, Life Projects and Globalization* (p. 92-110). New York : Zed Books / International Development Research Centre (IDRC).

Flisfeder, A. Marc (2010), « A Bridge to Reconcoliation : A Critique of the Indian Residential School Truth Commission ». *The International Indigenous Policy Journal, 1*(1).

Foucault, Michel (1997), « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*. Paris : Seuil/Gallimard.

Funk-Unrau, Neil, et Snyder, Anna (2007), « Indian Residential School Survivors and State-Designed ADR : A strategy for co-optation ? » *Conflict Resolution Quarterly, 24*(3), 285-304.

Goodman, Tanya (2009), *Staging Solidarity : Truth and Reconciliation in a New South Africa*. Boulder : Paradigm Publishers.

Halbwachs, Maurice (1968 [1949]), *La mémoire collective* (2e éd. rev. et augm.). Paris : Presses universitaires de France.

Halbwachs, Maurice (1994 [1925]), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.

Hayner, B. Priscilla (2002), *Unspeakable Truths : Facing the Challenge of Truth Commissions*. New York : Routledge.

Henderson, Jennifer (2013), « The Camp, the School, and the Child : Discursive Exchanges and Neoliberal Axioms in the Culture of Redress ». In J. Henderson et P. Wakeham (dir.), *Reconciling Canada. Critical Perspectives on the Culture of Redress* (p. 63-83). Toronto : University of Toronto Press.

Hughes, Jula (2012), « Instructive Past : Lessons from the Royal Commission on Aboriginal Peoples for the Canadian Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools ». *Canadian Journal of Law and Society, 27*(1), 101-127.

Indian Residential Schools Settlement Agreement (IRSSA), (2006).

James, Matt (2010), « Uncomfortable Comparisons : The Canadian Truth and Reconciliation Commission in Context ». *Les ateliers de l'éthique, 5*(2), https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4336/pdf_1802_James.pdf?sequence=1864.

James, Matt (2012), « A Carnival of Truth ? Knowledge, Ignorance and the Canadian Truth and Reconciliation Commission ». *The International Journal of Transitional Justice, 6*, 182-204.

James Matt (2019), "Responsibility Assignment in the TRC Report." Presented at the workshop, Victims and Perpetrators in the Aftermath of Mass Atrocity, Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University, 6-7 May 2019

Jung, Courtney (2011), « Canada and the Legacy of the Indian Residential Schools : Transitional Justice for Indigenous People in a Nontransitional Society ». In Paige Arthur (dir.), *Identities in transition : Challenges for transitional justice in divided societies* (p. 217-250). Cambridge : Cambridge University Press.

Kelly, Fred (2008), "Confessions of a Born Again Pagan." In *From Truth to Reconciliation : Transforming the Legacy of Residential Schools*. edited by Marlene Brant Castellano, Linda Archibald and Mike DeGagné, 11-40. Ottawa : Aboriginal Healing Foundation, 2008.

Kershaw, Paul, et Harkey, Tammy (2011), « The Politics and Power in Caregiving for Identity : Insights for Indian Residential School Truth and Reconciliation ». *Social Politics : International Studies in Gender, State & Society, doi : 10.1093/sp/jxr015*.

Kovach, Margaret (2009), *Indigenous Methodologies. Characteristics, conversations and contexts*. Toronto : University of Toronto Press.

Lamont Michèle et Christopher A. Bail (2005),"Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective." *Revue Européenne des migrations internationales* 21, nº 2, 61-90.

Lane, Jill et Godoy-Anativia, Marcial (2010), « After Truth ». *E-Misférica, 7*(2), http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-72/72-editorial-remarks.

Lapointe, Ugo, et Scott, Colin. (à paraître), « A Balancing Act : Mining and protected areas in Wemindji ». In Monica. E. Mulrennan, Katherine Scott, et Colin Scott (dir.), *The Science and Politics of Protected Area Creation : Striking the Balance.* Vancouver : University of British Columbia Press.

Lavabre, Marie-Claude (1998), « Halbwachs et la sociologie de la mémoire ». *Raison présente* (128), 47-56.

Lefranc, Sandrine, Mathieu Lilian et Johanna Siméant (2008), "Les victimes écrivent leur Histoire. Introduction." *Raisons politiques* 30, no 2, 5-19.

Lemarchand, René (1994), "Managing Transition Anarchies : Rwanda, Burundi, and South Africa in a Comparative Perspective." *Journal of Modern African Studies* 32, nº 4, 581-604.

Llewellyn, J. Jennifer (2002), « Dealing with the legacy of native residential school abuse in Canada : Litigation, ADR, and restorative justice ». *University of Toronto Law Journal* (52), 253-300.

Mamdani, Mahmood (2002), « Amnesty or Impunity ? A Preliminary Critique of the Report of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa ». *Diacritics, 32*(3), 33-59.

McKiggan, John (2007), « Indian Residential Schools : A Brief History of the Largest Abuse Claim Settlement Ever ». *John McKiggan's Abuse Claims Blog,* http://abuseclaims.wordpress.com/about/.

Memmi, Albert (1973), *Portrait du colonisé*. Paris : Payot.

Miller, R. James (1996), *Shingwauk's Vision. A history of native residential schools*. Toronto : University of Toronto Press.

Miller, R. James (2009), *Compact, Contract, Covenant. Aboriginal treaty-making in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.

Million, Dian (2011), « Intense Dreaming : Theories, Narratives and our Search for Home ». *American Indian Quarterly, 35*(3), 314-333.

Million, Dian (2013), *Therapeutic Nations. Healing in an age of indigenous human rights*. Tucson : The University of Arizona Press.

Milloy, S. John (1999), « *A National Crime* ». *The Canadian government and the residential school system, 1879-1986*. Winnipeg : University of Manitoba Press.

Molena Arie (2017), « "National Memory" and Its Remainders : Labrador Inuit Counterhistories of Residential Schooling », in Capitaine, Brieg, et Vanthuyne, Karine, *Power through Testimony. Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation* (p. 135-154). Vancouver : University of British Columbia Press.

Morantz, E. Tobby (2002), *The White Man's Gonna Getcha. The colonial challenge to the Crees in Quebec*. Montreal : McGill-Queen's University Press.

Nagy, L. Rosemary (2013), « The Scope and Bounds of Transitional Justice and the Canadian Truth and Reconciliation Commission ». *The International Journal of Transitional Justice, 7*, 52-73.

Nagy, L. Rosemary, et Sehdev, K. Robinder (2012), « Introduction : Residential Schools and Decolonization ». *Canadian Journal of Law and Society, 27*(1), 67-73.

Niezen, Ronald (2009 [1998]), *Defending the Land. Sovereignty and forest life in James Bay Cree society* (2e éd.). Upper Saddle River : Pearson Prentice Hall.

Olick, K. Jeffrey, Vinitzky-Seroussi, Vered, et Levy, Daniel (2011), *The Collective Memory Reader*. New York : Oxford University Press.

Regan, Paulette (2010), *Unsettling the settler within : Indian residential schools, truth telling, and reconciliation*. Vancouver : University of British Columbia Press.

Smith, T. Linda (2012), *Decolonizing Methodologies : Research and indigenous peoples* (2e éd.). London : Zed Books.

Snyder, Emily (2010), « The Ethics of Reconciling. Learning from Canada's Truth and Reconciliation Commission ». *La Revue du CREUM, 5*(2), 26-38.

Stanton, Kim (2011), « Canada's Truth and Reconciliation Commission : Settling the Past ? » *The International Indigenous Policy Journal, 2*(3).

Stanton, Kim (2012), « Looking Forward, Looking Back : the Canadian Truth and Reconciliation Commission and the Mackenzie Valley Pipeline inquiry ». *Canadian Journal of Law and Society, 27*(1), 81-99.

Teitel, G. Ruti (2000), *Transitional justice*. Oxford ; New York : Oxford University Press.

Turner, A. Dale (2013). « On the Idea of Reconciliation in Contemporary Aboriginal Politics ». In J. Henderson et P. Wakeham (dir.), *Reconciling Canada. Critical Perspectives on the Culture of Redress* (p. 100-114). Toronto : University of Toronto Press.

Vanthuyne, Karine (2017), « Remembering Residential Schools, Accounting for Decolonization through Development : Conflicting viewpoints ». In B. Capitaine et K. Vanthuyne (dir.), *Power through Testimony. Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation* (p. 155-174). Vancouver : University of British Columbia Press.

Vanthuyne, Karine (2019), « Guérir la vie » : du traumatisme à l'autodétermination à Eeyou Istchee. In M.-P. Bousquet et K. Hele (dir.), *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

Vanthuyne, Karine et Gilpin, J. (2019), *Protecting Iiyiyiuituwin while Mining the Land : Ontological Challenges*. Paper presented at the Indigenous Land Rights and Reconciliation, Queen's University, Kingston, Ontario.

Walker, C. (2014, 14/01/07), « New Documents May Shed Light on Residential School Deaths ». *CBC News*, http://www.cbc.ca/news/aboriginal/new-documents-may-shed-light-on-residential-school-deaths-1.2487015.

Wieviorka, Michel (2012) *Evil*. Cambridge, UK : Polity

Woods, E. T. (2013), « A Cultural Approach to a Canadian Tragedy : The Indian Residential Schools as a Sacred Enterprise ». *International Journal of Politics, Culture, and Society, 26*(2), 173-187. doi :10.1007/s10767-013-9132-0

PARTIE II

RÉSISTANCES SOCIALES ET JURIDIQUES EN L'AMÉRIQUE LATINE FACE AUX CRIMES DE MASSE

Chapitre 6

PROCESSUS DE POLITISATION DES VIOLENCES SEXUELLES ET REPRODUCTIVES ET LUTTE CONTRE L'IMPUNITÉ AU PÉROU ET AU GUATEMALA

De l'invisibilité à l'action ?

Ludivine Tomasso

En 2016, un jugement historique a été rendu dans l'affaire S*epur Zarco* au Guatemala. Pour la première fois dans un tribunal national, des membres de l'armée ont été condamnés pour des faits d'esclavages sexuels ayant eu lieu pendant le conflit armé interne. Cette condamnation a été le fruit d'une grande mobilisation où les groupes de femmes et féministes ont eu un rôle de premier plan. Au Pérou, une première victoire a été obtenue en février 2018 avec la reconnaissance de la responsabilité de plusieurs militaires dans un cas d'agression sexuelle ayant eu lieu en détention. Malgré ces deux succès, l'impunité reste de mise dans les deux pays. Les survivantes de violences reproductives, et notamment celles des programmes de planification familiale des années 1990 lancés au Pérou sous Fujimori, attendent encore que leurs plaintes soient entendues. Là encore, depuis les premières dénonciations réalisées à la fin des années 1990, les groupes de femmes et féministes ont joué un rôle de premier plan dans la mise en place des contestations.

Si les violences sexuelles en temps de guerre n'ont rien de nouveau, leur prise en considération dans la littérature a augmenté dans les années 1990 à partir des dénonciations au Rwanda et en ex-Yougoslavie (Brownmiller, 1975 ; Stiglmayer, 1994 ; Seifert, 1997 ; Leiby, 2009 ; Boesten, 2014). Cependant, ce renouveau de l'intérêt pour ces violences

ne relève pas de la découverte d'un phénomène longtemps invisible, mais bien de leur requalification (Harrington, 2010 : 11). La notion de « viol comme arme de guerre », loin d'être apparue soudainement, est le résultat d'un travail de redéfinition et de recadrage de la part de militant·e·s féministes (Crawford, 2017). Le militantisme féministe du droit a permis de mettre ces questions à l'ordre du jour à l'échelle internationale à travers les procès s'étant tenus au sein des tribunaux ad hoc pour l'ex-Yougoslavie et le Rwanda (Halley, 2008 : 15).

L'objectif de ce chapitre est d'analyser comment les groupes féministes ont permis de rendre visible – de politiser – la thématique des violences sexuelles et reproductives (VSR) au Pérou et au Guatemala. Je m'intéresse aux mobilisations ayant eu lieu après les différentes commissions de vérité et réconciliation pour mieux comprendre comment les survivantes ont été intégrées dans les processus de transition et comment cela se traduit dans des contextes dits de post-conflits. Si ce chapitre porte plus particulièrement sur le travail des organisations féministes, il faut noter que les organisations de femmes autochtones et de victimes travaillent également à politiser cette question.

Ce chapitre est le produit d'un premier terrain de recherche de cinq mois au Pérou et au Guatemala pendant lequel j'ai effectué des entrevues avec différentes actrices clés du mouvement des femmes. Il s'organise autour de trois parties. D'abord, j'exposerai le cadre théorique choisi, qui lie les processus de cadrage des mouvements sociaux à l'intersectionnalité. Ensuite, je présenterai les deux contextes qui m'intéressent ici ainsi que les limites de l'inclusion de la thématique des VSR au sein des processus de justice transitionnelle. Je présenterai plus en détail les différents cadres mobilisés par les groupes féministes péruviens et guatémaltèques après la fin des conflits. Finalement, je reviendrai sur les limites de ces tentatives de requalification.

PROCESSUS DE CADRAGE DES MOUVEMENTS SOCIAUX ET INTERSECTIONNALITÉ

Il est important d'abord de revenir sur la notion de politisation que j'utilise. Il est intéressant de noter, comme le font Aït Aoudia, Bennani-Chraïbi et Contamin (2010), qu'en sciences sociales la notion de politisation reste peu définie théoriquement. Lagroye la définit de la manière suivante : « une requalification des activités sociales les plus diverses,

requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activités » (Lagroye, 2003 : 360-361).

Or, comme l'affirme Fillieule, pour rendre publique une cause, les actions collectives doivent réussir à redéfinir et à requalifier la situation qu'elles dénoncent : « identifier un problème, le qualifier en termes politiques, désigner des responsables, proposer une solution au problème, persuader que cette solution peut être obtenue par l'action collective » (Fillieule, 1993 : 43). C'est ce travail de construction des VSR comme un problème public que je souhaite analyser dans le cadre de ce chapitre.

Sur quels plans s'opère alors cette politisation des VSR ? Gamson (1995) définit trois composantes d'une action collective. Il parle d'abord de la construction d'un cadre de l'injustice, c'est-à-dire de la mise en lumière d'un problème qui mérite qu'une action soit faite pour que la situation change (Gamson, 1995 : 91). Il définit ensuite le cadre de l'« *agency* ». Ce cadre signifie que les groupes qui se mobilisent sont à même d'agir pour changer la situation d'injustice (Gamson, 1995 : 99). Finalement, il met de l'avant l'identité collective de l'action, c'est-à-dire la constitution d'un « nous » contre « eux » impliquant également la désignation et la construction de l'identité des victimes et des responsables. Je m'intéresse à la construction du premier cadre, celui de l'injustice qui doit devenir alors un problème public nécessitant une action :

> Son existence se joue dans une dynamique de production et de réception de récits descriptifs et interprétatifs ainsi que de propositions de solutions. Ces récits lui confèrent son individualité, sa réalité et sa légitimité ; ils campent les protagonistes et les intrigues qui le constituent. Ils engagent des connaissances de sens commun, préjugés et stéréotypes entre autres, partagés par ses producteurs et ses récepteurs. (Cefaï, 1996 : 47)

Parallèlement, le recours à l'intersectionnalité dans l'étude des mouvements commence à être élaboré par certaines chercheuses. Rousseau et Morales Hudon affirment (2016 : 9-10) : « Adopting an intersectional analysis allows for a more illuminating understanding of social movements' internal dynamics […] Social movements tend to essentialize collective identities and the social groups to which they relate for the sake of strategic legitimacy-building, sometimes with contradictory effects. »

Or, une des critiques apportées à la théorie des cadres concerne son manque de prise en considération des dynamiques de pouvoir ou encore une certaine fixité (Johnston et Oliver, 2000). En étudiant la construction des cadres et leurs dynamiques internes, il serait possible d'éviter de fixer les significations de l'organisation d'actions collectives et de tenir compte des variations des cadres proposés. Lier l'approche intersectionnelle aux théories du cadrage de l'action collective permet d'éviter de réifier les rapports de pouvoir et d'essentialiser les femmes dans l'analyse de la construction des injustices, des identités collectives et des capacités d'action. De plus, suivre l'approche de Rousseau et Morales Hudon permet de ne pas seulement définir des cadres généraux, mais également d'examiner les dynamiques de pouvoir internes qui caractérisent les cadres de l'action collective.

LES SURVIVANTES DE VIOLENCES SEXUELLES ET REPRODUCTIVES, LES GRANDES OUBLIÉES DU PROCESSUS DE TRANSITION PÉRUVIEN ET GUATÉMALTÈQUE ?

Au Pérou, le début des années 1980 marque la mise en place de différents acteurs de la violence qui séviront jusqu'à la démission du président Fujimori au début des années 2000. Le Sendero Luminoso (Sentier lumineux, SL) et le Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (Mouvement révolutionnaire Tupac Amaru, MRTA) annoncent leur entrée en résistance contre le nouveau régime de Belaúnde (Root, 2012). Le SL s'est distingué des autres mouvements subversifs latino-américains par la violence de ses méthodes. D'inspiration maoïste, le SL s'est construit autour de l'idée que la lutte armée constitue la forme supérieure de résistance (Degregori, 1990). En 2000, une commission de vérité et réconciliation est mise sur pied pour documenter les violations des droits de la personne commises pendant les 20 années précédentes.

Au Guatemala, après le coup d'État contre le président Arbenz en 1956, une dictature militaire se met en place. Elle se poursuit pendant plusieurs décennies jusqu'aux accords de paix en 1996. Deux guerres se succèdent, selon Le Bot, une première qui couvre les années 1960, qui est « centrée sur une région de l'Oriente peuplée surtout de paysans ladinos […] et qui a donné lieu à une campagne anti-insurrectionnelle classique », et une nouvelle guerre dans les années 1970-1980. Cette dernière était « centrée sur l'Occident autochtone et la cible principale de l'armée était la population civile » (Le Bot, 1992, p. 5). La transition vers

la fin du conflit armé interne prend plus de 10 ans. Les négociations pour trouver un accord de paix débutent en 1990 et ne se finissent qu'en 1996. Les demandes émanant de la société civile sont intégrées à la table des pourparlers entre le gouvernement guatémaltèque et l'Unidad Revolucionara Nacional Guatemalteca (Union révolutionnaire nationale guatémaltèque, URNG), un des groupes opposés à l'État, sous l'égide de l'ONU. Les accords de paix prévoient la création d'une commission de vérité et réconciliation (Comision para el esclarecimiento historico, CEH). Mais une amnistie pour tous les crimes commis pendant le conflit armé est votée avant le début de son action en 1996. Aux témoignages recueillis dans le cadre de la CEH, il faut ajouter l'enquête menée quelques années auparavant par l'Office des droits de l'homme de l'Église catholique, le Rapport de la récupération de la mémoire historique (*Informe de la Récupération de la Memoria Historica*, REMHI). Le REMHI commence, lui, son travail en 1995 sur une période d'environ deux ans. Il s'appuie sur un réseau local d'églises et a donc accès à des personnes parlant différentes langues autochtones et à qui les communautés accordent une certaine confiance.

Selon les chiffres de la CVR péruvienne, la plupart des cas de violences sexuelles ont été perpétrés par des agents de l'État (83 %) et pour une grande majorité pendant des détentions arbitraires (Leiby, 2009 : 454). La CVR, à la suite de ces travaux, a reconnu la responsabilité d'environ 11 % des violences sexuelles aux groupes subversifs et le reste aux forces étatiques (CVR, Tomo IV : 295). Dans 75 % des cas rapportés auprès de la commission, les survivantes parlaient quechua, 83 % vivaient dans des zones rurales et 36 % étaient paysannes (CVR, Tomo IV : 276). Ces chiffres mettent ainsi en lumière le caractère multiple de cette violence (Henriquez, 2006 ; Santisteban, 2011 ; Boesten, 2012 et 2014 ; Theidon, 2012). Parallèlement, bernées par un prétendu programme pour faciliter l'accès à la contraception, de nombreuses femmes ont subi des opérations de stérilisation sans leur consentement pendant les années 1990 (Vasquez del Aguila, 2006 ; Boesten, 2007 ; Alvites Alvites et Alvites Sosa, 2010). Le profil des victimes est similaire à celui des victimes de violences sexuelles : des femmes autochtones, rurales et pauvres (Vasquez del Aguila, 2006). Dans un des premiers rapports sur l'application du programme de planification familiale, seulement 10 % des femmes qui avaient subi une opération altérant leur capacité à avoir des enfants avaient consenti à une telle opération (Tamayo, 1999 : 41). Certaines ont subi des menaces, de l'intimidation et des pressions de la part du personnel médical.

Au Guatemala, selon les chiffres du rapport de la CEH, les violences sexuelles ne représentent qu'un peu plus de 2 % des violences reportées à la Commission. La CEH a recensé 9 411 femmes victimes de violences (CEH, Tome II : 322). Mais les organisations qui enquêtent sur ce type de violence avancent, elles, le chiffre d'environ 25 000 victimes. Ces violences se sont souvent accompagnées d'autres crimes comme des exécutions arbitraires, des disparitions forcées, etc. Ce schéma est spécialement visible lors des massacres commis par des forces armées. Contrairement au Pérou où les violences sexuelles ont été effectuées en majorité dans un contexte de détention, au Guatemala elles ont été commises davantage dans un contexte de violence généralisée pendant les massacres et les exécutions (Leiby, 2009). Le lien entre l'entreprise génocidaire de l'État guatémaltèque et les violences exercées contre les femmes autochtones a été reconnu dans les travaux des deux commissions guatémaltèques (Aguilar, 2006 ; Sandford, 2008 ; Duggan, Paz y Paz et Guillerot, 2008 ; Fulchiron, Paz et López, 2009).

Parmi les critiques faites au sujet de ces deux processus de transition, on retrouve l'idée d'une essentialisation des identités des survivantes ainsi qu'une simplification de leurs récits et de leur capacité d'action (Santisteban, 2011 ; Theidon, 2012 ; Boesten, 2014). Dans l'étude de témoignages donnés dans le cadre de la CVR, plusieurs auteur-e-s notent, par exemple, comment l'identité de « mère » est essentialisée dans les cas où les survivantes ont eu des enfants à la suite de violences sexuelles. Cette maternité est alors présentée comme « rédemptrice » face à la souffrance vécue (Boesten, 2014 : 79).

Dans la situation de l'après-conflit, les survivantes de VSR au Pérou et au Guatemala restent, pour l'instant, peu prises en considération par les autorités publiques et l'impunité est de mise. Certains cas sont présentement jugés, au Pérou, notamment celui de *Manta et Vilca*, du nom de deux bases militaires où plusieurs femmes ont vécu des agressions sexuelles. Au total, 14 militaires sont impliqués. En février 2018, plusieurs militaires mis en cause par la plaignante M.M.M dans le cas du massacre *La Cantuta* à Lima ont été condamnés. En ce qui concerne les stérilisations contraintes, plusieurs affaires ont été renvoyées devant les juridictions péruviennes et régionales. Le cas le plus connu est celui de Mamerita Mestanza Chavez. Après plus d'une dizaine de visites d'intimidation de la part de travailleur·ses du secteur de la santé et de menaces de représailles, elle a accepté de subir une opération de ligature des trompes. Elle n'a pas eu de suivi gynécologique et a succombé à une

infection le 4 avril 1998. En 1999, son cas est présenté devant la Commission interaméricaine des droits de l'Homme (CIDH) par plusieurs organisations féministes/de femmes et de défense des droits de la personne. Pour l'instant, il n'y a pas d'avancées dans ce dossier.

Au Guatemala, dans les différents procès relancés devant les juridictions nationales depuis la fin du travail des commissions, la question des VSR a été prise en considération graduellement. En 2009, la CIDH a rendu un jugement concernant le massacre de Dos Erres dans lequel elle affirme que les violences sexuelles contre les femmes ont été une pratique stratégique de l'État, mise en place dans un contexte de massacres et de violences généralisées. En 2004, déjà, la CIDH avait admis cette définition des violences sexuelles comme stratégie de l'armée dans l'affaire du massacre de Plan Sanchez. Jusqu'au procès pour les violations de droits de la personne commises sur la base de Sepur Zarco, les violences sexuelles n'ont pas été prises en considération dans les plaintes devant les juridictions nationales. Avec le soutien de plusieurs associations de femmes et féministes, 11 survivantes ont porté plainte pour des faits d'esclavage sexuel. Elles ont, finalement, eu gain de cause. Cette condamnation est historique puisque c'est la première fois qu'une juridiction nationale reconnaît la responsabilité de son armée dans des violences sexuelles commises pendant un conflit armé interne.

Face à la persistance de l'impunité, au Pérou comme au Guatemala, plusieurs collectifs ont été créés à la fois par des groupes de victimes, des groupes de femmes ou encore par des groupes féministes. Au Pérou, ce sont essentiellement autour des stérilisations forcées que les mobilisations des groupes sont les plus fortes et plusieurs initiatives sont à souligner : la campagne *Somos 2074 y muchas mas* chapeauté par le DEMUS (organisation féministe) au Pérou et l'Asociacion de mujeres peruanas victimas de esterilizaciones forzadas. Au Guatemala, le collectif Actoras de cambio créé en 2003 se compose de groupes féministes (UNAMG), de groupes d'accompagnement psychosocial (ECAP) et de féministes indépendantes. Depuis la fin du travail des CVR, les groupes se mobilisent à travers diverses actions visant à politiser les VSR : manifestations, campagne de sensibilisation, actions de soutien pour les survivantes, etc. Je m'intéresse ici davantage à la manière dont les groupes abordent la question des VSR, c'est-à-dire à la manière dont ils redéfinissent la thématique des VSR, plutôt qu'à leurs répertoires d'actions proprement dits.

DES STRATÉGIES DE REQUALIFICATIONS MULTIPLES

Pour que les réalités et les violences vécues par les survivantes soient reconnues comme telles, les différents groupes au Pérou comme au Guatemala s'appuient sur diverses opérations de cadrage de la thématique des VSR. D'abord, il s'agit de mettre de l'avant, à travers l'élaboration de témoignages publics et de contre-récits mémoriels, que les VSR, loin d'être un problème individuel et privé, relèvent en fait d'une problématique publique et sociale. Ensuite, les groupes féministes au Pérou et au Guatemala travaillent à replacer les VSR sur différents continuums et à mettre de l'avant les causes structurelles des violences. Enfin, l'autre cadre mobilisé concerne la judiciarisation des VSR avec le recours à l'arme du droit (Israël, 2010) et à la notion de « viol comme arme de guerre ».

Concernant l'émergence de contre-récits mémoriels, plusieurs manières de mettre en place ces témoignages publics sont à noter dans les deux cas qui m'intéressent ici. Dans le cas péruvien, un effort vise à faire émerger des récits plus inclusifs et plus complexes. Dans le cas du DEMUS, plusieurs rapports et recherches ont mis en évidence des récits différents des versions officielles. Ces récits mettent notamment de l'avant l'idée que la maternité, loin d'être un lieu de rédemption, a été une source de difficulté, certaines femmes reproduisant la violence vécue. Le recueil *Tejido que se lleva el alma* publié, par l'Union nationale des femmes guatémaltèques (UNAMG, groupe féministe) et le collectif Actoras de Cambio, permet de mettre en lumière toute la complexité du vécu des survivantes de violences sexuelles. Ce recueil permet également de mettre de l'avant comment la *cosmovision maya* est mobilisée par les femmes autochtones pour définir ce qu'elles ont vécu.

De plus, les mobilisations dans l'espace public qu'organise le collectif *Somos 2074 y muchas mas* participent à l'élaboration de nouvelles représentations concernant les stérilisations contraintes. Les participantes portent toutes des utérus en papier mettant ainsi de l'avant un sujet parfois tabou. Ces représentations visuelles dans l'espace public visent à sensibiliser sur les conséquences vécues par les victimes des politiques du gouvernement fujimoriste. Le recours à la peinture pour symboliser le sang sur les jambes des femmes permet également de mettre sur la place publique la question des menstruations, par exemple, dont il est encore difficile de parler.

Dans le cas du Guatemala, le tribunal de conscience qui a eu lieu en 2010 a également permis l'émergence de nouveaux narratifs concernant la violence. Comme l'affirme une des participantes :

> I ask the members of this Tribunal of Conscience to listen to us. It may just be me speaking at this moment, but we are many, a majority in Guatemala, who was subjected to this type of constant violence. We need you to believe us, and for everything to be made public, so that everyone knows that here in Guatemala grave violations of our human rights were committed. There was a loss of respect for life and for our integrity, which is the most sacred thing to us… I need to speak to those of you who make up this Tribunal, so that you hear our truth… that you hear that this really happened, that it is not a fabrication, and that we did not ask for this. (témoignage cité dans Crosby et Lykes, 2013 : 457).

Le témoignage public devient alors une manière de faire entendre d'autres voix, de mettre de l'avant la complexité des expériences et de déconstruire le stigma social associé aux violences.

Le théâtre, notamment le théâtre autobiographique féministe, a permis également de mettre de l'avant les témoignages des femmes. Dans le cas du Guatemala, le collectif Poderosas a créé avec les femmes de Sepur Zarco une pièce de théâtre – *Nacimiento* – présentant les histoires et les récits des femmes qui étaient à ce moment-là en plein procès pour esclavage sexuel. Les festivals pour la mémoire organisés par Actoras de Cambio ont également été des lieux où les survivantes ont pu parler publiquement (et entre elles également) de ce qu'elles avaient vécu. Tout cela participe à une nouvelle mise en récit des violences sexuelles et reproductives. Cela permet notamment de déconstruire la culpabilité et le poids (ostracisme) liés au vécu de violence sexuelle.

Dans le cadre des tentatives de requalification des VSR, on travaille également à leur inscription au sein d'un continuum de la violence, et cela, sur différents plans. D'abord, il s'agit d'affirmer que les VSR, loin de constituer un problème qui serait associé à une période particulière, sont bien le résultat de structures inégalitaires sexistes, racistes, classistes et coloniales. Il est important de souligner que replacer les violences dans les contextes sociohistoriques dans lesquels elles ont eu lieu permet de mettre en lumière le caractère systémique du vécu des femmes. Les groupes féministes réaffirment que les violences sexuelles et reproductives ne se sont pas arrêtées simplement à la fin des conflits. Ces pratiques d'appropriations du corps des femmes – notamment autochtones et paysannes – ne sont pas nouvelles et n'ont pas disparu. Dans le cadre du

tribunal de conscience au Guatemala, mais également dans plusieurs recherches féministes, le lien a été établi entre, d'une part, les pratiques de répression liées à l'appropriation territoriale et, d'autre part, l'appropriation du corps des femmes autochtones. La violence actuelle contre les défenseures de droits de la personne au sein des luttes écoterritoriales fait souvent écho aux violences notamment sexuelles exercées contre les femmes leaders *campesinas* et autochtones. Pour illustrer ce phénomène, je voudrais revenir sur deux cas de violences sexuelles exercées contre des défenseures dans le cas *Minera Majaz S.A*., une minière administrée par la compagnie Rio Blanco devenue Monterico Metals au Pérou (Silva Santisteban, 2017 : 118). Plusieurs femmes qui ont participé à la contestation contre les opérations de la minière dans la région de Piura ont subi des actes de torture comme l'obligation de se dénuder et des humiliations. Une vingtaine de personnes ont été séquestrées pendant trois jours en 2005. Au Guatemala, 11 femmes ont porté plainte contre l'entreprise minière Hudbay pour des actes d'agressions sexuelles qui ont eu lieu en 2007 lors de déplacements forcés de populations vivant autour de la mine. Ces actes ont été commis par les forces de sécurité de la mine (embauchés par une entreprise sous-traitante), mais également par des forces de l'ordre guatémaltèques. Le procès est en cours à Toronto. Cela montre également que l'usage des VSR comme moyen de contrôle des populations autochtones se poursuit toujours. Le lien entre les violences du passé et les violences actuelles, telles que les vagues de féminicides et les violences contre les femmes de manière générale (Sandford, 2008 ; Boesten, 2014), est également mis de l'avant. D'où le lien avec *Ni una menos* au Pérou, par exemple, où les cortèges de manifestions intègrent souvent les manifestantes du collectif artistique *Alfombra Roja* et *Somos 2074*, ce qui rappelle que l'impunité juridique concernant les violences faites aux femmes reste actuelle.

La dernière stratégie de politisation concerne le recours à la judiciarisation des violences sexuelles et reproductives. Deux affaires judiciaires ont été déterminantes dans les deux pays : *Sepur Zarco* au Guatemala et *Manta y Vilca* au Pérou. *Sepur Zarco* a marqué un tournant puisque cette affaire a permis de faire des violences sexuelles une thématique justiciable en soi. Auparavant, dans le premier procès pour génocide, dont le verdict a été rendu en 2013 (avant d'être annulé), ces violences avaient déjà été reconnues comme faisant partie du projet génocidaire de l'État guatémaltèque. Elles avaient servi de preuves, mais n'avaient pas encore été jugées en tant que telles. Il faut noter que dans chacune des mobilisations dont je parle, les groupes de juristes font

partie intégrante de celle-ci, comme *Mujeres transformando el mundo* au Guatemala ou encore les avocates de DEMUS au Pérou. Les deux tribunaux de conscience (en 2010 au Guatemala et 2014 au Pérou) ont permis de mobiliser l'argumentaire de la jurisprudence internationale (construite sur les cas de l'ex-Yougoslavie et du Rwanda) pour permettre de qualifier les violences sexuelles commises comme violations de droits de la personne. Au Pérou, le tribunal de conscience a fait le lien entre violences sexuelles et politique de stérilisations contraintes, lien qui avait été évacué du travail de la comission de vérité et réconciliation. Le concept de « viol comme arme de guerre » qui est forgé à l'international depuis les années 1990 a été également mobilisé pour mettre en lumière le vécu des survivantes. Il est intéressant de noter que plusieurs avocates guatémaltèques ont participé au caucus féministe travaillant à l'élaboration du Statut de Rome en 1998. Ainsi, le cas guatémaltèque a permis de nourrir les réflexions à l'échelon international. Mais l'inverse est également vrai, ce travail juridique permettant de légitimer les demandes des survivantes dans le pays.

QUELQUES LIMITES DES REQUALIFICATIONS DES VIOLENCES SEXUELLES ET REPRODUCTIVES

Certaines critiques ont été élaborées concernant le concept de « viol comme arme de guerre », notamment sa récupération à l'échelle des institutions internationales (Baaz Eriksson et Stern, 2013). Parmi ces critiques, on retrouve notamment que cette catégorisation, loin de représenter la diversité des expériences des survivantes, peut réactiver des rapports de pouvoir genrés et racistes et invisibiliser d'autres formes de violence liées, par exemple, aux contextes économiques et néolibéraux au sein desquels s'inscrivent ces violences.

Dans le cas du Pérou et du Guatemala, le recours au droit et notamment aux droits de la personne a permis d'obtenir des victoires symboliques fortes. Mais la transcription des violences sur le plan juridique ne va pas sans l'imposition d'une définition étroite de ce que constituent les violences sexuelles et reproductives. Comme pour les travaux des CVR, les processus judiciaires ne sont pas exempts de violence. Dans le cas par exemple des plaignantes de Sepur Zarco, les avocats de la défense n'ont pas hésité à remettre en question leur motivation ni à dépoussiérer

l'argumentaire sur leur fiabilité et sur leur réputation. De plus, les processus judiciaires prennent tous racine dans une vision très occidentalocentrée de ce que constitue finalement la justice.

Un autre point qu'il est nécessaire d'aborder concerne le risque d'homogénéiser la catégorie « victime ». Si l'identification à la catégorie victime permet l'accès à la reconnaissance et à de nouveaux droits, cela ne se fait pas sans contrepartie. Dans le cas des stérilisations contraintes, d'autres populations ont été affectées et continuent de l'être (au Pérou et dans d'autres pays d'Amérique latine), par exemple des femmes porteuses du VIH ou encore des travailleuses du sexe. De plus, d'autres personnes ont vécu des violences sexuelles pendant le conflit armé, notamment des populations LGBTQIA+. Beaucoup de femmes trans au Pérou ont vécu des violences (notamment sexuelles) pendant le conflit armé. Le Sentier lumineux avait mis de l'avant, avec le MRTA, une politique de *Limpieza social* censée nettoyer la société péruvienne d'éléments jugés néfastes. Un des massacres les plus connus du conflit péruvien est celui de *Las Gardenias*, un bar gay situé à Tarapoto dans la région de San Martin (Montalvo Fuentes, 2017).

Le dernier point que je souhaiterais aborder dans le cadre de cette présentation concerne les rapports de pouvoir qui peuvent exister entre les femmes au sein des mobilisations, notamment la question « *qui parle pour qui ?* ». Comme le rappellent Crosby et Lykes :

> It brings up questions of how to make visible but not reify or essentialize indigenous women's experiences of violence ; […] ; how to listen to the voices women have, rather than "giving voice", despite unequal relations of power ; and how to affirm indigenous meaning making, rather than impose feminist discourse. (Crosby et Lykes, 2011 : 476)

Comme je l'ai montré dans ce chapitre, le travail de requalification des violences sexuelles et reproductives est un travail en cours qui s'insère dans des problématiques bien plus larges. En effet, je ne me suis intéressée ici qu'aux requalifications émergentes des groupes féministes. Or, d'autres groupes se mobilisent également. Si j'ai soulevé la question de la définition de la catégorie « victime », c'est que les groupes de femmes ayant vécu des stérilisations contraintes préfèrent davantage le terme « affectée ». Au Guatemala, le nom complet du collectif *Actoras de Cambio* (actrices de changement) est « de victimes à actrices de changement » : on veut mettre de l'avant la question de l'agentivité des femmes ayant vécu de telles violences. De plus, ce chapitre se concentre

uniquement sur les convergences existantes entre les différents cadres mobilisés dans les deux pays. Mais il existe également des divergences. Au Guatemala, les violences sexuelles sont comprises comme faisant partie de l'arsenal utilisé par l'État au sein d'un projet génocidaire contre les populations autochtones mayas. Cette discussion est absente du débat péruvien.

Plus largement, pour contribuer au débat autour de la question de la construction de mémoires véritablement inclusives dans les Amériques, la question de l'impunité et celle des luttes menées par les femmes permettent de faire émerger certains points qui méritent encore bien des discussions. Comme je l'ai montré, au Guatemala comme au Pérou, un effort a été fait pour inclure, au sein des processus de transition, la question des violences sexuelles. La CVR du Pérou a, souvent, été citée en exemple pour son inclusion du genre au sein de son travail. Mais cette inclusion reste relative et s'est caractérisée par la reproduction de rapports de pouvoir inégalitaires. Les mobilisations post-conflits permettent de remettre en question l'usage de ces processus de résolution de conflits qui se sont répandus depuis les années 1990 dans le monde. Plus largement, c'est la question de la justice qui reste en suspens. Comment construire des processus de justice transitionnelle véritablement transformateurs ? Comme les deux cas présentés ici l'ont montré, sans véritables transformations des différents rapports de pouvoir qui ont permis l'exercice de la violence, il ne peut pas y avoir de véritable justice. Il est donc nécessaire de faire émerger des mémoires plurielles, inclusives et complexes. Face à l'hégémonie de certaines formes de justice dite transitionnelle, il est important de mettre de l'avant la notion de justice transformatrice, une notion beaucoup plus flexible et holistique qui permet l'inclusion de différents points de vue sur les conflits et les manières de les gérer.

Bibliographie

Aït-Aoudia, Myriam, Mounia Bennani-Chraïbi et Jean Gabriel Contamin (2010), « Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation », *Critique internationale*, vol. 48, nº 3 p. 207-220.

Alvites Alvites, Elena, Sosa Alvites, M. Lucia (2007), « Mujer y Violencia Política : Notas Sobre el Impacto del Conflicto Armado Interno Peruano ». *Feminismo/s,* nº 9, p. 121-137.

Baaz Eriksson et Maria Stern (2014), *Sexual Violence as a Weapon of War ? Perceptions, Prescriptions, Problems in the Congo and Beyond*, Londres, Zed Books.

Benford, Robert (1987), *Framing Activity, Meaning, and Social Movement Participation : the Nuclear-Disarmament Movement*, Austin, Texas University Press.

Benford, Robert (1997), « An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective *Sociological inquiry !*, vol. 67, nº 4, p. 409-430.

Boesten, Jelke (2012), « Marying your Rapist : Domesticated War Crimes in Peru », dans D. Pankhurst (dir.), *Gendered Peace : Women's Struggles for Post-war Justice and Reconciliation*, Londres, Routledge.

Boesten, Jelke (2014), *Sexual Violence During War and Peace : Gender, Power, and Post-conflict Justice in Peru*, New York, Palgrave Macmillan.

Brownmiller, Susan (1975), *Against Our Will : Men, Women and Rape*, New York, Simon and Schuster.

Campbell, Kirsten (2007), « The Gender of Transitional Justice : Law, sexual violence and the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia », *International Journal of Transitional Justice*, vol. 1, nº 3, p. 411-432.

Cefaï, Daniel (1996), « La construction des Problèmes Publics. Définitions de Situations dans des Arènes Publiques. *Réseaux*, vol. 14, nº 75, p. 43-66.

Cefaï, Daniel (2001), « Les cadres de l'action collective : définitions et problèmes ». *Raisons pratiques*, vol. 12, p. 317-318.

Cefaï, Daniel (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on ? : les théories de l'action collective*, Paris, Découverte.

Contamin, Jean Gabriel (2010), « Cadrages et luttes de sens », dans E. Agrikoliansky (dir.), *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte.

Crawford, Kimberley (2017), *Wartime Sexual Violence : From Silence to Condemnation of a weapon of war*, Georgetown, Georgetown University Press.

Crosby, Alison. et M. Brinton Lykes (2011), « Mayan Women Survivors Speak : The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala », *International Journal of Transitional Justice*, vol. 5, nº 3, p. 456-476.

Degregori, Ivan (1990). *El Surgimiento de Sendero Luminoso : Ayacucho 1969-1979*, Lima, Instituto de estudios peruanos.

Fillieule, Olivier (1993) « L'analyse des mouvements sociaux : pour une problématique unifiée », dans Olivier Fillieule (dir.), *Sociologie de la protestation*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 29-66.

Fulchiron, Amandine, Olga Alicia Paz et Angelica Lopez (2009), *Tejidos que lleva el alma : Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, Guatemala City, F & G Editores.

Gamson, William (1995), « Constructing Social Protest » dans H. Johnston et B. Klandermans (dir.), S*ocial movements and culture*, Minneapolis, Minnesota University Press.

Harrington, Carol (2010), *Politicization of Sexual Violence : From Abolitionism to Peacekeeping*, Farnham, Ashgate Publishing.

Halley, Janet (2008), « Rape at Rome : Feminist Interventions in the Criminalization of Sex-Related Violence in Positive International Criminal Law », *Michigan Journal of International Law*, vol. 30, nº 1, p. 1-123.

Henríquez, Narda (2006), *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica.

Israël, Liora (2009), *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po.

Johnston, Hank. et John Noakes (dir.) (2005), *Frames of Protest : Social Movements and the Framing Perspective*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

Lagroye, Jacques (2003), *La politisation*, Paris, Belin.

Le Bot, Yvon (1992), *La guerre en terre maya : communauté, violence et modernité au Guatemala, 1970-1992*. Paris, Karthala Editions.

Leiby, Michele L. (2008) « Wartime sexual violence in Guatemala and Peru ». *International Studies Quarterly*, vol. 53, nº 2, p. 445-468.

Llewellyn Barstow, Anne (2000), *War's Dirty Secret : Rape, Prostitution, and Other Crimes Against Women*, Cleveland, Pilgrim Press.

Root, Rebecca (2009), « Through the Window of Opportunity : The Transitional Justice Network in Peru », *Human Rights Quarterly*, vol. 31, nº 2, p. 452-473.

Root, Rebecca (2012), *Transitional Justice in Peru*, New York, Springer.

Rousseau, Stéphanie et Anahi Morales Hudon (2017), *Indigenous Women's Movements in Latin America : Gender and Ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia*, New York, Springer.

Sanford, Victoria (2001), « From I, Rigoberta to the Commissioning of Truth : Maya Women and the Reshaping of Guatemalan History », *Cultural Critique*, vol. 47, nº 1, p. 16-53.

Sanford, Victoria (2008), « From Genocide to Feminicide : Impunity and Human Rights in Twenty-First Century Guatemala », *Journal of Human Rights*, vol. 7, nº 2, p. 104-122.

Santisteban, Silva Rocio (2008), *El factor asco : basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Lima, Universidad del Pacífico Press.

Seifert, Ruth (1996), « The Second Front : The Logic of Sexual Violence in Wars », *Women's Studies International Forum*, vol. 19, nº 1, p. 35-43.

Stiglmayer, Alexandra (dir.) (1994), *Mass Rape : The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Tamayo, Giulia (1999), *Nada Personal*, Lima, Rapport pour le CLADEM.

Theidon, Kimberly (2012), *Intimate enemies : Violence and reconciliation in Peru*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Turner, Catherine (2013), « Deconstructing Transitional Justice », *Law and Critique*, vol. 24, nº 2, p. 193-209.

Vasquez del Aguila, Ernesto (2006), « Invisible Women : Forced Sterilization, Reproductive Rights, and Structural Inequalities in Peru of Fujimori and Toledo », *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 6, nº 1, p. 109-124.

Chapitre 7

ORGANIZACIÓN FEMENINA POPULAR

La production symbolique comme acte de résistance

Laura Marcela Serrano Vecino

Il y a plus de 46 ans, dans le Magdalena Medio, les voix des femmes commencèrent à se faire entendre. On les entendait au bord des fleuves, dans les maisons, dans les rues, dans tous les espaces qui leur avaient été retirés et où les voix des hommes avaient toujours été les plus fortes. Avec le temps, les voix de ces femmes se firent entendre avec plus de force et de clarté. À elles se rallièrent de nombreuses autres voix de femmes s'élevant pour l'autonomie, revendiquant leurs droits en mettant de côté la pudeur imposée à leur corps et à leur pensée. Ces femmes se réunirent, s'écoutèrent, s'organisèrent et se donnèrent un nom. De là surgit l'Organisation féminine populaire – OFP – la plus ancienne organisation sociale de femmes de Colombie.

L'Organisation féminine populaire naquit en 1972 dans le diocèse de Barrancabermeja. À ce moment, les femmes de Barrancabermeja entamèrent le chemin de la connaissance de soi et entreprirent de se constituer en tant que sujet de droit. Ce processus ouvrait les portes d'une prise de conscience toujours plus grande des injustices et des inégalités sociales qu'elles vivaient, relativement à leur classe et à leur genre. Par ces pensées et ces actes, elles édifièrent les idées et les pratiques de sororité qui leur permettraient de transcender la dimension individuelle et ainsi de transiter vers un chemin collectif.

Ce chemin n'était pas étranger à celui que d'autres femmes avaient entrepris à travers le monde. Dans le panorama latino-américain marqué par les dictatures militaires, la montée des guérillas des années 1960 et les actions de résistance civile, l'exigence de transformations structurelles et la mise en place d'un processus politique pour la paix furent des impératifs pour les mouvements des femmes de la région. Les actions civiles qui se déployèrent sur les *plazas* et dans les rues à différents endroits en Amérique latine étaient traversées par l'engagement de la défense de la vie et de la démocratie.

Les mouvements des femmes furent néanmoins caractérisés par une pluralité d'approches. Une partie de cette diversité se manifesta dans les mouvements féminins mettant de l'avant la lutte des classes et la condition qui lui est liée. En Colombie, cela fut un élément déterminant pour chaque organisation de femmes qui, comme l'Organisation féminine populaire, critiqua et mit en lumière depuis les franges populaires de la société non seulement les injustices du système politique et économique fondé sur le patriarcat, mais aussi les effets matériels et économiques du capitalisme sur la vie des femmes et des communautés.

Au sein des luttes anticapitalistes, menées principalement par les secteurs syndicaux et paysans, les femmes se rendirent compte au fil de leur implication de la particularité de leurs revendications et des exigences spécifiques liées à leurs conditions de genre. Elles réclamèrent ainsi des espaces distincts de prise de parole et d'organisation politique :

> C'est ainsi que sous la bannière des luttes ouvrières, paysannes et étudiantes se sont regroupées les positions prises contre le capitalisme. Comme cela s'est déroulé en Colombie, les organisations paysannes ont tenté d'assimiler et d'incorporer les autochtones en tant que population paysanne (Archilla, 2001, 403). De la même manière, les femmes faisaient partie de ces mouvements sans revendications particulières (Lamus, 2007, p. 120).

Par la suite, les prises de position et les revendications des organisations de femmes rendirent possible l'atteinte de certains objectifs en matière de visibilité ainsi que l'élaboration de stratégies de reconnaissance et de transformation. Comme le souligne Archila (2001) : « Même si elles ont été moins spectaculaires, les initiatives des femmes, non seulement en tant qu'actrices sociales mais aussi dans la poursuite de revendications de genre, ont sans doute atteint des buts plus durables. Cela fait penser à une vraie révolution invisible. » (p. 35)

Le Magdalena Medio colombien, situé entre montagnes et marécages et traversé par le fleuve Magdalena, est un secteur stratégique pour l'économie. En plus d'être un corridor central entre la côte atlantique et le centre du pays, il regorge d'hydrocarbures et de minéraux. Ces diverses caractéristiques ont fait de ce territoire un lieu de conflictualité historique entre différents secteurs politiques et économiques. Avec le temps, les intérêts des élites régionales dans l'accumulation de terres et de capacités de production ont généré un panorama d'inégalité et d'exclusion dans lequel la majorité de la population se trouve en situation de vulnérabilité.

L'accumulation de richesses dans certains secteurs, combiné à l'exclusion des plus pauvres, a provoqué une escalade de réactions culminant en affrontement politique et allant jusqu'à la violence armée. Face à cette situation, différents acteurs illégaux ont mis en place des stratégies de contrôles territoriaux. Le contexte – caractérisé par l'absence historique d'institutions – ne pouvait mener qu'au maintien et à l'aggravation de la situation, affectant de manière disproportionnée les populations civiles et plus particulièrement les femmes.

Dans ce contexte ancré dans une culture fortement patriarcale se renforçant quotidiennement, plusieurs femmes se retrouvèrent en situation de pauvreté, de dépendance économique et d'exclusion de la sphère du travail. Les premiers obstacles auxquels elles firent face dans leur processus d'organisation furent le confinement au foyer, la naturalisation de leur rôle de femmes et la violence que cette naturalisation supposait nécessairement.

La production de subjectivités et leur référent commun ont nourri le processus de prise de conscience de l'importance des langages, des identités et des récits qui, jusqu'à ce jour, préservent la mémoire sous forme de symboles, d'images et de slogans. Ces différentes formes expriment une position politique et une posture éthique en faveur de la protection des droits de la personne et de la défense de la vie. Dans le texte qui suit, à travers un récit de l'expérience de l'Organisation féminine populaire, nous tenterons de démontrer le rôle de la dimension symbolique dans la lutte sur la manière de concevoir le monde social et comme élément central dans l'effort de construction d'une mémoire historique et collective des femmes de l'OFP.

L'APPROPRIATION DES LIEUX PUBLICS : LE CHEMIN COLLECTIF

Pour avancer dans ce processus, les femmes de Barrancabermeja durent sortir du foyer domestique. Si leur domicile cessa d'être leur unique domaine d'action, il persista à en être un, mais à travers une dynamique différente. À l'extérieur de la maison, elles entreprirent de s'impliquer au sein d'espaces collectifs décisionnels, de se rendre visibles et d'être écoutées. Elles se firent également remarquer et reconnaître dans certains secteurs civils, par exemple l'église, les syndicats et les organisations paysannes, du fait de la particularité de leurs contributions et de leurs exigences.

La première étape fut celle de la rencontre. La machine à coudre en fut un élément important puisque les femmes se regroupaient autour d'elle pour élaborer des projets collectifs. Symboliquement, la machine à coudre représentait les idées d'autonomie et d'indépendance financière en plus d'évoquer la valorisation du travail féminin et ses incidences familiales et sociales. Reconnaître la rupture entre le public et le privé comme base de l'inégalité fut la première étape vers l'autodéfinition des femmes en tant qu'actrices sociales. Modifiant la vision et le champ d'action traditionnellement assignés aux femmes, ces transformations eurent des implications culturelles. Lamus (2007 : 126), paraphrasant Archila (2003), mentionne que :

> Les mouvements obtenant le plus de reconnaissance publique de leurs revendications ne sont pas ceux ayant le plus de visibilité en termes de manifestations et de protestations. De plus, les moins visibles, comme ceux des femmes et des autochtones, ont contribué de manière importante à la dimension culturelle de la politique et ont rompu, dans la pratique, avec la séparation rigide entre le public et le privé, le social et le politique.

Dans une volonté d'appropriation des espaces publics, les femmes entreprirent d'occuper l'espace et de s'exprimer dans des lieux de participation et de décision politique. C'est ainsi qu'elles assumèrent des rôles actifs de direction au sein de conseils d'action communautaire de différents quartiers des Barrancabermeja. Elles bénéficièrent pour cela de l'appui, du soutien et de la complicité de la pastorale sociale du diocèse de la municipalité, qui fut leur foyer jusqu'en 1988.

Dans le contexte national des années 1960 à 1980, la théologie de la libération occupait une large place dans les perspectives des intellectuels, des militants et des têtes dirigeantes des mouvements sociaux et de

l'Église. Son influence en Colombie, surtout dans la région du Magdalena Medio, s'est traduite par un soutien aux actions citoyennes portant un projet politique de justice sociale et par l'engagement concret des membres du clergé dans la défense des droits de la personne, dans la promotion de perspectives pour les secteurs sociaux historiquement exclus et dans l'élimination des inégalités sociales.

L'Église catholique s'est ainsi donné la tâche de réunir et d'organiser les groupes sociaux opprimés. De ces efforts surgirent divers programmes, organisations collectives et stratégies de transformation sociale fondés sur une vision de classes. En plus d'être le berceau et le foyer des premières années de l'OFP, l'Église demeure pour l'organisation, aujourd'hui encore, bien plus qu'une alliée fondamentale dans sa lutte. Elle fut le refuge spirituel de nombreuses femmes dans leurs moments de tensions, de tristesse et de découragement et un refuge idéologique permettant d'assumer leurs croyances et convictions. À travers la lutte contre les inégalités historiques, l'Église leur permit de mettre activement en place des situations avantageant les plus pauvres.

L'OFP, entrelacée avec l'Église catholique, participa activement au mouvement social de Barrancabermeja. Ces femmes organisées participèrent à une pluralité de mobilisations comme : les processus de récupération des terres ; des plaidoyers et des efforts d'administration pour la construction d'écoles ; les grèves sociales de 1975, 1976 et 1981 ; les mouvements civils, ouvriers et paysans ; la grève pétrolière ; les dialogues de paix de la décennie 1980 ; la Coordinadora de Solidaridad (Coordination de solidarité) – qui évolua pour devenir la Coordinadora Popular (Coordination populaire) – ; ainsi que différentes marches paysannes.

À la fin des années 1980, la force gagnée par les femmes et les défis qui se présentaient au point culminant de ce moment politique imposaient la nécessité d'assumer une autonomie organisationnelle. Lorsque l'OFP entama sa transition vers une forme indépendante de l'Église catholique, elle se plongea dans un processus à la fois d'apprentissage et de développement. Les femmes qui vécurent cette période la comparent au moment « où les fils et les filles quittent la maison ». Elles font ainsi référence aux difficultés qui se sont présentées, aux craintes à affronter, aux gains acquis dans le processus, mais aussi à la persistance du lien entre l'organisation et l'Église.

Soutenu par différents projets de coopération internationale et grâce à des stratégies élaborées par l'OFP, comme la coopérative de femme COOFMUJET, l'effort d'autonomie organisationnelle donna une impulsion menant à l'expansion dans sept municipalités (Barrancabermeja, Puerto Wilches, Cantagallo, San Pablo, Santa Rosa, Micoahumado et Yondó) et par la suite dans d'autres villes du territoire national (Bogotá, Neiva, Cartagena, Pasto, Bucaramanga). Tout cela se fit à travers un processus continu de mobilisation dans les mouvements communaux et dans les différentes plateformes, notamment le Comité Cívico de Convivencia Ciudadan (Comité civique de cohabitation citadine), le Consejo de Desarrollo Económico y Social (Conseil de développement économique et social), le Movimiento Regional por la Paz (Mouvement régional pour la paix), ou l'Espacio de Trabajadores (l'Espace des travailleurs et travailleuses pour les droits de la personne).

L'occupation d'espaces publics par des femmes dans un contexte territorial les ayant historiquement reléguées dans la sphère domestique, la voix des femmes parlant de politique dans des espaces les ayant historiquement réduites au silence ainsi que leur participation à des lieux les ayant historiquement exclues représentaient des avancées importantes dans la reconnaissance des luttes féminines et des revendications, des savoirs et des sensibilités qui leur sont propres. La visibilité sur les *plazas*, entre autres dans les commissions d'action communale ou les conseils municipaux, impliquait la constitution d'une identité collective à partir d'une position politique.

LES IDENTITÉS COLLECTIVES ET LA CONSTRUCTION SYMBOLIQUE

La consolidation d'identités politiques se produit à travers la construction et la reproduction de langages politiques et sociaux faisant appel aux réalités quotidiennes des personnes et au profond besoin de transformation. Le langage, en tant qu'il est constitutif des réalités, permet de proposer des avenues possibles pour la construction de projets de vie collective qui visent à remédier à la pauvreté et à la négligence des institutions. Face à l'exclusion, l'élaboration de ces langages construit des cadres de références communautaires, traversés par les conditions de classe et de genre, dans un contexte qui affecte directement, et de manière différenciée, le corps des femmes. Ces cadres de références configurent

des histoires situées dans des espaces de reproduction d'idées et de pratiques de cohésion, garantissant la durabilité et l'efficacité de l'identité organisationnelle.

La production d'identités au sein des différents milieux subalternes et populaires demeure un facteur fondamental du maintien de la démocratie puisqu'elle s'oppose aux fondements des régimes totalitaires, à savoir la massification des individus à travers l'homogénéisation culturelle. Ce processus fonctionne par le biais de la négation des symboles communautaires, remplacés par des machines de propagandes unificatrices comme la nation, le marché et l'État. Dans le monde politique, on assiste à une réaffirmation constante des identités en tant que construction symbolique permettant la consolidation de l'hégémonie de l'État et du Capital.

Dans les secteurs populaires organisés autour des propositions politiques offrant des solutions de rechange se sont aussi configurées différentes identités politiques reposant sur l'expérience commune de situations. Dans le Magdalena Medio, la condition de classe était fondamentale à ce qu'une large partie de la société civile trouve des idées communes permettant de s'organiser. La condition de genre, pour les femmes, était également un facteur à partir duquel se construisaient des identités politiques et organisationnelles. Les différents codes culturels, outils et espaces d'énonciation qui en découlèrent constituaient les différents éléments avec lesquels et depuis lesquels ces femmes menaient la lutte pour la vision du monde social. Ceci n'est pas sans rappeler l'analyse faite par Pierre Bourdieu :

> Les différentes classes et fractions de classes sont engagées dans une lutte proprement symbolique pour imposer la définition du monde social la plus conforme à leurs intérêts, le champ des prises de positions idéologiques reproduisant sous une forme transfigurée le champ des positions sociales […] qui a pour enjeu le monopole de la violence symbolique légitime (cf. Weber), c'est-à-dire du pouvoir d'imposer (voire d'inculquer) des instruments de connaissance et d'expression (taxinomies) arbitraires (mais ignorées comme tels) de la réalité sociale. (Bourdieu, 1977 : 408-409)

Ce conflit symbolique se matérialise et se traduit par des langages, des images et des actions qui construisent des discours de cohésion et de communication permettant à un groupe social de se positionner et de se reconnaître.

Tout au long de son histoire, l'Organisation féminine populaire a assigné des symboles comme référents de son identité collective et organisationnelle. D'une part, ces symboles préservent solidement le processus social, permettant l'union des femmes se sentant associées à un même projet, à des idées et à une lutte communes. D'autre part, ils leur permettent d'être perçues comme un groupe social avec des exigences particulières, et ainsi d'être reconnues sous un même nom et de porter des convictions et des revendications.

Au-delà de l'identité, c'est ainsi que se configurent plus largement les symboles comme éléments de reconnaissance et de communication construisant des imaginaires sociaux, historiques et politiques ; rassemblant témoignages et expériences, cimentant les mémoires individuelles et collectives. S'inscrivant dans les dynamiques socioculturelles de la région, ces symboles se rapportent aussi aux pratiques quotidiennes, aux manières de comprendre le monde et de l'habiter. L'Organisation féminine populaire a compris l'importance de ces dynamiques et pour cette raison a maintenu la dimension culturelle et symbolique au cœur de la lutte politique et de la construction du féminisme populaire, sachant que là se trouve le pouvoir de raconter, de construire des vérités et de reproduire des idées.

Les symboles possèdent une charge historique qui leur donne sens dans certains contextes territoriaux et historiques. Mis en circulation par ceux qui détiennent le capital économique, médiatique et politique, ils peuvent établir certaines perspectives particulières en tant qu'histoires officielles, créer les vérités qui conviennent et occulter celles qui posent problème. Par conséquent, la dimension symbolique est une importante avenue de construction de pouvoir pour les parties de la population invisibilisées et exclues, détenant significativement moins de ces pouvoirs économiques, sociaux et politiques. La lutte pour dire, nommer, agir, se faire voir est la même que celle pour la reconnaissance de la pluralité et de la démocratie – c'est-à-dire pour la possibilité d'exister.

Analyser la dimension symbolique des projets politiques est fondamental afin de mettre en évidence leurs répercussions, qui, bien que difficilement mesurables, témoignent des transformations dans la vie des personnes et des dynamiques communautaires, des subjectivités, des émotions et des sentiments. Cela contribue à surmonter ce que Sonia Álvarez appelle « la myopie de l'invisible », c'est-à-dire :

> la tendance à se concentrer […] exclusivement sur les aspects les plus mesurables de l'action collective, c'est-à-dire, sur ses relations avec les systèmes politiques et ses effets sur la politique publique, négligeant ou minimisant tous les aspects impliquant la production de codes culturels. (Lamus, 2007, p. 6)

Dans tous les lieux de la région ou du pays où les femmes de l'Organisation féminine populaire furent présentes, leurs symboles furent visibles. Lors de chaque rencontre, les femmes construisirent ces symboles, les dotèrent de significations et les intériorisèrent comme faisant partie de leur identité collective, politique et organisationnelle. En tant qu'un des éléments symboliques principaux, l'hymne était entonné lors de chaque rencontre et, appelant à la prise de conscience de sa classe et de son sexe, à l'union comme condition de possibilité de la lutte politique, il renforça l'appartenance des femmes.

> Camarade, réveille-toi, camarade
> À la conquête de la liberté
> S'ils nous exploitent, pourquoi ne pas s'unir ?
> Unies, nul ne nous vaincra !

Les voix qui chantèrent cet hymne, unies à celles des têtes dirigeantes syndicales, paysannes, défenseures des droits de la personne et aux personnes en colère contre les politiques étatiques injustes de guerre et de famine, incommodèrent plusieurs groupes aux intérêts économiques et sociaux divergents dans la région du Magdalena Medio, puisqu'elles soulignaient les contradictions de classes.

L'inégalité, l'injustice et l'absence historique de l'État dans la région eurent comme conséquence une multiplication des formes de violences sur le territoire. En dépit de la peur, de la terreur et de la violence sévissant contre les corps des femmes et de leurs familles, les femmes continuèrent d'élever la voix, revendiquant leurs droits, agitant leurs bannières, entonnant leur hymne et leur chant. Dans l'effort de résistance à la violence et aux injustices, chaque espace qu'elles habitaient et chaque élément qui les identifiait se convertirent en symboles de l'histoire et de la vie.

L'historicité des symboles opère comme fondement de leur objectivation, elle-même à la base de leur persistance dans le temps. Leur reproduction et leur effectivité, en tant qu'éléments communicatifs, quelle que soit son explication, renvoie à une compatibilité entre la

réalité matérielle et sa représentation symbolique. De sorte que « la "communication des inconsciences" suppose la "communauté des inconscients" ». (Bourdieu 1980 : 98)

C'est la raison pour laquelle l'Organisation féminine populaire a insisté sur l'importance des représentations symboliques dans son processus de consolidation, de résistance et de reconstruction. La réitération et la persistance historique des symboles furent le soubassement du tissu communautaire des femmes. Articulés à l'histoire et au territoire du Magdalena Medio, les éléments symboliques renvoient au caractère collectif des femmes organisées à mesure qu'elles deviennent visibles et accessibles. De là l'importance de réitérer constamment ces éléments symboliques dans les rues des municipalités et dans les actions comme les marches, les *sit-in* ou les rencontres du mouvement. En plus d'être des points de référence, ils incarnent aussi des éléments de distinction qui participent à la lutte symbolique concernant qui est vu et entendu et sur la manière dont sont valorisés les idées et les acteurs sociaux qui occupent et politisent l'espace public.

L'EXPÉRIENCE COMME CONTENU HISTORIQUE

Le poids historique que prennent les symboles découle de l'expérience du processus social lui-même. Les différents défis que les femmes de l'Organisation féminine populaire ont affrontés et surmontés ont défini les figures et les significations des symboles mobilisés par cette organisation. Chacun d'entre eux possède une origine déterminée, incarne une idée de résistance contre l'agression, le silence et l'exclusion et peut se transformer et se réactualiser dans différentes circonstances.

Avec l'émergence de l'Organisation féminine populaire, la machine à coudre devint une image représentant les idées d'indépendance et d'autonomie économique des femmes en plus de mettre de l'avant leur contribution à l'économie régionale. Beaucoup de ces femmes voyaient dans cette machine non seulement la représentation de leurs capacités individuelles, mais aussi celle de leur contribution à la collectivité de l'organisation et aux femmes du Magdalena Medio. L'image de la machine représentait la possibilité pour les femmes de se rencontrer, d'être entendues, d'écouter, et celle de participer à des espaces qui leur soient propres et à construire un projet de vie avec les autres femmes.

> Ainsi, par exemple, vous pouvez vous souvenir du premier après-midi où vous êtes arrivé à l'atelier, du contour lumineux des machines, du visage des femmes, de leurs éclats de rire ; vous pouvez même vous souvenir de l'impression d'humidité sur votre peau et la sensation indescriptible d'appartenir à un lieu. Dans votre mémoire, ce qui vint par la suite est semblable au rythme de cet après-midi qui se termine, à la brise qui se lève, la vibration que la machine a laissée imprégner dans les doigts et à la satisfaisante fatigue qui l'entoure. (Organización Femenina Popular, 2015, p. 3)

Durant les années 1980 et une bonne partie des années 1990, la machine à coudre servait de point de convergence aux idées et objectifs communs. La revendication pour l'autonomie économique comme bannière du mouvement des femmes en Amérique latine et ailleurs dans le monde a suscité diverses autres revendications comme le droit à la propriété ou celui à l'égalité salariale. Cependant, les particularités de classes étaient alors évidentes dans ce contexte :

> En ce qui concerne le droit au travail, [on a vu se développer] une conception de l'émancipation particulièrement différente de celles des femmes ouvrières. Cette première attribuant au travail une valeur émancipatrice se distinguait du secteur ouvrier dans lequel l'objet de la lutte n'était pas le droit au travail, mais plutôt la question de l'exploitation : la prohibition du travail nocturne, l'introduction de la journée de travail de 8 heures, l'emploi d'inspecteur d'usine, la lutte contre le travail des enfants, l'exploitation des domestiques, l'égalité à travail égal salaire égal, etc. (Rodríguez, 2007)

Ainsi, la pratique de l'autonomie économique inscrite dans le processus politique de l'OFP ne consistait pas simplement en une insertion des femmes dans la logique et la dynamique de la production et de l'économie capitaliste. En tant que projet collectif, elle transformait l'émancipation économique des femmes en mobilisation politique ayant comme base la solidarité des femmes des classes populaires entre elles.

Le principe de solidarité, comme celui de la résistance, est déterminant pour la compréhension et l'appropriation de chacun des symboles de l'OFP, puisque les exigences des femmes répondaient directement aux nécessités de la communauté. Sur cette base, et en tant que pratique de cohésion, la marmite s'est aussi établie comme l'un des symboles les plus emblématiques. Il renvoyait à la pratique des repas communautaires que les femmes organisaient dans les différents quartiers comme stratégies de résistance à la faim et à la pauvreté. Les marmites et les salles à

manger communautaires furent pendant de nombreuses années un des seuls espaces de rencontre et de renforcement des liens sociaux de l'Organisation féminine populaire.

> Elle arrive à la maison de sa mère en pleine panique, sans travail, sans argent, sans nourriture. Passent les jours, interminables, où les assiettes ne se remplissent pas, où l'on ne sait quoi répondre aux enfants qui veulent savoir quand ils pourront manger. Un voisin parle à Yanis d'une organisation guidant les déplacé·e·s. Il lui explique comment la rejoindre. C'est ici que commence l'histoire de Yanis dans l'Organisation féminine populaire. À partir de là, des matinées complètes sont passées à éplucher du yucca, des pommes de terre et des plantains pour les marmites de *sancocho* qui, quelques heures plus tard deviendront le point de rencontre d'une communauté. Jeunes, enfants, grands-parents, personnes d'âges divers partagent le goûter, calmant la faim de vivre, échangeant rires et opinions. Yanis serait dès lors l'une de ces femmes qui, semaine après semaine, veillent à ce que le riz, le *sancocho* et les *tamales* soient prêts pour que près de trois cents familles y mangent tous les jours. (Organización Femenina Popular, 2015, p. 60)

Ces repas communautaires étaient en eux-mêmes beaucoup plus que le simple fait de manger, que la nourriture proprement dite. Ils correspondaient aussi, pendant un moment, à un espace de rencontre des familles, de jeux pour les enfants, un lieu pour partager et construire le tissu social. La nourriture acquerrait donc, lors de ces moments, une valeur politique. En plein cœur de la vague de violence paramilitaire qui déferlait alors, ces repas devenaient des lieux de rejet de la présence des militaires et de leur appropriation des dynamiques sociales.

À la fin des années 1990, les groupes paramilitaires gagnèrent en force dans le Magdalena Medio et imposèrent leurs pratiques violentes dans toutes les dimensions de la vie de la population. En 1998, 7 personnes furent assassinées et 25 autres disparurent. Cela marqua le début d'une période de peur et de contrôle paramilitaire sur le territoire.

La défense des intérêts économiques des élites locales et régionales et son apologie en tant que projet politique conduisirent à stigmatiser les personnes et les secteurs sociaux qui proposaient des avenues différentes de développement. Les groupes paramilitaires soutenus par les secteurs économiques dominants, avec la complicité des forces et des institutions étatiques, déployèrent une stratégie de contrôle pour éliminer quiconque représentait un obstacle à l'avancement de leurs intérêts. Les organisations qui défendaient les secteurs plus vulnérables, qui défendaient les

populations des violations des droits de la personne et s'opposaient à la violence, à l'exclusion et à l'inégalité, furent attaquées et on les représenta dans une logique ami-ennemi. Dans cette logique, l'élimination de celui qui est différent, à travers la construction de l'ennemi intérieur, affecte gravement la démocratie et la pluralité démocratique.

Ceci, à son tour, généra une dynamique culturelle de polarisation, laissant sans protection les personnes plus vulnérables, puisque la généralisation de la peur au sein de la population conduit à l'isolement et à la réduction des processus organisationnels politiques critiques et progressistes.

Dans le contexte national, on assistait alors à un très haut niveau de violations des droits de la personne sous le couvert d'un discours de la guerre « contre-insurrectionnelle » qui justifiait les actions des paramilitaires et leur garantissait l'impunité ainsi que la complicité des institutions publiques et de la justice. En apeurant et en réprimant la population civile, cette stratégie visait à briser le tissu social et, de cette manière, à maintenir les gens dans la passivité et le silence face à des actes violents et illégaux. Les violations des droits de la personne prirent la forme de la violence et du recours à la force physique, mais aussi d'entraves à l'exercice des droits individuels et collectifs comme le droit à la liberté d'expression, de réunion, soit par manque de garanties protégeant l'exercice de ces droits ou par interdiction explicite.

L'Organisation féminine populaire fut victime de différentes attaques qui visaient à casser la base sociale du mouvement :

> Ils avaient déjà explicitement interdit aux habitants et habitantes de s'approcher des organisations sociales et de défense des droits de la personne. Ils avaient déjà prévenu de ce qu'il adviendrait de ceux qui s'impliqueraient dans les syndicats. Leur règle et leurs prohibitions, ce qu'ils appelaient des manuels de coexistence, étaient connues en ville et dans les villages et s'étendaient à la vitesse et avec la force du fleuve. (Organización Femenina Popular, 2015, p. 95)

Les impositions dictées par les groupes paramilitaires et l'intrication de leur pouvoir avec les institutions étatiques limitaient la liberté d'expression des femmes et produisaient un climat d'insécurité généralisé qui rendait difficile à plusieurs d'exercer leur travail. L'impossibilité pour plusieurs d'obtenir un revenu généra un appauvrissement, une augmentation de la faim et une diminution des capacités. De plus, de nombreuses femmes de l'OFP souffrirent de l'assassinat de leurs proches,

de leurs ami·e·s, de leurs voisins et voisines. Le déni de leur droit à connaître la vérité et à accéder à la justice les troubla et les inquiéta, car elles ne savaient ni pourquoi toutes ces personnes avaient été assassinées ni ce qui était advenu de leur corps.

Pour les femmes de l'Organisation féminine populaire, la violence et l'exclusion se matérialisaient entre autres par les actes commis à leur encontre, comme la torture, la séquestration, la disparition, les menaces ou les violences sexuelles. Trois membres furent assassinées : Diofanol Sierra (coordinateur de l'École des Arts, de la culture et de la société), Esperanza Amaris (responsable du comité de soutien du secteur nord-est de Barrancabermeja) et Yamile Agudelo (responsable du réfectoire populaire du secteur nord-est de Barrancabermeja). Face à ce déferlement de violence et de peur, les femmes de l'organisation réagirent en combinant résistance, solidarité, force et ténacité.

> S'amassaient tous les jours des morts dans les rues, dans les rivières, dans les ravins… Mais personne ne pouvait les ramasser sous peine de mort. Les seules que nous avions sorties étaient les femmes de l'OFP. Il était alors temps d'unir les forces et c'est ainsi que l'OFP releva le défi de devenir porte-parole des morts et des vivants. À travers une posture claire pour la vie et contre la guerre, comme nous l'avions toujours fait, la réalité nous imposait par contre aujourd'hui d'affronter la situation. Nous avons été à la hauteur des exigences de ce moment politique. (Organización Femenina Popular, 2014, p. 28)

Le moment politique que vivaient ces femmes les amena à prendre acte de leur posture de défense de la vie. Les femmes de l'organisation comprirent que, dans ce contexte de peur, seules l'unité et la solidarité leur donneraient la force d'affronter la situation, de continuer à faire entendre leur voix et d'à assumer un rôle de protagoniste dans l'histoire de la région. Elles comprenaient qu'une femme affamée rappelait le problème de la faim de toutes les femmes. Que les douleurs et les blessures d'une femme signifiaient des douleurs et des blessures pour toutes les femmes. À ce moment, si la peur était partagée par tout le monde, l'espoir et le courage l'étaient tout autant.

Entre 1998 et 2007, en représailles contre les actions d'opposition à la guerre et de dénonciation, l'Organisation féminine populaire fut victime de 129 actes violents. En 1997, les femmes de Barrancabermeja, sous le titre des *Batas Negras* (Robes noires), menèrent une mobilisation

afin d'exiger le respect de la vie et de manifester leur résistance contre une guerre qui ne leur appartenait pas. C'est là que fut atteint le moment le plus fort de la résistance.

Durant les années qui suivirent, l'OFP dénonça les multiples violations des droits de la personne, l'inaction de l'État et la complicité des forces militaires, en plus d'aider les réfugiés déplacés par les paramilitaires, d'organiser des commissions pour retrouver les victimes ainsi que de chercher et récupérer les corps ayant été jetés dans le fleuve. Simultanément, les femmes de l'OFP organisèrent une série d'actions ou y participèrent : le *Bazarte* ; la marche pour la sortie du conflit et la négociation ; la mobilisation de 10 000 femmes contre la guerre à Bogotá ; la mobilisation binationale à la frontière colombienne équatorienne ; la journée internationale des femmes pour la paix et le désarmement. Elles s'impliquèrent aussi dans les différentes places publiques et lancèrent la campagne « Faisons l'amour à la peur ».

Le langage de la résistance développé par les femmes se transforma en des slogans, prononcés de manière répétée et qui se firent entendre de manière de plus en plus large dans le mouvement des femmes. « Femmes, ne donnons pas naissance et n'élevons pas nos enfants pour la guerre » fut la phrase qui transcenda les espaces de mobilisation nationaux et internationaux et représenta les sentiments de millions de femmes opposées à faire partie du conflit armé. D'autres slogans tels que « Ni un homme, ni une femme, ni un sou pour la guerre » ou bien « Mieux vaut exister dans la peur que d'arrêter d'exister par peur » ont encouragé les femmes à soutenir le mouvement malgré les difficultés.

À partir de là, dans chacun des différents moments de mobilisation, les robes noires furent utilisées comme symbole distinctif des femmes de l'Organisation féminine populaire. Ces robes représentaient une position collective d'opposition à la présence et aux actions des groupes armés, mais représentaient aussi la volonté de protéger le territoire, de même que la douleur ressentie pour les morts au moment le plus fort du conflit – particulièrement pour les femmes de l'OFP. Cependant, la constitution et la signification de ce symbole furent liées aux dynamiques socioculturelles de la région. En ce sens, l'identification d'autres espaces d'action répondant à la diminution des violences découlant directement du conflit armé et à la visibilité plus grande des violences sexistes et des féminicides conduit à une re-signification du symbole des robes noires. De même, la récente conjoncture du processus de paix a donné l'espoir

de dépasser la douleur et le deuil résultant des violences armées. Par conséquent, les robes que portent aujourd'hui les femmes sont à moitié blanches. Cette transformation montre la capacité d'adaptation des symboles aux dynamiques sociales, la vigueur et la durée d'un symbole étant le résultat de sa capacité à s'actualiser en correspondance avec les moments politiques. Cette capacité d'adaptation des symboles ouvre à la possibilité de les interpréter et de les diffuser à partir de différents cadres culturels.

Le déploiement des robes noires sur les places publiques et en face des instances institutionnelles conféra à ce symbole la puissance nécessaire pour qu'il perdure. Les interventions dans l'espace public, devant les édifices institutionnels, impliquaient un jeu de pouvoir avec les instances étatiques qui détenaient une plus grande accumulation de capital politique et symbolique. C'est dans cet espace que se jouait la dialectique de la subjectivation, à travers la configuration d'une identité collective qui, de par sa socialisation, lui permettait de se distinguer et de se positionner.

La présence des robes noires et les slogans qui les accompagnaient eurent pour résultat de tenir l'administration étatique pour responsable directe du non-respect des droits de la population. Même si, depuis la société civile, s'élaborait un certain nombre de stratégies afin de combattre la pauvreté, l'isolement et le manque de possibilités pour vivre une vie digne, c'était encore l'État qui se devait de répondre aux demandes de la population de manière efficace. Ces exigences étaient partie prenante de la critique des déficiences et de l'absence générale de l'État. Cependant, la critique globale de la configuration de l'État comme élément d'un système reposant sur l'inégalité économique, politique, sociale et culturelle n'était pas absente de ces demandes.

Bien que les actions publiques aient été constantes, l'espace public n'était pas le seul lieu de rassemblement et de rencontre pour les femmes. Elles disposaient aussi de leurs propres « maisons », qui faisaient partie du processus collectif. La présence de Maisons de la femme mises sur pied par l'Organisation féminine populaire dans toutes les municipalités où se déroulaient leurs activités démontrait l'articulation, la liaison et le rayonnement de celles-ci à travers la région. La Maison de la femme était, en tout lieu, l'espace de rencontre et le symbole de la protection, de la sororité, du soin et du soutien pour toutes les femmes.

Les Maisons de la femme furent à différents moments occupées ou entravées par des groupes armés qui prétendaient se les approprier. Au travers d'actions en faveur de celles et ceux qui avaient besoin de protection, ces maisons devinrent le symbole de la résistance à la dépossession et de la remise de biens, toujours sous le principe de la civilité.

Un des évènements les plus marquants de l'histoire de l'Organisation féminine populaire eut lieu le 11 novembre 2001 quand une des Maisons de la femme située dans le secteur nord de Barrancabermeja fut fermée. La destruction de la Maison et la disparition des services qu'elle offrait marquèrent le passage de la structure physique des maisons à leur dimension symbolique parce que leur sens ne résidait plus dans leur valeur matérielle et économique, mais dans la valeur qu'elles avaient pour la communauté et pour les femmes.

De la Maison de la femme du secteur nord, tout disparut, même les débris. Effacer les traces de la violence était tout aussi important que d'effacer l'histoire. Effacer ce qui avait existé, prétendre que ce lieu était vide, sans passé et sans futur. « Mais regardez, ils ont même enlevé la dernière brique, la dernière tuile. Ils n'ont rien laissé. Ils ont même démoli le plancher et l'ont amené aussi. Il ne reste que le sol nu. » (Organización Femenina Popular, 2015, p. 125)

Les Maisons de la femme possédaient une charge symbolique et étaient identifiées comme des espaces de protection, de rencontre et de travail communautaire. Il y avait là des cuisines collectives, espaces de rires, d'idées, d'imagination politique enracinée dans la force des femmes qui ne pouvaient disparaître. Comme le raconte l'une d'entre elles : « Même s'ils avaient volé la terre sous nos pieds, ils n'auraient pu faire disparaître les fondements de cette maison. » (Organización Femenina Popular, 2015, p. 97)

La défense des maisons nécessitait un effort constant puisque les groupes paramilitaires multipliaient les tentatives pour se les approprier. À différentes occasions, ils exigèrent qu'on leur remette les clés afin d'occuper les bâtiments et de les mettre au service de leur projet de violence et de terreur. Au travers de ces situations, les clés se sont aussi déployées comme élément symbolique à partir des idées de résistance, d'autonomie, de défense du processus civiliste de l'Organisation féminine populaire.

Ces clés étaient la propriété de toutes les femmes. Il incombait donc à toutes d'en prendre soin et de ne pas les remettre. Elles n'étaient pas simplement les clés de la Maison de la femme, mais représentaient la protection de la maison de chacune, la défense de son espace personnel et familial en tant que lieu de construction de paix, libre de la logique guerrière et de la peur. Ces clés étaient ainsi associées à un symbole de la défense du territoire et du corps des femmes, espace sans guerre, de paix, de protection et de solidarité. C'est pourquoi les femmes reprirent le slogan : « Mon corps est ma maison, mon territoire. Je n'en donne pas les clés. » Ne pas remettre les clés signifiait ne pas prêter leurs corps et leurs voix, ne pas céder le pouvoir et la légitimité de l'Organisation féminine populaire au projet mortifère de contrôle des paramilitaires.

Les attaques contre les biens matériels ou contre les infrastructures étaient sans l'ombre d'un doute des attaques contre le projet politique de l'OFP, car elles visaient à nuire aux actions, à susciter la peur et, par-dessus tout, à détruire les significations construites collectivement dans ces espaces. Comme l'affirme García Canclini (1982) : « Il n'y a de production de sens qui ne soit inséré dans des structures matérielles. » (p. 42)

En plus des attaques contre les biens matériels, les groupes armés détruisirent aussi du matériel de campagne contre la guerre, entre autres des affiches et des tracts, et volèrent des informations. À chacune de ces actions s'inventaient de nouvelles réponses affirmant la permanence de l'Organisation, se créaient de nouveaux espaces de rencontre et en leur sein persistaient les symboles de résistances.

À différents moments dans des conflits ou sous le contrôle de régimes autoritaires, il apparaît nécessaire de générer des espaces indépendants et progressistes dans lesquels se réaffirme l'autonomie des classes populaires, où circulent et se transmettent des idées et des identités communes. Comme le reconnaissent Schlesinger et Morris (2007) :

> Dans plusieurs sociétés, les nombreux canaux alternatifs d'expression ne sont contrôlés ni par les multinationales ni par l'État. Ils s'incarnent en différentes formes comme les réunions de quartier, des haut-parleurs dans des véhicules, des pamphlets photocopiés et des journaux. Ces canaux de communication furent particulièrement importants dans l'histoire récente de Amérique latine, ce qui a permis l'expression de la créativité populaire, sans oublier la résistance durant l'ère des dictatures répressives (p. 60).

Pour l'Organisation féminine populaire, il fut nécessaire d'élaborer des stratégies de communication qui s'opposaient à la violence, au bruit des armes et aux hurlements des ordres. Ces stratégies, comme les lettres ou les petites notes écrites, ont émergé comme actions méthodologiques face à l'interdiction des lieux de rencontre des femmes, à l'espionnage de leurs conversations. Avec leur persistance dans le temps, ces pratiques devinrent des formes d'expressions légitimes et efficaces et s'établirent comme symboles de la communication et de l'expression. Leur influence fut amplifiée par la diffusion de campagnes dans lesquelles les femmes étaient encouragées à écrire ce qu'elles ne pouvaient dire à voix haute, ce qu'elles ne pouvaient exprimer ouvertement à leur famille, à leurs voisins et leurs amis.

> Les affrontements s'intensifient et les femmes de l'OFP sont fatiguées que soit impliquée la population civile, à qui on impose de choisir un camp et qu'on accuse de traîtrise si elle refuse de le faire. Elles entreprennent donc une campagne invitant à l'écriture de lettres. À partir de la question « comment se sentent les femmes face au conflit ? », différentes réponses de diverses parties de la région sont émises. L'anonymat des lettres encourage les femmes à écrire. La conclusion générale de l'exercice épistolaire est que la population civile, et plus particulièrement les femmes, en ont plus qu'assez d'un conflit qui ne leur appartient pas. (Organización Femenina Popular, 2015, p. 84)

Les lettres exprimaient beaucoup plus que leur contenu. L'exercice d'écriture était une manifestation de résistance contre la volonté de bâillonnement des groupes armés, c'était en soi une pratique de réaffirmation de l'identité collective et d'appartenance à un groupe social.

D'autres éléments comme des pierres, des fleurs jaunes ou des rubans de couleurs firent partie des différents moments de l'élaboration de la subjectivité des femmes, qui étaient liées entre elles par le processus social et le projet politique de l'OFP. L'internalisation des expériences et des histoires communes exerce une fonction de cohésion à travers la mémoire, rendant immédiatement intelligibles les pratiques et les symboles circulant dans un espace social. Cela repose sur un effort continu de construction de mémoire historique, c'est-à-dire de reconnaissance du rôle des femmes en tant que protagonistes de la résistance et de la paix dans la région et faisant référence au vécu et aux symboles élaborés en tant que lieu d'énonciation de vérité et de justice.

LA MÉMOIRE CONCRÈTE

La mémoire, matérialisée à travers les symboles, et sa mobilisation dans l'espace urbain par les monuments ainsi que par la récente création de la Maison de la mémoire et des droits des femmes du Magdalena Medio, impliquent la diffusion de langages et d'idées construites en opposition aux valeurs hégémoniques. Cette mémoire est un élément fondamental de la construction et de la revendication de la démocratie, dans la mesure où elle s'oppose au totalitarisme et à l'homogénéisation politique et sociale.

Les symboles élaborés par les groupes populaires avec une intentionnalité politique contredisent ceux qui, imprégnés des idées du statu quo, sont promus par les élites. C'est pourquoi ils sont souvent discrédités par les outils du pouvoir ; lus, interprétés et diffusés à travers les perspectives hégémoniques du pouvoir et de la violence. Pour l'Organisation féminine populaire, cela apparut clairement lors de la campagne de dépréciation et de diffamation à laquelle elle dut faire face. Les symboles de l'OFP se réaffirmaient dans chaque action, ils sont insérés dans la quotidienneté, dans les manières de penser le monde, de l'habiter au quotidien et ils sont partie prenante des dynamiques de conscience politique des femmes de la région.

Dans les différentes actions qu'elles effectuèrent, les femmes de l'organisation réaffirmèrent la vigueur des symboles, les actualisèrent et les réinterprétèrent à partir des nécessités particulières du moment historique. Le contexte actuel du post-accord et de la construction de la paix est marqué par des dynamiques de construction de mémoire en période de transition qui se basent sur des pratiques collectives et sur la reconnaissance de l'OFP comme principe fondamental pour dépasser les situations douloureuses et construire une pratique politique qui contribue à la transformation des expériences de vie. Ainsi, l'histoire devient présente et le futur se fait possible à travers la mémoire, et ce, chaque fois qu'une femme porte une « robe noire », qu'on habite une Maison de la femme, qu'on scande un slogan ou qu'on chante un hymne de l'Organisation féminine populaire.

BIBLIOGRAPHIE

Archila, Mauricio (2001), « Vida, pasión y… de los movimientos sociales en Colombia ». Dans Archila, M. et Pardo M., *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Bogotá, Colombia : Universidad Nacional de Colombia.

Bourdieu, Pierre (1977), « Sur le pouvoir symbolique ». *Annales : Économies, sociétés, civilisations*, (32), 3, 405-411.

Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*. Paris, les Éditions de Minuit.

García Canclini, Nestor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*. México D.F, México : Nueva Imagen.

Lamus Canavalete, Doris (2007), « La construcción de movimientos Latinoamericanos de mujeres/feministas : Aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia ». *Reflexión Política*, nº 9, p. 118-132.

Organización Femenina Popular (2014), *Re-parar para la paz : caminos y reflexiones en el proceso de reparación colectiva de la Organización Femenina Popular*. Barrancabermeja, Colombia : Organización Femenina Popular.

Organización Femenina Popular (2015), *Vidas de Historia. Barrancabermeja*, Colombia : Organización Femenina Popular.

Rodríguez, María Eugenia. (2007), *Capítulo XX : La lucha por los derechos de las mujeres en el Siglo XIX. Escenarios, teorías, movimientos y acciones relevantes en el ámbito angloamericano. Historia de los derechos fundamentales*, Tomo III.

Schlesinger, Philp. et Morris, Nancy (1997), « Fronteras culturales : identidad y comunicación en América Latina ». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 3, nº 5, p. 49-85.

Chapitre 8

L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA SOUFFRANCE, UN REMPART CONTRE L'OUBLI

Analyse à partir du cas des déplacé·e·s forcé·e·s en Colombie

Leila Celis

L'étude des luttes pour la mémoire des crimes de masse a connu un véritable essor depuis les années 1980, intérêt alimenté par des évènements tels que la chute du mur de Berlin, l'implosion de l'Union soviétique, la fin de l'apartheid en Afrique du Sud et des dictatures militaires en Amérique latine (Ansara, 2005). En Colombie, à la fin des années 1980, cette question a été abordée par les organisations sociales et des droits de la personne dans le contexte de la lutte contre l'impunité de l'État. Par la suite, à partir des années 2000, les préoccupations liées à la mémoire ont trouvé écho dans les politiques publiques. La littérature sur le sujet est foisonnante et rend compte des initiatives officielles et non officielles en vue d'établir la vérité et d'obtenir justice et réparation pour les victimes (Briceño-Donn, Reátegui, Rivera, et Salazar, 2009 ; Briceño-Donn *et al.*, 2009 ; Peñaranda et CNMH, 2012 ; Sánchez G *et al.*, 2013). Ces différentes initiatives visent la construction d'une mémoire collective du conflit qui serve de socle pour la construction de la paix.

Dans le cadre de ce chapitre, nous proposons une analyse épistémologique de la souffrance[1] et des effets psychosociaux du conflit, à partir du cas des déplacé·e·s forcé·e·s en Colombie. Notre but est de

1. L'épistémologie de la souffrance renvoie ici aux connaissances issues des vécus de souffrance sociale et non pas aux connaissances sur celle-ci. Sur ce dernier aspect, voir par exemple Franco Carnevale (2009). Bien que ces deux angles d'analyse ne soient pas incompatibles, ils sont différents.

mieux comprendre la contribution faite par les survivant·e·s à la lutte contre la normalisation de crimes de masse. Nos propos seront illustrés par des extraits d'entrevues que nous avons menées auprès de personnes forcées de quitter la campagne pour aller en ville ; en Colombie, 87 % des personnes déplacées proviennent d'une région rurale (CNMH, 2015). Ces personnes sont victimes, témoins et survivant·e·s d'un processus comprenant des crimes et des actes de violence directe, structurelle et symbolique (Galtung, 1969) entraînant des pertes humaines, matérielles et symboliques. L'État n'est pas le seul responsable de ces crimes, mais les crimes d'État ont une place très importante dans le conflit colombien (Celis, 2008).

L'étude de l'épistémologie de la souffrance à travers le déplacement forcé en Colombie est particulièrement pertinente et éclairante, et ce, pour plusieurs raisons. Elle est d'abord pertinente parce que le phénomène de déplacement forcé a été massif en Colombie, où l'on dénombre 7,7 millions de déplacé·e·s en 2018 (ACNUR, 2018). Elle est ensuite éclairante parce que le déplacement est un processus au cours duquel s'accumulent les torts matériels, psychologiques et symboliques faits aux déplacé·e·s. Ce processus comprend l'acte criminel qui provoque le déplacement, la situation d'errance qui s'ensuit, l'appauvrissement imposé par le processus de dépossession et les problèmes identitaires que subissent les paysans obligés de s'installer en ville.

Sur le plan méthodologique, nous nous appuyons sur des entrevues réalisées en 2012, 2016 et 2019 auprès de victimes du conflit colombien, ayant en commun leur vécu de déplacement forcé, entre autres. Celles de 2016 et 2019 ont été réalisées dans le cadre d'une recherche sur l'hospitalité (voir la troisième partie de ce chapitre).

Le chapitre se divise en quatre parties. Dans la première, à partir d'une littérature pluridisciplinaire, nous présentons les éléments retenus pour conceptualiser une épistémologie de la souffrance. Dans la deuxième, nous identifions quelques éléments d'analyse du conflit colombien à partir des connaissances détenues par les survivant·e·s et nous dressons un rapide portrait de l'insatisfaction de ces derniers afin de poser ce que nous appelons l'insolvabilité de l'État. La troisième partie détaille notre réflexion, tirée des impressions de terrain, concernant la dimension politique de la *persistance* de la mémoire de la souffrance ou traumatique. Enfin, la dernière partie propose des réflexions mettant en perspectives la dette du milieu universitaire envers les survivant·e·s pour leur

contribution épistémologique à la compréhension du conflit. La conclusion présente quelques lignes d'un programme de recherche sur l'épistémologie de la souffrance.

ÉPISTÉMOLOGIE DE LA SOUFFRANCE. ARRIMAGE CONCEPTUEL

Les théories de la souffrance sociale, de l'épistémologie des émotions et de la mémoire traumatique correspondent à des champs disciplinaires très distincts touchant aux sciences sociales, aux sciences humaines et aux sciences de la santé. Ces différents champs disciplinaires s'intéressent aux conséquences émotionnelles (individuelles et collectives) de vécus de violence et d'injustice de différentes natures. Dans tous les cas de figure, les émotions sont constitutives de l'état de souffrance.

Comme Didier Fassin (2004) l'a synthétisé, la souffrance sociale réfère à la souffrance infligée par la société à ses membres. Les travaux qui y sont consacrés en sciences sociales sont rattachés à l'étude des émotions et des sentiments, et renvoient à au moins trois blocs de littérature distincts. D'abord, ils renvoient aux travaux de la sociologie française effectués dans la continuité bourdieusienne de *La misère du monde* (1993). Ceux-ci concentrent leur attention sur le vécu de misère des membres des groupes les plus marginalisés (Bourdieu, 1993 ; Dejours, 2015 ; Renault, 2008). Ensuite, ils réfèrent aux travaux qui explorent la souffrance sociale relativement au corps, aux maladies chroniques et aux handicaps (Charmaz, 2002 ; Williams Simon J., 2001). Enfin, ils mobilisent les travaux en anthropologie, en criminologie et en sociologie qui portent sur la souffrance issue des crimes atroces (Allier et Crenzel, 2015 ; Ansara, 2005 ; Kleinman, Das, et Lock, 1997). Une partie de cette littérature vise la réhabilitation des sentiments comme la rage et le ressentiment (Amery, 1980 ; Brudholm, 2008 ; Coulthard, 2018 ; Fanon, 2010) ; on y souligne qu'ils sont causés par des rapports de pouvoir ou des injustices et qu'ils peuvent être une motivation à l'action. Retenons de cette littérature, premièrement, le constat selon lequel les personnes affectées par la souffrance sociale peinent à faire entendre que celle-ci est précisément d'origine sociale et, deuxièmement, que cette souffrance résulte d'une expérience vécue. Cela veut dire qu'elle renferme pour ainsi dire des données empiriques. Comme le signale Didier Fassin « C'est que la souffrance dit quelque chose de plus qu'elle-même. Elle parle de cette violence où elle a son origine. » (Fassin, 2004, p. 22). Dans

la lignée de cette littérature, nous aborderons le déplacement forcé comme un crime de masse exercé avec une violence extrême et qui cause une grande souffrance sociale.

Des études sur l'épistémologie des émotions, retenons le postulat selon lequel l'une des caractéristiques épistémologiques des émotions est de faciliter l'accès à la connaissance « tout comme la raison, la perception et le témoignage » (Brun et Kuenzle, 2016, p. 18). Ainsi, dans l'introduction au livre *Epistemology and Emotions*, Brun *et al.* rappellent que :

> … emotions are said to provide access to facts more generally (e.g. Goldie 2004, 94-9). Typically, emotions are not only reactions to stimuli, but are intertwined with beliefs that may relate to many aspects of a given situation. They are, generally speaking, 'sensitive to information' (Elgin 1996, 156). The result is that emotions provide complex patterns of attitudes, feelings, expectations and dispositions which correlate to complex nets of features of actual and possible situations. This is the basis for 'exploiting' emotions as cues for facts which are in some way or other related to the occurrence of the respective emotion (Brun, Doguoglu, et Kuenzle, 2016, p. 16).

De plus, prenons note du fait que les émotions constitutives de la souffrance jouent un autre rôle cognitif décisif, car elles modifient la manière ordinaire d'enregistrer les évènements et d'accéder aux souvenirs.

Faisons référence maintenant à la littérature en santé mentale sur le traumatisme[2]. D'une part, les études sur la mémoire traumatique ont démontré que les souvenirs liés à des évènements ayant suscité une forte charge émotionnelle (évènements traumatiques) sont plus vifs et précis, ainsi que plus stables dans le temps que les souvenirs des évènements ordinaires (Bohleber, 2007 ; Van Der Kolk, 1997). Alors qu'ils sont au départ fragmentés et implicites, plutôt qu'explicites ou déclaratifs, les souvenirs traumatiques gagnent en détail avec le temps jusqu'à devenir

2. Tenant compte du fait qu'il affecte le psychique, le traumatisme dont il est question ici est d'ordre psychologique. Le traumatisme, qui peut être individuel et collectif, se produit lorsqu'une personne subit une grande souffrance émotionnelle. Il fait référence à des symptômes physiques et psychologiques, dont l'incapacité d'oublier, le mécontentement et l'incapacité d'adaptation à un contexte de vie dit « normal ». Les symptômes du traumatisme s'imposent et durent autant que dure le silence (Herman Lewis, 1997) et que la société ne reconnaît/dédommage pas complètement la souffrance des survivant·e·s. Analysant les effets de la dictature brésilienne sur ses victimes, la chercheuse Soraira Ansara a forgé le concept de « traumatisme politique » pour désigner les traumas causés par des violences politiques (Ansara, 2005).

des reconstructions narratives personnelles. D'autre part, plusieurs auteur·e·s en psychiatrie et psychologie s'accordent pour dire que le caractère *envahissant* est un des traits essentiels de la mémoire traumatique. Que ce soit par des *flash-back* apparaissant dans des circonstances inusitées, par des cauchemars récurrents ou par la tendance à reproduire les faits, l'expérience traumatique refait surface en permanence (Herman Lewis, 1997). Ainsi, la mémoire traumatique est considérée généralement comme étant pathologique, car elle fait revivre l'intensité émotionnelle des faits traumatiques, et donc, la souffrance psychologique[3]. D'où l'importance du traitement. Sans vouloir ignorer ni minimiser cette facette de la mémoire traumatique, nous voulons attirer l'attention sur l'aspect positif, voire décisif, que représente le caractère persistant de la mémoire traumatique dans la perspective de la lutte pour la vérité et pour la production de connaissances. Dans cette approximation sociologique à l'étude de la mémoire traumatique, nous retenons que cette dernière est causée par des injustices et des violences extrêmes, violences et injustices qui à leur tour occasionnent des souffrances sociales extrêmes ayant comme conséquent, pour les survivant·e·s, l'impossibilité d'oublier.

En somme, en faisant dialoguer la littérature sur la souffrance sociale, l'épistémologie des émotions et la mémoire traumatique, nous avançons que la souffrance sociale, voire le traumatisme psychologique, fait émerger une épistémologie sociale de la souffrance. Le « sens social » de l'épistémologie de la souffrance n'est qu'un parmi d'autres sens possibles et plausibles[4]. L'épistémologie de la souffrance joue un rôle central dans la lutte pour la mémoire : elle permet de réclamer le devoir de mémoire, car le souvenir traumatique à la base de l'épistémologie de la souffrance est un souvenir persistant, c'est-à-dire qu'il résiste aux injonctions de silence et d'oubli.

3. Le traumatisme psychologique réfère à « the power of experiences to cause intense emotions that, in turn, cause pain and disease » (Young, 1996, p. 246).
4. L'interprétation que les survivant e·s font de la souffrance peut être multiple, la pluralité des sens pouvant être influencée par la multitude des causes et facteurs de souffrance. À ce sujet, voir les avenues de recherche dans la conclusion de ce chapitre. Si nous insistons ici sur les caractéristiques de la souffrance sociale, c'est d'abord parce que nous n'avons pas la capacité d'analyser tous les sens, et ensuite parce que notre objectif est d'analyser la contribution de l'épistémologie de la souffrance aux sciences sociales.

LA SOUFFRANCE/CONNAISSANCE DES SURVIVANT·E·S

En général, le déplacement est provoqué par des assassinats, des massacres et des menaces à la suite desquels les gens sont forcés de quitter leur chez-soi sans ne rien pouvoir apporter avec eux.

SUBIR LE CONFLIT POUR EN RENDRE COMPTE

La connaissance-souffrance de l'impunité

À chaque étape d'une histoire de déplacement, les déplacé·e·s vivent une expérience particulière de souffrance, ce qui fait naitre des connaissances de première main sur le fonctionnement du système qui les a victimisés. La connaissance-souffrance des survivant·e·s réfère à ce qu'ils ont appris en tant que victimes et survivant·e·s. De par leur vécu, ces femmes et ces hommes ont connu la mort, ont subi dans leur chair l'entreprise meurtrière. Étant donné que les crimes commis en amont du déplacement se déploient contre des individus et des groupes sociaux, les survivant·e·s se savent attaqué·e·s dans leur individualité et dans leur collectivité. Don Carlos l'exprime dans cet extrait d'entrevue :

> C'est ça qui me rend triste, le fait que l'État ne reconnaisse pas ces crimes, et je n'ai rien contre Uribe, mais c'est pendant le mandat d'Uribe qu'est arrivée toute cette tragédie… tous ces paysans, nous sommes sortis parce que les paramilitaires tuaient beaucoup de paysans… Ils n'allaient pas à la recherche de la guérilla, comme je l'ai dit au commandant paramilitaire là-bas… « Si vous cherchez la guérilla, regardez, la guérilla est là, dans ces montagnes, à même pas 2 km. Allez et enclenchez le combat parce qu'ils sont là. Pourquoi attaquez-vous les paysans ? » (Entrevue n° 1, Carlos, 2019).

« Pourquoi attaquez-vous les paysans ? » Plus qu'une question, ceci est une dénonciation. Les survivant·e·s savent que la machine meurtrière qui les a happés visait leur humanité et leur dignité. Ils connaissent les politiques de silence sur les crimes et les stratégies d'impunité qui visent à nier ces derniers, à réhabiliter les criminels ou à les couvrir[5]. Dans le cadre de ces stratégies d'impunité, les victimes sont accusées d'être

5. Cohen Stanley a identifié deux formes particulières de déni des crimes d'État : la négation de l'existence d'un processus d'extermination et l'indifférence morale des criminels face aux délits commis. Ces deux « techniques de neutralisation » impliquent des actions semblables à celles que nous avons nous-mêmes analysées comme étant des stratégies d'impunité (Celis, 2012).

délinquantes (on en fait des voleurs, des contestataires, des paresseux, des indigents), d'abord pour justifier les violences criminelles perpétrées contre eux, et ensuite pour justifier l'état de précarité auquel ils sont acculés. Le dirigeant paysan Narciso Veleño, qui a été déplacé à quelques reprises, l'analyse en ces termes :

> La stratégie de l'État est d'assassiner avec ses forces paramilitaires, mais c'est aussi d'acheter des consciences. Les multinationales sont dans la région et elles ont tout l'argent du monde pour acheter les leaders et stigmatiser les processus [d'organisation des communautés]. Ils prennent un paysan et lui disent « regardez, je vais vous donner beaucoup d'argent pour nous aider à détruire le processus. Partez de la région avec votre famille et avec l'argent. Ici dans la région vous allez vieillir, vos enfants ne peuvent pas étudier et vous n'avez pas de futur économique. Par contre, je vous donne la possibilité d'avoir une meilleure situation économique, de vous rendre compte que les dirigeants de l'organisation paysanne ont vendu la région et qu'ils sont en train de vous utiliser. » C'est-à-dire qu'il y a une campagne politique et économique qui est très forte [contre l'organisation paysanne] et cela a conduit à ce que les forces sociales de la région se démobilisent. (Veleño, 2012)

La connaissance-souffrance des enjeux économiques

À la connaissance que les survivant·e·s ont du fonctionnement de l'appareil meurtrier, et des stratégies de diffamation et d'impunité, s'ajoute la connaissance qu'ils et elles détiennent concernant la raison de cette violence, raison qui s'enracine la plupart du temps dans la convoitise à l'égard des terres des paysans. En peu de mots, c'est pour les déposséder de leurs terres qu'on les a agressés. Il s'agit là d'un enjeu que les déplacé·e·s ont identifié les premiers : leur déplacement n'est pas une conséquence du conflit[6], le conflit a plutôt été déployé pour les déplacer afin de les déposséder de leurs terres et de changer la façon dont celles-ci sont exploitées. Leur connaissance-souffrance nous dit en toutes lettres que les crimes qu'ils ont subis ont profité à un modèle économique. Voici comment le relate un paysan déplacé dans la région de Santander :

> L'enjeu [des paramilitaires] était qu'ils amenaient avec eux de grands propriétaires qui étaient en train d'acheter les terres. Ceux-ci payaient 60 mille pesos l'hectare… Alors, on disait « non, non, non, c'est pas assez ». Alors, ils disaient « pas de problème », mais quelques jours après,

6. Cela dit, il est aussi vrai que nombre de personnes ont dû se déplacer pour éviter d'être attrapées au milieu du conflit.

> la personne était assassinée. Alors, ils achetaient les terres à la veuve et elle vendait ! Elle était restée avec tous les enfants ! Celui qui arrivait pour acheter était un autre paramilitaire de la même bande. – « Nous vous achetons la terre, madame. » – « À combien ? » – « À 60 mille l'hectare. » Alors, qu'est-ce qu'elle pouvait faire d'autre ? Elle n'avait pas de titres de propriété, ces terres avaient des cartes de vente. […] Alors, qu'est-ce qu['Uribe] a fait après ? Dans son deuxième mandat, il a dit : « il faut formaliser les titres de propriété pour les terres dont la propriété n'est pas formalisée ». Mais il savait pourquoi il le faisait, pourquoi il fallait produire des titres de propriété pour ces terres. (Entrevue n° 1, Carlos, 2019)

La dépossession de la terre comme but de la guerre faite aux paysans, ces derniers l'ont constatée dans différents contextes et partout sur le territoire national. Dans un travail antérieur, nous avons recueilli des témoignages d'afrodescendant·e·s de Jiguamiandó et Curvaradó (Choco) qui arrivaient à la conclusion selon laquelle leur déplacement était lié à des intérêts économiques sur leurs terres : immédiatement après qu'ils ont été expulsés de la région par une opération militaire menée conjointement par les Forces armées colombiennes et les groupes paramilitaires, leurs terres ont été semées de palmiers à l'huile (Celis, 2013). Le même constat est fait par les mineurs-artisanaux de la région du sud de Bolivar (Magdalena Medio) : la vague de répression et de terreur qui a été déployée contre eux, qui semblait au départ faire partie d'une guerre antisubversive, se révèle rapidement profiter aux entreprises minières qui depuis les années 1990 réclament des droits de propriété et d'exploitation sur les mines d'or exploitées artisanalement par les paysans (Celis Gonzalez, 2018). Les cas des communautés du sud de Bolivar et de Jiguamiandó et Curvaradó constituent des exemples d'un large processus de violence qui se solde systématiquement par la dépossession des terres. Dans une majorité de cas, les communautés sont chassées lors d'opérations menées conjointement par des paramilitaires et par les forces armées nationales ; ces dernières bombardent des zones rurales qu'occupent par la suite les paramilitaires. Le résultat est le déplacement massif. Une fois les paysans chassés, leurs terres sont repeuplées, ensemencées, converties en pâturage pour le bétail, ouvertes à l'exploitation minière, etc. La violence paramilitaire a consolidé une économie fondée sur le secteur primaire, dans laquelle l'économie paysanne n'a plus de place. Enfin, le processus d'expropriation se conclut par une légalisation administrative, sur fond de complicité entre fonctionnaires, paramilitaires et entreprises (Semana, 2011).

La connaissance-souffrance des enjeux politiques

Les connaissances que détiennent les déplacé·e·s, à la lumière de leur vécu de déplacement, concernent également le régime politique qui s'est construit sur leurs souffrances. Pour eux, il est clair que sur les crimes qu'ils ont subis se sont bâtis non seulement la structure de la grande propriété terrienne et le modèle économique, mais aussi la grande stabilité du régime politique et de la structure du pouvoir. Différentes analyses de la situation livrées par les déplacé·e·s mettent l'accent sur cette stabilité politique. C'est le cas de don Germán, un paysan déplacé de la « hacienda » Bella Cruz, dans le sud du département du Cesar :

> La famille Marulanda est arrivée ici en 1933… Progressivement, monsieur Marulanda a fait déplacer les paysans. Il l'a fait peu à peu, en mettant le bétail sur les cultures des paysans, c'est ainsi qu'il les a déplacés… Il avait beaucoup d'appui, dans ce temps-là c'était le gouvernement conservateur, et sa femme, elle s'appelait Cecilia Ramirez Marulanda… alors, elle, à travers l'empire conservateur de l'époque, elle était avec eux et c'est ainsi qu'elle amenait la police. La police, comme toujours, a été créée par le conservatisme… et après ils ont amené des messieurs appelés *los pajaros* et ces *pajaros*, c'étaient eux qui menaçaient les paysans. D'ailleurs, c'est eux qui ont tiré sur mon père. Après la mort de Marulanda, c'est son fils Carlos Arturo Marulanda Ramirez qui prend le pouvoir… Marulanda est devenu très riche et il est rentré en politique. C'est lui qui a donné la mauvaise habitude aux gens de se faire payer pour le vote, et alors, il a commencé à faire élire des conseillers, à faire élire [des gens] à l'assemblée et tout ça… Après, il a été ministre de Virgilio Barco et a été ambassadeur plusieurs fois en Europe … c'est à cette époque qu'il a envoyé les paramilitaires pour nous faire tuer, en 1996… (Entrevue nº 4, Germán, 2016).

En somme, la mémoire des survivant·e·s contient une connaissance quant au fonctionnement des crimes de masse, mais elle nous informe aussi sur les mécanismes d'exercice du pouvoir d'un type de régime politique qui, tout en étant « démocratique », exerce systématiquement des crimes politiques. Les crimes de masse sont possibles parce que les criminels sont liés, ouvertement ou clandestinement, à des groupes puissants qui appartiennent à l'*establishment*, le soutiennent ou sont soutenus par lui, *establishment* dont le règne s'inscrit en continuité avec les régimes meurtriers (Celis, 2008). Ces aspects du conflit colombien, qui étaient destinés à être passés sous silence, ont d'abord été dits mensongers par les autorités et par les médias. Néanmoins, la vérité sur ces crimes s'est ouvert un chemin dans l'histoire officielle grâce à la

persistance des survivant·e·s et aux défenseurs des droits de la personne. Aujourd'hui, ils sont largement reconnus par les institutions internationales des droits de la personne et par la littérature sur le conflit (PNUD, 2011, p. 164). Or, si les récits officiels admettent progressivement les crimes atroces, ils le font sans pour autant marquer une rupture avec les gouvernements qui ont perpétré ces crimes. C'est ainsi que la reconnaissance demeure souvent incomplète.

SUBIR LE DÉPLACEMENT POUR LE COMPRENDRE

Savoir qu'après les massacres, l'histoire ne fait que commencer

Les personnes déplacées perdent tout : amis, ferme, animaux, repères sociaux et culturels, etc. Non seulement elles ont subi des pertes humaines et matérielles, mais elles ont aussi été identifiées comme étant indésirables pour la société, en vertu de ce qu'elles représentent sur le plan individuel et collectif. Or, les injustices ne s'arrêtent pas là, elles commencent à peine. Le déplacement que les paysans racontent n'est qu'un chapitre dans une longue histoire de violence à l'encontre de la paysannerie.

Les personnes déplacées sont forcées à errer dans la misère, appauvries et acculées à vivre dans des conditions infrahumaines. Elles sont confrontées à des réalités urbaines qui leur sont nouvelles et qui causent une perte d'identité, ainsi que divers problèmes sociaux et de santé mentale (Camargo, 2014). Au départ, la majorité est obligée de vivre dans la rue, les parcs, les stations d'autobus, ou elle est concentrée dans des campements. Il devient impossible de payer un logement, le peu d'argent amassé tant bien que mal n'étant pas même suffisant pour manger. Ainsi, lorsque la situation des déplacé·e·s se stabilise et que l'errance s'arrête, c'est la misère qui s'installe. Un grand nombre des déplacé·e·s vit dans des *asentamientos*, qui sont des quartiers non normalisés, sans services de base comme l'eau potable, l'électricité ou le transport. Voici le témoignage de don Carlos, à propos de la recherche d'habitation et des conditions de vie :

> Un voisin m'a dit : « Il y a une dame qui a une petite maison [dans l'*asentamiento*], peut-être qu'elle vous la louerait »… La madame m'a dit : « Oui, mais il faut faire un document pour m'assurer qu'on ne va pas me voler la maison ». Moi, je lui ai dit : « Madame, je ne suis pas ce genre de personne. Je viens de la campagne, je n'ai jamais volé rien à personne. »

> Alors, bon, c'est ainsi qu'elle m'a laissé y vivre, mais elle m'a dit qu'il fallait mettre des plastiques, car l'eau rentrait là-bas. C'est comme ça que nous sommes arrivés ici, mais l'eau, il fallait l'amener du torrent, dans des seaux. La monter jusqu'à notre habitation et cette eau-là était contaminée, et il nous fallait boire cette eau, parce que… quoi faire d'autre ? (Entrevue n° 1, Carlos, 2019).

Savoir que la condition de déplacé dure bien après le déplacement

Il faut tenir compte du fait que les conditions de précarité dans lesquelles vivent la grande majorité des déplacé·e·s ne sont pas des conditions de vie transitoires. Carlos, qui nous a accordé cette entrevue, a été déplacé pour la première fois en 1982 et a vécu un deuxième déplacement en 1984. L'entrevue a été réalisée en 2019, ce qui signifie que cet homme est déplacé depuis 35 ans. Il a travaillé comme vendeur de rue et a pu économiser un peu d'argent pour acheter un lot de terre dans le même quartier irrégulier, afin de se construire son propre *rancho*. Néanmoins, il continue à s'identifier comme déplacé.

> Aujourd'hui encore, on n'a pas retrouvé ce que nous étions, on ne l'a pas retrouvé et ça ne se retrouve pas. Maintenant ça ne se retrouve pas. Ça ne se surmonte pas. Et moins encore maintenant qu'on va recevoir l'indemnisation. Imaginez, ici, on est six, dans notre famille. Imaginez qu'on nous donne 18 millions de pesos pour diviser en six. Qu'est-ce qu'on peut faire avec trois millions de pesos ? Quel gagne-pain peut-on monter avec ça ? Comment allez-vous récupérer ce que vous aviez ? Que pouvez-vous faire avec trois millions de pesos ?
>
> […] de toute manière, les déplacés, on est mal et on continue d'aller mal. On nous paie une indemnisation, mais de deux ou trois pesos. Ça sert à quoi ? Est-ce qu'on va récupérer ce que, par exemple, ce que j'ai perdu ? La maison, la camionnette, la parcelle, la ferme que j'avais. Je ne récupère pas ça. Est-ce que je récupère ma ferme à Betulia ? Non. Je l'ai perdue (Entrevue n° 1, Carlos, 2019).

Donc, les personnes se sentent *déplacées* indépendamment de la quantité de temps qui les sépare du moment de leur déplacement. La condition de déplacé devient un trait identitaire pour plusieurs raisons, l'une d'elles étant la souffrance quotidienne de leur vécu. Le caractère quotidien renvoie ici au fait que la souffrance se renouvelle jour après jour. Cette souffrance journalière est liée, d'abord, à la précarité de leur vie que les déplacées mesurent par rapport à ce qui leur a été volé, à leur niveau de vie antérieur au déplacement. Ensuite, elle est liée au fait que

les politiques d'aide humanitaire pour les déplacé·e·s ne sont pas satisfaisantes à leurs yeux, car elles ne leur permettent pas de récupérer ce qu'ils ont perdu.

De surcroît, les aides humanitaires sont susceptibles de créer de nouvelles injustices, qui se mesurent cette fois par le contraste entre le niveau de vie des déplacé·e·s et celui des fonctionnaires censés leur venir en aide. Ces derniers s'enrichissent, alors que les premiers continuent à vivre dans la pauvreté complète.

> Tous ces millions qu'ils disent qui sont pour les déplacés, ils les utilisent pour payer les gens qui travaillent à l'unité des victimes. Eux, ils sont dans une bonne voiture, sont à l'ombre dans leurs bureaux et nous sommes ici… c'est avec notre argent. Êtes-vous consciente des inégalités tellement fortes qui existent ? Et la docteure Yamila [de l'Unité des victimes] n'a rien répondu quand je lui ai dit : « Quelle tristesse que vous jouiez ainsi avec nous. » C'est la même chose dans les entités nationales, départementales et municipales. (Entrevue n° 1, Carlos, 2019).

C'est en tenant compte de ces différentes blessures sociales, économiques, politiques et symboliques qu'il faut penser la profondeur des souffrances des déplacés forcés en Colombie. Le fait d'avoir été identifiés comme étant des criminels par les acteurs armés et par l'État laisse dans leur mémoire une marque indélébile qui nécessite non seulement la reconnaissance de leur innocence dans le conflit, mais aussi une confirmation publique de leur rectitude morale.

Ce que nous appelons l'insolvabilité de l'État face à la tragédie du déplacement massif de la population rurale en Colombie est, premièrement, une insolvabilité morale, dans la mesure où les gouvernements qui donnent l'aide aux déplacé·e·s et mettent en place des commissions de vérité et des institutions de justice transitionnelle ne sont pas en rupture avec ceux qui ont provoqué les déplacements. Deuxièmement, l'insolvabilité en question est économique. D'abord, parce que les déplacés jugent insuffisants les montants qu'ils reçoivent de l'État et des agences humanitaires, car ces sommes ne leur permettent pas de parvenir à se réenligner et de survivre dignement à l'heure actuelle. Au contraire, la manière dont ces ressources sont distribuées est en train de créer de nouvelles perceptions d'injustice chez les personnes à dédommager. Ensuite, l'État n'est pas en mesure de payer les montants qui pourraient satisfaire les demandes de reconnaissance/dédommagement des déplacé·e·s en leur évitant la misère totale aujourd'hui et en leur

permettant de retrouver le niveau de vie qu'ils et elles avaient avant le déplacement. Cela exigerait de renverser le modèle extractiviste actuel (Celis, 2017).

L'IMPOSSIBILITÉ D'OUBLIER COMME ATOUT DANS LA LUTTE POUR LA MÉMOIRE

> Remembering and telling the truth about terrible events are prerequisites both for the restoration of the social order and for the healing of individual victims. (Herman Lewis, 1997)

Nous voudrions maintenant faire part de certaines observations de terrain ayant particulièrement attiré notre attention au cours de la majorité des entrevues que nous venons de citer[7]. Alors que nos questions portaient principalement sur l'« hospitalité », force est d'admettre l'omniprésence des récits sur le déplacement même, ainsi que sur les conditions de vie précaires qui le suivent. Notre question de départ était « Racontez-nous comment a été votre vie après le déplacement ». Pour relancer la discussion, nous avons posé des questions telles que : « Comment sont les relations avec vos voisins ? », « Qui vous a aidé à recommencer la vie après le déplacement », etc. Or, c'est avec grande difficulté que nous sommes parvenues à obtenir quelques réponses sur la façon dont ils ont reconstruit et recommencé leurs vies, qui les a aidés dans ce processus, comment ils se sont intégrés à leurs nouveaux voisinages, etc. J'étais confrontée, en tant que chercheuse, à la futilité de ces questions par rapport à l'ampleur de la souffrance que les gens voulaient raconter. À maintes reprises, j'ai senti que leurs remémorations avaient un caractère que l'on pourrait qualifier de compulsif, obstiné, parfois désarçonnant. Ils insistaient sur l'impunité de leurs agresseurs, sur les conditions de pauvreté qui aggravent l'injustice, jusqu'à faire sentir par ces commentaires qu'ils sont dans l'incapacité de pardonner et d'oublier. Les déplacé·e·s que nous avons interviewé·e·s sont des personnes merveilleuses, qui travaillent avec espoir, ou qui sont découragées, mais qui dans tous les cas sont imprégnées par le ressentiment et qui l'expriment. Ils et elles peinent à parler d'hospitalité, ont peu à dire à propos

7. Il s'agit des entrevues réalisées en juillet 2016 et en février 2019 dans le cadre du projet de recherche « Déplacement forcé et hospitalité ». Cette recherche vise à identifier des scénarios de construction d'hospitalité entre les déplacé·e·s et la population déjà là.

des circonstances facilitant leur intégration dans les lieux et les communautés de réception parce que celle-ci est la continuité d'une histoire d'injustice.

Il devient donc pertinent de revenir sur le thème de « l'incapacité à oublier » tel qu'il apparaît dans la littérature sur le traumatisme. La persistance acharnée du souvenir mène les analystes à affirmer que les survivant·e·s ont une idée fixe renvoyant sans cesse au fait traumatique. Cette persistance correspondrait au besoin cognitif d'intégrer rationnellement et émotionnellement un fait qui n'est pas compris, elle renverrait à la nécessité de reprendre la maîtrise sur des émotions trop intenses. Les modifications neurobiologiques provoquées par la surcharge émotionnelle de l'évènement traumatique ont déclenché une altération complète du système nerveux qui, depuis, tient le survivant·e en état d'alerte ou de dissociation (Herman Lewis, 1997).

La littérature sur le traumatisme fait apparaître la guérison comme nécessaire. D'abord, pour soulager la souffrance des survivant·e·s et, ensuite, parce qu'elle pourrait emboîter le pas à une guérison sociale. Néanmoins, pour surmonter le traumatisme, la souffrance suscitée par les atrocités doit être nommée et justement reconnue, ce qui dans la lutte pour la mémoire en Colombie renvoie aux demandes de vérité, justice et réparation. Pour se reconstruire avec leurs souvenirs traumatiques, les survivant·e·s doivent leur donner un sens, historiciser ce qu'ils et elles ont vécu (Bohleber, 2007, p. 214-215)[8]. Comme le souligne Thomas Nager (cité dans Cohen, 2001), les victimes connaissent la vérité, au moins en grande partie. Souvent elles savent qui sont les responsables, pas seulement qui a été le bourreau, mais elles formulent aussi des interprétations très bien informées à propos de qui a la responsabilité du projet criminel, qui en a bénéficié. Ayant cette connaissance, elles demandent que la vérité soit faite et cherchent à faire en sorte que la société « reconnaisse » ce qui est arrivé, qu'elle prenne conscience de ces faits et qu'elle décide de punir les responsables.

Le docteur Werner Bohleber, anciennement président de la German Psychoanalytical Association, affirme que les désastres comme « l'Holocauste, les guerres, les persécutions politiques et ethniques visent, à

8. Il est envisageable qu'une fois les souvenirs traumatiques reconstitués, ils puissent être modifiés, comme tout souvenir, et qu'ils perdent de leur intensité et de leur précision, mais les éléments émotionnels et perceptuels qui constituent la mémoire implicite peuvent demeurer, quant à eux, toute la vie de l'individu (Van Der Kolk, 1997, p. 248).

travers leurs formes de déshumanisation et de destruction de la personnalité, à l'annihilation de l'existence historico-sociale de l'homme» (Bohleber, 2007, p. 820). C'est pour cette raison que :

> L'individu ne peut intégrer par un acte idiosyncrasique de telles expériences traumatiques dans un contexte narratif, il a aussi besoin d'un discours sociétal sur la vérité historique de l'épisode traumatique ainsi que sur le déni et les défenses suscités. La clarification scientifique et une reconnaissance collective de la cause et de la culpabilité ne font que restituer le cadre interhumain et donc la possibilité de livrer sans censure l'expérience de ce qui s'est jadis véritablement passé. C'est seulement de cette manière que la compréhension de soi et du monde peut être régénérée. S'il règne dans la société des tendances défensives ou s'il existe des injonctions de silence, les survivants traumatisés restent seuls avec leurs expériences. Au lieu de trouver un soutien dans la compréhension des autres, la culpabilité personnelle domine chez eux comme principe explicatif (Bohleber, 2007, p. 820-821).

Dans le cadre des crimes de masse, la quête de vérité historique est double. D'un côté, elle concerne la demande de vérité sur les faits ponctuels (la disparition d'une telle personne, p. ex.). Elle vise à établir exactement ce qui s'est passé ; qui l'a fait, pourquoi l'a-t-il fait ? D'un autre côté, la vérité requise concerne l'engrenage de l'entreprise criminelle. Au-delà du bourreau, du tortionnaire, du tueur, qui a conçu et commandé ces crimes ? Quel était le but de l'entreprise criminelle et qui étaient ses alliés ? À qui profitent ces crimes et quels intérêts défendent-ils ? Une fois la vérité établie, une logique de proportionnalité devrait encadrer les mesures punitives appliquées aux criminels et aux commanditaires des crimes, ainsi que les politiques morales de rupture avec le régime meurtrier, et les mesures de restitution, de dédommagement et de reconnaissance des victimes. Si l'on établit la vérité sur un délit et qu'il n'y a pas de condamnation morale et juridique, mais qu'au contraire on demande pardon et réconciliation, le message aux victimes (ainsi qu'aux bourreaux) est que ces crimes ne sont pas contraires à la morale et donc qu'ils se justifient. C'est pourquoi, en Colombie, les victimes continuent à témoigner, à mettre en question l'ordre établi qui ne les représente pas.

En continuant à exposer les atrocités, les survivant·e·s se révèlent être des acteurs politiques de premier ordre qui dévoilent le caractère violent des régimes traumatisants et participent à faire avancer les processus de mémoire et de justice. De telle sorte que la mémoire des survivant·e·s pourrait être comprise comme une ontologie, une base incontournable pour les questions de mémoire collective et de justice

sociale, juridique et pénale, ainsi que pour comprendre les formes de gouvernance et d'organisation du pouvoir. Cette mémoire meurtrie renvoie à des évènements qui attendent encore d'être dits ou reconnus. Les personnes et les groupes victimes de violences traumatiques possèdent des *connaissances spécifiques* (le point de vue situé des personnes ayant vécu des situations traumatiques) qui ont en commun la charge émotive issue d'une souffrance individuelle et collective. La souffrance sociale propre à certaines expériences traumatiques est une contribution à la compréhension de nos sociétés, elle permet de connaître de l'intérieur les actes atroces qui continuent à ravager des populations entières et à se normaliser.

Conséquemment, la mémoire des survivant·e·s (leur souvenir traumatique) devrait être considérée comme un élément constitutif de l'histoire des sociétés ayant connu des crimes de masse. Lorsque ces crimes sont politiques, leur remémoration nous informe de surcroît sur le type de mécanismes d'organisation et de gouvernance de la société.

Dans la société colombienne, les politiques étatiques de mémoire éludent la responsabilité de l'État sur les crimes (García, 2013). En Colombie, la pression des organisations sociales et des droits de la personne a fait avancer la reconnaissance juridique de la part de l'État sur l'existence du conflit et sur la responsabilité de l'État dans les violations des droits de la personne. Cette reconnaissance juridique s'exprime, par exemple, à travers les arrêts dans le cadre de la loi justice et paix où la Cour a établi un lien entre les forces armées et les crimes du paramilitarisme. Mais cette vérité judiciaire ne converge pas avec le discours médiatique du gouvernement qui au contraire et de manière réitérée continue à nier les crimes. Comme l'affirme Todd Howland, Haut-commissaire de l'ONU pour les droits humains.

> La dynamique de ces violations a changé, tout comme a changé leur négation. Dans un premier moment, la négation était absolue et était accompagnée d'une attitude agressive contre les dénonçant. Par exemple, au cours des deux dernières décades du siècle passé, les autorités niaient ouvertement l'existence d'activités et groupes paramilitaires et manifestaient que les violations dénoncées étaient des inventions d'organisations au service de la subversion. Avec le temps et le cumule d'information irréfutable, les activités paramilitaires ne pouvaient plus être niées. Alors, ce qui était réfuté était la responsabilité des autorités et dans plusieurs cas on continuait à nier les victimes, les accusant d'appartenir aux groupes armés. L'implication de l'État dans les activités paramilitaires est encore à nier, négation dont le contenu et intensité varient selon le cas. Après le

> processus de Justice et paix, il reste encore beaucoup d'éléments à clarifier, spécialement ceux qui concernent la responsabilité étatique [dans les violations aux droits de la personne] (Howland 2017).

Parce que l'État continue à nier sa responsabilité dans le conflit et que les violations aux droits de la personne continuent d'être une pratique quotidienne, la contribution spécifique de la mémoire des survivant·e·s à la lutte pour la mémoire collective tient précisément à l'impossibilité d'oublier. Cette impossibilité ne relève pas uniquement de la volonté ou de la conscientisation politique des déplacé·e·s[9]. Elle est aussi liée à au moins deux raisons émotives : (1) le caractère permanent et l'ampleur de la violence subie, laissant des traces dans le psychisme des victimes et (2) le fait que surmonter le traumatisme causé par cette violence nécessite un processus de reconnaissance et de dédommagement profond.

LA DETTE INTELLECTUELLE ENVERS LES ÉPISTÉMOLOGIES DE LA SOUFFRANCE DES SURVIVANT·E·S

D'après ce que nous venons d'argumenter, il est plausible de comparer, par analogie, l'épistémologie féministe sur l'exploitation des sexes et de genre et l'épistémologie de la souffrance propre aux survivant·e·s de crimes de masse et de conflits armés. L'analogie s'arrête rapidement, car si les épistémologies féministes parviennent progressivement à se faire reconnaître une place dans les espaces universitaires et sociaux, cette reconnaissance est encore loin d'exister pour les épistémologies de la souffrance. Pour illustrer cette appropriation, en continuant l'analogie avec les épistémologies féministes, ce serait comme si les théories féministes étaient majoritairement construites par des hommes à partir de ce qu'ils observaient des situations vécues par les femmes et de ce qu'ils entendraient d'elles.

9. Dire que la persistance de la mémoire (ou l'incapacité d'oublier) n'est pas seulement un acte volontaire, c'est dire que les témoins-survivants ne sont pas seulement des militant·e·s politisé·e·s ou des citoyen·ne·s indigné·e·s qui visent à dénoncer l'État et à construire des institutions nouvelles, moins violentes. Il est vrai que la connaissance traumatique se manifeste à travers des contestations politiques, qui sont notamment à l'origine des mouvements pour la vérité et la justice dans lesquels les survivant·e·s se retrouvent, s'insurgent, s'organisent, dénoncent et contestent. Cependant, la connaissance/souffrance se manifeste aussi par des sentiments comme la peur, l'angoisse, le désespoir, la rage, ou encore par des attitudes révélant une désadaptation sociale comme l'itinérance, la dépendance aux drogues, à l'alcool, etc.

Cela voudrait dire que la dette envers les survivant·e·s n'est pas seulement économique et morale, venant de la part des acteurs politiques qui ont cautionné les crimes subis ; mais que nous, les acteurs et actrices du milieu universitaire, sommes également endettés envers les survivant·e·s.

Nous abordons ici trois enjeux épistémologiques et normatifs qui à notre avis permettent de comprendre pourquoi les connaissances sur la violence et la souffrance, quand elles proviennent de crimes de masse et réfèrent à eux, tendent à être appropriées par des intellectuels qui ne reconnaissent pas les crédits aux victimes[10]. Il s'agit là d'éléments qui ont déjà été critiqués dans les sciences sociales, mais dont l'empreinte est encore observable dans l'état de nos connaissances.

Le premier enjeu renvoie au dépassement de la normativité cartésienne dans la validation des connaissances, une normativité construite sur la dualité opposant la raison aux émotions. À l'encontre de ces idées, plusieurs auteur·e·s ont argumenté la valeur épistémique des sentiments et des émotions pour accéder à des connaissances qui resteraient autrement inaccessibles (Brun *et al.*, 2016). Ce que nous avons développé tout au long de ce chapitre vise à appuyer la thèse des fondements épistémiques des émotions.

Le deuxième enjeu réfère directement à la détermination du sujet connaissant. Qui peut produire des connaissances ? Le postulat objectiviste du positivisme veut que le chercheur·e soit le plus neutre à l'égard de son sujet. Dans cette perspective, les survivant·e·s ne peuvent dépasser le statut de témoins, ne peuvent devenir experts. La critique de la prétendue neutralité du chercheur·e a été formulée par différent·e·s auteur·e·s en argumentant non seulement que cette dernière est inatteignable, mais surtout, en démontrant que les personnes directement concernées par une situation sont les mieux placées pour en rendre compte, qu'elles jouissent d'un privilège épistémique par rapport à cette situation (Espínola, 2012 ; Hill Collins, 2016 ; Mignolo, 2013).

Le troisième enjeu concerne les remises en question de la véracité et de l'exactitude des mémoires traumatiques qui opposent à ces dernières des études sur les fausses mémoires (Young, 2006), sur les mémoires

10. Notons aussi que dans le cas de la Colombie, la vérité judiciale mentionnée plutôt est une vérité basée fondamentalement sur la parole des victimaires qui avouent leurs crimes en échange des bénéfices judiciaires offerts par le système de justices transitionnelles.

implantées (Appelbaum, Uyehara, et Elin, 1997) et plus généralement sur l'inexactitude de la mémoire traumatique et des souvenirs[11]. Or, ni la mémoire traumatique ni aucune autre mémoire ne peuvent être objectives et complètes. Par conséquent, la mémoire traumatique ne pourra certes pas révéler avec exactitude et impartialité le conflit. L'idée que la mémoire traumatique, basée sur la souffrance, les émotions et les sentiments, puisse être source de connaissances signifie simplement qu'elle permet de connaître des faits destinés à passer sous silence dans des contextes déterminés et surtout qu'elle fonctionne comme un rempart contre leur oubli.

La prévalence des critères de rationalité, de neutralité et de véracité que nous venons d'évoquer soulève la problématique de l'injustice épistémologique et herméneutique (Anderson, 2017). L'injustice épistémologique concerne les rapports de pouvoir dans la production de connaissances, le fait que les groupes dominants se posent en détenteurs de la vraie épistémologie et écartent des épistémologies de groupes subalternes en minant leur crédibilité (Shapin, 2014 dans Anderson 2017). Les rapports de domination dans la construction des connaissances fonctionnent comme une spirale qui contribue à faire taire les connaissances produites par des groupes subordonnés lorsque celles-ci affectent les intérêts ou la bonne conscience des groupes dominants, ce qui a été qualifié d'*épistémologie de l'ignorance* (Mills, 2017). Le fait d'écarter systématiquement les savoirs subalternes, de leur nier l'accès aux espaces de production de connaissances finit par produire des injustices herméneutiques, c'est-à-dire que l'expérience d'un groupe social ne peut être comprise par d'autres, faute d'outils interprétatifs.

Les différents crimes que nous avons mentionnés ici ont causé des souffrances atroces et ont créé des traumatismes massifs et durables chez les survivant·e·s. Par conséquent, la connaissance-souffrance des survivant·e·s se manifeste avant tout par le biais de la souffrance, du désarroi, de la rage, du désespoir, de la peine, de la tristesse, de l'inadaptation, de la peur ; de cette incapacité à continuer comme si rien ne s'était passé alors que tout a été bouleversé. Les connaissances des survivant·e·s s'expriment à travers des sentiments, des attitudes et des comportements incompréhensibles pour le reste de la société.

11. Fait une « utilisation sélective », c'est-à-dire, stratégique, en ce qui concerne les souvenirs et permet le « positionnement de la subjectivité ». La mémoire est une ressource politique « mobilisatrice » de l'expérience passée et présente qui plus est a l'effet de produire des réalités vers l'avenir. Dans ce sens, nous parlons du potentiel transformateur de la mémoire (Jaramillo, 2017).

Si la majorité de la société peut ignorer les crimes, les membres des groupes ciblés ne le peuvent pas. Les survivant·e·s incarnent des connaissances indélébiles, imprescriptibles qui contrastent avec l'ignorance de la majorité de la société. Bouleversé·e·s par cette connaissance-souffrance, les survivant·e·s sont aussi bouleversant·e·s pour ceux et celles qui n'ont pas la même connaissance. Leur dérangement s'étend à la société par la persistance de leur malaise, de leur impossibilité d'oubli. Le décalage entre leurs connaissances et celles du reste de la société renforce, à son tour, les sentiments d'isolement, la rage, la peur ; leurs sentiments, attitudes et comportements étant dévalorisés et qualifiés trop souvent de désadaptation.

Signalons finalement que la marginalisation épistémique des survivant·e·s ne se base pas seulement sur l'invalidation de leurs savoirs, lesquels s'expriment, comme nous venons de le signaler, par des émotions et des comportements souvent intenses et dérangeants. Elle provient également du fait que l'épistémologie de la souffrance contredit des thèses qui restent paradigmatiques dans les sciences sociales. Prenons, par exemple, l'idée selon laquelle dans les sociétés occidentales la violence serait en déclin (Muchembled, 2008 ; Pinker, 2012), car la civilisation des mœurs amènerait progressivement les individus à avoir des comportements positivement valorisés (Norbert Elias, 2008) ou encore l'idée selon laquelle l'utilisation de la violence dans l'exercice du pouvoir serait de plus en plus marginale (Foucault, Ewald, Fontana, et Senellart, 2004). Selon ces thèses, le recours à la violence serait de plus en plus rare, car les individus tendraient à s'autorestreindre, ce qui serait tantôt dû aux changements sociaux (Norbert Elias, 2008 ; Singer, 2011), tantôt aux dispositifs modernes de gouvernementalité qui décentralisent l'exercice du pouvoir en transférant aux individus l'autodiscipline (Foucault *et al.*, 2004). Or, comme plusieurs l'ont noté, les violences traumatiques sont trop souvent quotidiennes (voir, par exemple, Gibbs, 2014). Si elles sont invisibles pour la majorité, c'est parce qu'elles ont été « normalisées ».

Ainsi, les présupposés d'une épistémologie positiviste, quoique largement critiqués aujourd'hui, continuent à produire des injustices épistémiques à l'égard des groupes subordonnés, dont les survivant·e·s. La manière par laquelle les connaissances des survivant·e·s s'expriment, l'écart immense qui sépare leurs connaissances de celles du reste de la société, le fait que des aspects de l'épistémologie de la souffrance soient

en opposition à certaines thèses en sciences sociales : ce sont des aspects qui permettent de comprendre pourquoi ces connaissances restent encore aujourd'hui marginalisées par et dans le milieu universitaire.

Néanmoins, le constat de l'impossibilité d'une épistémologie totalisante capable de rendre compte de manière objective et complète d'un phénomène quelconque peut faciliter un dialogue épistémique, par exemple, entre les chercheur·e·s et les survivant·e·s. Étant donné que ni l'un ni l'autre ne peuvent prétendre à l'objectivité et à l'impartialité, leurs forces peuvent être certainement complémentaires. Le croisement des regards de l'extérieur et de l'intérieur d'une situation quelconque peut être fécond et amener des lectures originales. La condition d'un tel dialogue devrait être la centralité, dans l'analyse, des rapports de pouvoir[12].

CONCLUSION

En nous appuyant sur une littérature pluridisciplinaire portant sur les sentiments et la souffrance sociale, dans ce chapitre, nous avons voulu démontrer, à partir des entrevues réalisées avec des déplacé·e·s colombien·ne·s que le savoir situé des survivant·e·s, issu de leur vécu de souffrance, peut être considéré comme un privilège épistémique et qu'il est encodé dans une mémoire persistante.

Cette thèse entraîne deux conséquences. D'une part, elle affirme que la mémoire des survivant·e·s joue un rôle central contre la répétition des crimes. C'est qu'au centre de ces luttes se trouve l'identification des éléments du passé qui seront retenus collectivement et remémorés comme faisant *l'Histoire*. Le pari fait par les victimes de la violence et les défenseur·e·s des droits de la personne est que la conscience collective sur les crimes peut prévenir la répétition de ces crimes et qu'au contraire, les couvrir par le silence et l'impunité est un appel à leur répétition.

D'autre part, cette thèse reconnaît les survivant·e·s non pas seulement comme acteurs politiques, mais aussi comme acteurs épistémiques, qui possèdent un savoir réprimé par les groupes dominants. Ceci est, à notre avis, la principale contribution de ce chapitre. Notre analyse rejoint

12. Voir travail en cours à présenter au colloque *Résistances des femmes autochtones dans les Amériques*, Montréal, septembre 2019.

celle des auteurs qui identifient des éléments positifs aux sentiments comme la rage et le ressentiment (Amery, 1980 ; Coulthard, 2018 ; Fanon, 2010). Mais alors que les travaux avec lesquels nous voulons être en dialogue ont analysé les sentiments comme motivation et moteur de l'action et de la mobilisation, notre contribution est d'explorer la valeur de ces sentiments pour l'épistémologie des crimes de masse dans la lutte pour la mémoire.

Pour finir, nous voulons souligner deux avenues de recherche concernant la mémoire de la souffrance. La première, basée sur une analyse comparative, aurait comme but de mieux saisir la spécificité de l'épistémologie des survivant·e·s selon le type de crime et selon les politiques institutionnelles de mémoire (ou d'oubli). Par exemple, que pouvons-nous apprendre en comparant l'épistémologie de la souffrance provoquée par des régimes politiques (coloniaux, capitalistes, communistes, etc.) à une épistémologie de la souffrance causée par le patriarcat ?

La deuxième avenue de recherche devra explorer le rapport entre les survivant·e·s des crimes et le reste de la population. Nous avons vu ici que ces rapports se vivent sous le signe de l'incompréhension en raison de l'écart des connaissances entre les deux groupes. Est-il possible de construire des ponts pour les relier ? Quel rôle peut jouer la « grammaire de la souffrance » dans ce rapprochement ?

BIBLIOGRAPHIE

ACNUR (2018), *Informe de l'ACNUR en Colombia*.

Allier, Eugenia, et Crenzel, Emilio (2015), *The struggle for memory in Latin America : Recent history and political violence*.

Amery, Jean (1980), *At the mind's limits : Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*. Bloomington : Indiana University Press.

Anderson, Elizabeth (2017), « Feminist Epistemology and Philosophy of Science ». Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (printemps 2017). Consulté à l'adresse https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/

Ansara, Soraia (2005), *Memória política da Ditadura Militar e repressão no Brasil : Uma abordagem psicopolítica*. Consulté à http://tede2.pucsp.br/tede/handle/handle/17073

Appelbaum, Paul, Uyehara, Lisa, et Elin, Mark (dir.) (1997), *Trauma and memory : Clinical and legal controversies*. New York : Oxford University Press.

García Arango, Felipe (2013), « Le processus de justice transitionnelle en Colombie ». *Critique internationale, 58*(1), 117-132.

Bohleber, Werner (2007), « Remémoration, traumatisme et mémoire collective ». *Revue francaise de psychanalyse*, *71*(3), 803-830.

Bourdieu, Pierre (dir) (1993), *La Misère du monde*. Paris : Editions du Seuil.

Briceño-Donn, Marcela, Reátegui, Felix, Rivera, Maria Cristina, et Salazar, Catalina (2009), *Recordar en conflicto : Iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*. Bogota : Centro Internacional de Justicia Transicional.

Brudholm, Thomas (2008), *Resentment's virtue : Jean Améry and the refusal to forgive*. Philadelphia : Temple University Press.

Brun, Georg, Doguoglu, Ulvi, et Kuenzle, Dominique (dir.) (2016), *Epistemology and Emotions* (1re édition). Routledge.

Brun, Georg, et Kuenzle, Dominique (2016), « A New Role for Emotions in Epistemology ? ». Dans G. Brun, U. Doguoglu, et D. Kuenzle (Dir.), *Epistemology and Emotions* (1re édition, p. 1-31). Routledge.

Camargo, Silvia (2014), Conflicto y salud mental : El lado olvidado de la violencia. *Semana*. Consulté à l'adresse https://especiales.semana.com/especiales/conflicto-salud-mental/

Carnevale, Franco (2009), « A Conceptual and Moral Analysis of Suffering ». *Nursing Ethics*, *16* (2), 173-183. https://doi.org/10.1177/0969733008100076

Celis Gonzalez, Leila (2018), *Luchas campesinas en Colombia (1970-2016) Resistencias y sueños* (Desde abajo). Bogota, Colombia.

Celis, Leila (2008), *La Colombie 1970-2006 : Violence et modèle de développement*. Université du Québec à Montréal, Science politique, Montréal.

Celis, L. (2012), Renaître de ses cendres. Organisations de victimes et mouvement social. *Cahiers des imaginaires. Souffrance et politique*, *7*, 86-101.

Celis, Leila (2013), *Les mouvements sociaux dans le contexte de conflits armés. Causes et effets de la défense des droits humains (1980-2012). Association nationale paysanne-unité et reconstruction (ANUC-UR) ; Fédération des paysans et mineurs du Sud de Bolivar (FÉDÉAGROMISBOL) ; Conseils des communautés afro-descendantes Jiguamiandó et Curvaradó*. Université d'Ottawa, Ottawa.

Celis, Leila (2017), « Economic Extractivism and Agrarian Social Movements : Perspectives on Low-Intensity Democracy in the Face of the Colombian Conflict ». *Latin American Perspectives, 44* (5), 145-161. https://doi.org/10.1177/0094582X17719037

Charmaz, Kathy (2002), « Stories and Silences : Disclosures and Self in Chronic Illness ». *Qualitative Inquiry*, *8*(3), 302-328. https://doi.org/10.1177/107780040200800307

CNMH, C. N. de M. H. (2015), *Una nación desplazada : Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia* (p. 608). Bogota, Colombia : Centro Nacional de Memoria Histórica.

Cohen, Stanley (2001), *States of denial : Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge, UK ; Malden, MA : Blackwell Publishers.

Coulthard, Glen Sean (2018), *Peau rouge, masques blancs : Contre la politique coloniale de reconnaissance*.

Dejours, Christophe (2015), *Souffrances en France. La banalisation de l'injustice*. Le Seuil.

Entrevue nº 1, Carlos (2019, février 4), *Recherche déplacement forcé et hospitalité*.

Entrevue nº 4, Germán (2016, juillet 15), *Préterrain recherche déplacement forcé et hospitalité*.

Espínola, Artemisa Flores (2012), « Subjectivité et connaissance : Réflexions sur les épistémologies du 'point de vue' ». *Cahiers du Genre*, *53*(2), 99-120.

Fanon, Fanon (2010), *Les damnés de la terre* (1. tirage, 9.). Paris : La Découverte.

Fassin, Didier (2004), « Et la souffrance devint sociale ». *Critique* (680-681), 16-29.

Foucault, Michel, Ewald, François, Fontana, Alessandro, et Senellart, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris : Gallimard : Seuil.

Freire, Paulo (2001), *Pédagogie des opprimés (suivi de) Conscientisation et révolution*. Paris : La Découverte.

Galtung, Johan (1969), « Violence, Peace and Peace Research ». *Journal of Peace Research*, *6* (3), 167-191.

Gibbs, Alan (2014), Contemporary American Trauma Narratives. (1ère édition). Edinburgh : Edinburgh University Press

Herman Lewis, Judith (1997), *Trauma and Recovery : The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror* (1re édition). New York : Basic Books.

Hill Collins, Patricia (2016), « L'épistémologie féministe noire ». Dans La pensée féministe noire : Savoir, conscience et politique de l'empowerment (p. 383-412).

Jaramillo Marin, Jefferson (2017), Apuntes peregrinos sobre la categoría de memoria y su potencial transformador, https://www.academia.edu/31934088/

Kleinman, Arthur, Das, Veena., et Lock, Margaret (1997), *Social suffering*. Berkeley, Calif., : University of California Press.

Mignolo, Walter (2013), « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique ». *Mouvements*, *73*(1), 181.

Mills, Charles (2017), *White Ignorance*. Oxford : Oxford University Press

Muchembled, Robert (2008), *Une histoire de la violence*. Paris : Le Seuil.

Norbert Elias (2008), *La société de cour*. Paris : Flammarion.

Peñaranda, Ricardo, et CNMH (2012), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha : Resistencia y memoria en el Cauca indígena*.

Pinker, Steven (2012), *The better angels of our nature : Why violence has declined*. New York Toronto London : Penguin Books.

PNUD. (2011), *Colombia rural Razones para la esperanza*. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011.

Renault, Emmanuel (2008), *Souffrances sociales : Sociologie, psychologie et politique*. Paris : La Découverte.

Sánchez, Gonzalo, Riaño Alcalá, Pilar, Centro de Memoria Histórica (Colombia), Grupo de Memoria Histórica, et University of British Columbia (2013), *Recordar y narrar el conflicto : Herramientas para reconstruir memoria histórica*.

Semana (2011, mai 8), Con licencia para despojar. *Semana.com*.

Singer, Peter (2011), *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress* (Édition revue et corrigée). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Van Der Kolk, Bessel (1997), « Traumatic Memories ». Dans P. S. Appelbaum, L. A. Uyehara, et M. R. Elin (dir.), *Trauma and memory : Clinical and legal controversies* (p. 243-260). New York : Oxford University Press.

Veleño, Narciso (2012, février), *Sur de Bolivar : Versiones de la resistencia. Entrevue avec des dirigeants paysans* (L. Celis).

Williams Simon J. (2001), « Is anybody there ? Critical realism, chronic illness and the disability debate ». *Sociology of Health & Illness*, *21*(6), 797-819. https://doi.org/10.1111/1467-9566.00184

Young, Allan (1996), « Suffering and the Origins of Traumatic Memory. *Daedalus*, *125*(1), 245-260.

Young, Allan (2006), Bruno et le fou sacré : Mythe, Mimesis et la transmission des mémoires traumatiques. *L'Évolution Psychiatrique*, *71*(3), 485-504. https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2006.06.006

Chapitre 9

DIRE LE JUSTE ET DIRE LE VRAI EN CONTEXTE DE VIOLENCES

Lutte de sens et circulation des discours au sein des commissions de vérité au Honduras

David Longtin

Dans la littérature sur la justice transitionnelle, les commissions de vérité ont été abordées comme un mécanisme devant favoriser, par une rupture avec le passé violent, la transition de régimes dictatoriaux à des régimes démocratiques ou la sortie d'une situation de conflit armé interne (Hayner, 1994 ; Sikkink et Walling, 2007 ; Jelin, 2016). S'organisant dans les années 1990 autour des débats concernant la transition démocratique, le champ international de la justice transitionnelle a été façonné par un ordre du jour privilégiant la réforme des forces de sécurité et le rétablissement d'institutions démocratiques, réformes légales et administratives influençant la conception de la justice pouvant être mise en œuvre durant la transition. Dans ce champ, les mesures envisagées lors des débats se centrent sur l'établissement de la vérité, les réformes institutionnelles, les poursuites judiciaires et la réparation des préjudices subis par les victimes (Paige, 2009). La littérature sur les transitions démocratiques lors desquelles on privilégie la stabilité des régimes politiques, et où l'on craint que les poursuites judiciaires n'entraînent une réaction des élites autoritaires (Sikkink et Walling, 2007), souligne les limites imposées à la mise en œuvre de ces mesures. (Brito, 1993 ; Kaye, 1997 ; Goes, 2013). Avec l'intégration de la justice transitionnelle à la jurisprudence et aux déclarations de principes des systèmes internationaux de protection des droits de la personne vont progressivement être reconnus aux victimes le droit à la vérité, à la justice, à la réparation, et à la garantie de non-répétition. Des

écrits se concentrent alors sur l'évaluation de la capacité des commissions de vérité à rendre effectifs ces droits découlant des normes internationales (Jacobsen, 2013).

Or, en Amérique latine, ces droits ont été reconnus grâce aux mouvements sociaux mobilisés contre les pratiques répressives et la dénégation de ces violences, notamment aux luttes pour la vérité, la justice et la mémoire de militants et militantes, aux groupes de victimes et aux réseaux d'ONG de droits de la personne. Ainsi, sous les régimes autoritaires, le droit à la vérité a été une réponse aux disparitions forcées, aux exécutions extrajudiciaires, à la distorsion des faits, à la dissimulation d'informations et au refus d'enquêter et d'entamer des poursuites judiciaires, perpétuant l'impunité des agents de l'État suspectés d'être les perpétrateurs de ces crimes, souvent sous le couvert du secret d'État (Ross, 2004). En contexte démocratique ou post-conflit, ces pratiques ont perduré ou se sont transformées en luttes pour le mémoire et la justice. À côté des commissions de vérité, de nombreux projets et pratiques parallèles, notamment artistiques (Milton, 2007a ; Milton 2007b ; Cynthia, 2014), sont apparus visant à documenter et à témoigner des violences, à réclamer justice pour les victimes et à rétablir la mémoire collective en contestant la version narrative officielle des évènements (Sanford, 2003 ; Bickford, 2007 ; Laplante, 2007 ; Markarian, 2007 ; Crosby et Lykes, 2011 ; Rebecca, Oglesby et Marston, 2012 ; Brants et Klep, 2013 ; Bakiner, 2015 ; Rosser, 2015 ; Villalón, 2016). Avec l'ouverture de procédures judiciaires (Lutz et Sikkink, 2001 ; Collins, 2008), les récits établis par les commissions de vérité vont entrer en compétition avec les preuves produites dans le cadre des procès, qui sont basées sur des règles et des normes de véridiction différentes (Accatino et Collins, 2016).

Dans ce contexte, les commissions de vérité sont de plus en plus conçues comme « des lieux de conflits, des espaces où se déroulent des luttes pour le sens à donner à la violence » (Ross et Lacharte, 2003 : 24). En fonction de la portée de leur mandat, des objectifs poursuivis par leurs commissaires et leur personnel, des méthodes d'enquêtes et du contexte politique de leur mise en œuvre, les commissions recueillent différents témoignages et documents d'archives qui participent à une diversité de pratiques discursives, réduisant au silence certaines voix, forçant certaines à s'exprimer dans des cadres prédéfinis ou diffusant la parole d'autres. La parole publique des victimes, des témoins, des experts, des auteurs présumés d'abus et autres protagonistes des conflits

s'intègre à des luttes plus larges pour dire le vrai et dire le juste, ces luttes pouvant reproduire ou, au contraire, transformer les relations de pouvoir (French, 2009 ; Hatcher, 2009 ; Rodríguez Maeso, 2011 ; Bakiner, 2015 ; Riaño Alcalá et Uribe, 2016).

Bref, au-delà de l'évaluation de leur influence au regard de leur mandat et des normes internationales, les commissions de vérité gagnent à être étudiées comme dispositifs d'énonciation, c'est-à-dire comme mécanismes institutionnels distribuant et imposant des rôles, déterminant des lieux et des moments d'énonciation légitimes à travers des supports matériels et des modes de circulation des énoncés (Maingueneau, 1999). Dans cette perspective, les commissions constituent des scènes où, à travers des actes de véridiction[1] et de juridiction[2], peuvent s'énoncer publiquement et entrer en lutte de sens des discours sur la violence (Foucault, 2008). Analysant les rapports des deux commissions de vérité mises en place au Honduras par suite du coup d'État de 2009, ce chapitre comparera les pratiques discursives de juridiction et de véridiction et leur intégration à des dispositifs énonciatifs mettant en circulation la polyphonie des discours, afin de mettre en évidence les scènes où se jouent des luttes pour donner sens à la violence. À travers ces pratiques de dire-vrai et dire-juste se construisent, au sujet du coup d'État, des mémoires discursives divergentes reposant sur des imaginaires politiques distincts qui tendent à rendre (in)acceptables différentes violences.

CONTEXTE : LE COUP D'ÉTAT DE 2009, LA RÉPRESSION ET LES DEUX COMMISSIONS DE VÉRITÉ

Le coup d'État du 28 juin 2009 a marqué l'aboutissement d'une crise politique institutionnelle ayant opposé le président José Manuel Zelaya Rosales (2006-2009) à la majorité des membres du Congrès national, composé majoritairement des députés du Parti libéral et du Parti national, ainsi qu'à plusieurs acteurs : le ministère public ; le

1. Le concept de véridiction correspond à la pratique d'énonciation d'un discours de vérité selon un certain jeu dans un régime de vérité, c'est-à-dire selon les normes de production départageant les énoncés considérés vrais ou faux et les règles encadrant l'énonciation du dire-vrai, vérité à laquelle se lie le sujet énonçant (Foucault, 2008 : 285-286).
2. Les pratiques de juridiction sont entendues en un sens large, qui est inspiré des travaux de Foucault, comme pratiques de dire-le-juste, ce qui inclut les discours des institutions judiciaires et quasi judiciaires, telle la CVR, mais aussi des commissions non sanctionnées par l'État, tels la CDV, et des personnes y témoignant.

Tribunal suprême électoral ; le Procureur général de la République ; la Cour suprême de Justice ; le Tribunal des contentieux administratifs ; et le Commissaire national des droits de la personne, avec l'appui des Forces armées du Honduras, en particulier des généraux et du chef de l'État major conjoint et d'une frange conservatrice de l'élite économique, du clergé catholique et des églises protestantes (CVR, 2011 ; CDV, 2012 ; Jacobsen, 2013 ; Rodríguez González, 2010 ; Ríos Vega, 2010). Malgré la diversité des motifs des partisans du coup, la crise a été déclenchée en réaction à la tenue d'une consultation non légalement contraignante demandant à la population hondurienne si elle était en faveur d'inclure une quatrième urne aux élections générales du 29 novembre 2009 proposant la mise en place d'une assemblée nationale constituante afin de rédiger une nouvelle constitution (Menjívar Rosales, 2010 ; Ruhl, 2010).

Face au coup d'État, une résistance s'est organisée, menant à la création du Front national de résistance populaire (FNRP) qui a coalisé divers mouvements sociaux apparus dans les décennies antérieures, des membres du Parti libéral fidèle à Zelaya, des partis politiques de gauche et des citoyens autour de la défense de la démocratie, du retour de Zelaya et du projet de refondation du pays (Cálix, 2010 ; Sosa, 2015b). Afin de freiner la contestation, le gouvernement *de facto*, présidé par Roberto Micheletti Baín de juin 2009 à janvier 2010, a adopté des mesures d'exception et déployé une répression militaire et policière systématique de la résistance, occasionnant une augmentation des violations des droits de la personne, incluant des cas d'exécutions extrajudiciaires, de détentions arbitraires, de torture, de disparitions forcées, de coups et lésions, de violences sexuelles, de séquestrations, de persécutions, d'intimidations, de menaces et de violations à la liberté d'expression, dont la fermeture de locaux ou leur occupation et la destruction d'équipements de transmission des médias (CVR, 2011 ; CDV, 2012 ; Cálix, 2010 ; Ríos Vega, 2010 ; Mejía, 2010 ; Paredes et Sierra, 2010 ; Gervais *et al.*, 2012). Dans ce contexte, les demandes de mesures conservatoires auprès de la Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) de l'Organisation des États américains (OEA) ont connu une hausse importante (Aguiluz et Diego Obando, 2010 ; Jacobsen, 2013). Le coup d'État et les violations des droits de la personne et des libertés fondamentales ont été condamnés par plusieurs États et organisations internationales et ont entraîné notamment la suspension du Honduras à l'OEA en vertu de la

Charte démocratique interaméricaine face aux contraventions à la Convention américaine des droits de l'homme (Ruhl, 2010, 2012 ; Mejía, 2010 ; Jacobsen, 2013, CVR, 2011).

Dans un contexte d'intimidation, de répression policière et militaire, de restrictions à la liberté d'expression et de presse (Ríos Vega, 2010) et d'appel au boycottage par le FNRP (Ruhl, 2012), Porfirio Lobo Sosa, candidat présidentiel du Parti national, est élu lors du scrutin de novembre 2009. Après son investiture le 27 janvier 2010, les violences envers des membres de la résistance au coup d'État et, plus généralement, envers des militants et militantes des mouvements sociaux honduriens sont renforcées par une remilitarisation de la sécurité publique dans le cadre de la stratégie de lutte contre le crime organisé. Toutefois, la répression massive s'étant déployée lors des manifestations cède la place à des violations des droits de la personne qui sont sélectives et de basse intensité, et qui ciblent les cadres intermédiaires de la résistance (Mejía, 2010). De plus, la CIDH (2015) rapporte des cas de détentions illégales, de torture, d'intimidation, de persécution, d'agressions, de disparitions forcées, voire d'assassinats, de juges, d'avocats, de journalistes et de défenseurs des droits de groupes sociaux marginalisés (paysans, femmes, LGBTI, autochtones, afrodescendants, travailleurs), alors que le pays atteint en 2011 le taux d'homicides le plus élevé au monde avec un taux d'impunité estimé entre 95 et 98 %.

Le coup d'État a entraîné une réorganisation des forces de sécurité. Des personnes responsables de disparitions forcées, d'exécutions extrajudiciaires et de persécutions dans les années 1980 ont été placées à la direction de la Police nationale (Cruz, 2010). De plus, des militaires sont nommés à la tête d'institutions clés[3], dont plusieurs avaient été retirées du contrôle des Forces armées lors de la démilitarisation des années 1990 (Orellana, 2015). Avec la politique d'épuration de la Police nationale lancée par le président Lobo, les militaires sont réemployés dans les patrouilles policières et la lutte contre la délinquance. Entre avril 2010 et août 2012, plusieurs opérations militaires (Trueno, Tumbador, Xatruch II et III) sont aussi déployées en réponse au conflit du Bajo Aguán, impliquant les militaires au côté des gardes de sécurité et des policiers dans les expulsions des paysans cherchant à récupérer des terres perdues lors de la contre-réforme agraire des années 1990. Ce conflit conduit à la réapparition d'escadrons de la mort et à plus d'une centaine

3. Telles la Direction générale de migration, la Direction de l'aéronautique civile et HONDUTEL.

d'assassinats, en majorité de paysans, en plus des nombreux cas de menaces de mort, de kidnappings, de disparitions forcées, de torture, de violences sexuelles, de déplacements forcés et de destruction des habitations et des champs cultivés sur les campements (Wolford, 2014 ; Mowforth, 2014 ; Kerssen, 2013).

C'est dans ce contexte que se mettent en place les deux commissions de vérité. La Commission de la vérité et de la réconciliation (CVR) est établie le 13 avril 2010 par le décret exécutif PCM-011-2010. Elle vise à permettre à l'État hondurien d'être réadmis à l'OEA en vertu de l'accord Tegucigalpa/San José négocié dans le cadre du dialogue Guaymuras, un effort de médiation de l'OEA entre représentants de l'ex-président Zelaya et du président *de facto* Micheletti afin de restaurer l'ordre constitutionnel et de favoriser la réconciliation nationale (Sosa, 2015). Son mandat consiste à « éclaircir les faits survenus avant et après le 28 juin 2009 au Honduras afin d'identifier les actes qui ont conduit à la situation de crise et de proposer au peuple du Honduras des éléments pour éviter que ces faits ne se répètent dans le futur » (CVR, 2011 : 48, traduction de l'auteur).

Dès sa création, la CVR est critiquée par les groupes de droits de la personne, car son mandat ne respecte pas les normes internationales en matière de commission de vérité puisqu'il n'accorde pas suffisamment d'importance aux violations de droits de la personne et qu'il n'inclue pas l'attribution de responsabilités aux personnes impliquées. Le Centre pour la justice et le droit international (CEJIL) lui reproche d'avoir été unilatéralement décrétée par le président Lobo, dont la légitimité est mise en doute, sans la consultation des victimes et des membres de la résistance. En dépit des critiques, Eduardo Stein, commissaire coordonnateur de la CVR, affirme durant les travaux de la commission que les violations de droits de la personne survenues entre juin 2009 et janvier 2010 feront partie des enquêtes, le rapport final les incluant parmi ses objectifs. Toutefois, la période couverte par le mandat, mettant l'accent sur les antécédents de la crise et s'arrêtant à la fin du gouvernement *de facto*, est dénoncée, celle-ci risquant de laisser dans l'impunité les violations survenues sous Lobo. D'ailleurs, la Plateforme des droits de la personne demande à l'OEA de retirer son appui et son financement à la commission, considérant la CVR comme illégale et illégitime puisque l'ordre constitutionnel n'a pas été rétabli et que les violations de droits de la personne persistent. De surcroît, la commission se met en place alors qu'une loi d'amnistie a été promulguée ; elle protège les responsables du

coup d'État, et ses ambiguïtés permettent une application aux violations de droits de la personne. Plusieurs membres de la Cour suprême de justice et du ministère public ayant participé à ces violations se maintiennent en poste et adoptent des décisions favorisant l'impunité des participants au coup d'État et la criminalisation de ses opposants[4]. La nomination des commissaires[5], le 4 mai 2010, fait l'objet de critiques : le CEJIL critique leur expérience limitée en matière de droits de la personne et les commissaires nationaux sont accusés par le COFADEH d'être des partisans du coup d'État ou du Parti national, ou, par l'Union civique démocratique, d'être alignés avec la gauche (Mejía, 2010 ; Nuño et Aguiluz, 2010 ; Jacobsen, 2013).

Prolongeant ces critiques, la Plateforme des droits de la personne[6], une coalition d'organisations nationales et internationales de droits de la personne constituée après le coup d'État, met sur pied la Commission de vérité (CDV), dont les travaux se déroulent de juin 2010 à août 2011 (Jacobsen, 2013). Son mandat consiste à « 1. Éclaircir la vérité sur les faits associés au coup d'État du 28 juin 2009. 2. Promouvoir la justice pour les victimes de graves violations des droits de la personne et des libertés fondamentales. 3. Promouvoir la réparation intégrale pour les victimes » (CDV, 2012 : 32, traduction de l'auteur). Les travaux de la CDV priorisent l'investigation des violations des droits de la personne et des libertés démocratiques commises dans le cadre du coup d'État et la participation d'acteurs nationaux et étrangers dans sa planification et son exécution (CDV, 2012 : 32).

4. Par exemple, l'arrêt définitif de poursuites contre des officiers militaires de haut rang accusés d'avoir soutenu le coup d'État, des dizaines d'accusations criminelles portées par le Procureur général contre ses opposants et la destitution de juges s'étant prononcés contre le coup (Nuño et Aguiluz, 2010 ; Mejía 2012).
5. Les commissaires internationaux comprenaient Eduardo Stein, ancien vice-président du Guatemala ; Michael F. Kergin, ancien diplomate canadien et avocat à Bennett Jones et María Amabilia Zavala Valladares, ancienne ministre de la Justice du Pérou ; les commissaires nationaux, la rectrice de l'Université nationale autonome du Honduras, Julieta Castellanos Ruiz et l'ancien recteur Jorge Omar Casco Zelaya (Jacobsen, 2013 : 35).
6. La Plateforme regroupe le Comité des familles de détenus disparus du Honduras (COFADEH), le Comité pour la défense des droits humains (CODEH), le Centre de recherche et de promotion des droits humains (CIPRODEH), le Centre des droits des femmes (CDM), la Fédédration internationale pour le droit à l'alimentation du Honduras (FIAN-Honduras), le Centre pour la prévention, la réhabilitation et le traitement des victimes de tortures (CPTRT).

MÉTHODOLOGIE

Le corpus est constitué des rapports *Para que los hechos no se repitan : Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación Tomo I*, publié le 7 juillet 2011 par la CVR et *Informe de la Comisión de Verdad : La voz más autorizada es la de las víctimas*, publié par la CDV en octobre 2012. Ces deux documents, s'inscrivant dans un genre typique des rapports de commissions de vérité, comportent une exposition du mandat, de la méthodologie et du travail accompli ; un récit historique expliquant les causes du coup d'État ; une analyse des patrons de violations des droits de la personne et de cas illustratifs et la présentation des conclusions et des recommandations des commissaires. Ils s'appuient sur des conceptions juridique-légiste et narrative-historique de la vérité afin de fonder leurs prétentions à dire le vrai (Bakiner, 2015). Référant à diverses sources testimoniales et documentaires, les rapports se caractérisent aussi par la présence importante du discours rapporté direct (citations) et indirect (paraphrases), représentant respectivement 18,09 % et 24,49 % du texte de la CVR ainsi que 15,25 % et 13,47 % de celui de la CDV.

L'analyse de discours mise en œuvre s'inscrit dans les tendances françaises (Maingueneau, 1991 ; Sarfati, 2005). Elle allie des méthodes quantitatives propres à la textométrie (Pincemin, 2011)[7], c'est-à-dire à l'analyse statistique des textes, à une analyse qualitative attentive aux marques d'énonciation (Benveniste, 1996) afin d'interpréter les actes de langage formant la dimension pragmatique du texte (Adam, 2015 ; Austin, 1970 ; Searle, 1969). D'une part, l'analyse du discours rapporté (Rosier, 2005), en particulier des locuteurs cités, de leur vocabulaire spécifique et des verbes introducteurs de citations, vise à mettre en évidence les modes de circulation discursive à partir desquels est mise en scène la polyphonie (Ducrot, 1984) des voix qui se font entendre dans le cadre du dispositif énonciatif des commissions de vérité. Cette analyse permet de différencier les scènes d'énonciation des deux commissions. D'autre part, les significations de la violence ont été comparées sur la base du vocabulaire spécifique des rapports, des syntagmes contenant le substantif violence ou l'adjectif violent, de leurs cooccurrences et de leurs reprises anaphoriques, ce qui permet de dégager des imaginaires de la violence (Corten, 2009) qui se forment à la croisée des pratiques de

7. Le logiciel TXM a été utilisé afin de réaliser l'analyse des deux rapports (Heiden *et al*, 2010).

véridiction et de juridiction. Ces pratiques et les régimes de vérité[8] et de justice[9] distincts auxquels elles se réfèrent pour fonder leur légitimité à énoncer le vrai et le juste ont été analysées à travers l'étude des modalités aléthiques, épistémiques et déontiques.

DISPOSITIFS D'ÉNONCIATION ET MODES DE CIRCULATION DISCURSIVE

L'un des enjeux de la mésentente (Rancière, 1995) sur les travaux de la CVR ayant motivé la mise sur pied de la CDV concerne la reconnaissance des voix des victimes. Alors que le titre et le mandat de la CVR insistent sur l'établissement de la vérité et la promotion de la réconciliation afin d'assurer le droit à la non-répétition des évènements ayant mené à la crise, et qu'une voix prioritaire est donnée à ses acteurs institutionnels, ceux de la CDV priorisent les droits à la vérité, à la justice et à la réparation des victimes de violations des droits de la personne, dont la parole est considérée « la plus autorisée » à parler. D'ailleurs, dès le début des travaux de la CVR, des militants des droits de la personne lui reprochent de rendre invisibles les victimes et de protéger les auteurs présumés des violations de droits de la personne (Phillips, 2015).

En effet, alors que la CVR s'est surtout appuyée sur les entretiens des acteurs de la crise institutionnelle et sur l'information documentaire et légale fournie par les institutions étatiques, les organisations internationales et la société civile pour produire son rapport, y consacrant une part plus grande de ses efforts que pour les entrevues de victimes et de témoins de violations de droits de la personne[10], la CDV a, pour sa part,

8. Chez Foucault (2001 : 112), les régimes de vérité correspondent aux « types de discours » que chaque société « accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai ».
9. Au-delà d'une acceptation fondée strictement sur le droit, les régimes de justice sont entendus ici de manière large, à la façon dont Foucault définit les régimes de vérité (2001 : 112), soit les types de discours que chaque société utilise afin de dire le juste et l'injuste ; les mécanismes et les instances qui permettent de les distinguer, la manière dont on sanctionne l'injustice ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la justice et le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui est juste et injuste.
10. La CVR a réalisé 37 entrevues auprès des principaux protagonistes de la crise ayant mené au coup d'État, 181 auprès d'acteurs clés et 15 auprès de protagonistes clés. des entrevues menées par son équipe des droits de la personne. De plus, elle a tenu 60 réunions collectives dans 26 villes des 18 départements auxquelles ont participé approximativement 2 000 dirigeants régionaux et locaux. Elle a aussi recueilli 280 témoignages de 230 témoins et victimes de violations des droits humains.

fortement priorisé dans ses travaux les témoignages des victimes[11]. Pour ce faire, la CDV a adopté plusieurs mesures afin de se conformer aux normes internationales d'inclusion et de priorisation des victimes, formant des équipes de travail itinérantes composées d'interviewers entraînés, de psychologues et d'accompagnateurs étrangers afin d'informer les gens et de les encourager à donner leur témoignage, et de recueillir ceux-ci (Scott, 2011). Au contraire, les victimes auraient été réticentes à témoigner à la CVR par peur de représailles, et Zelaya, ses partisans et les membres de la résistance n'ont pas coopéré avec la commission officielle (Jacobsen, 2013).

Ces différences dans les méthodes d'investigation s'accentuent dans la place accordée aux divers locuteurs dans les citations des deux rapports. Alors que la vaste majorité des locuteurs cités par la CVR ne sont pas des victimes ou des témoins directs des violations de droits de la personne, ces derniers n'occupant que 7,46 % et 5,99 % des citations, la CDV accorde une place prépondérante aux témoignages des victimes, soit 47,36 % des citations. De plus, les 14 témoignages publiés intégralement par le CVR sont quasi exclusivement ceux d'acteurs de la crise institutionnelle, soit des partisans ou des acteurs du coup d'État.

Les deux commissions rapportent différemment les paroles des locuteurs et mettent en circulation leurs discours à travers des chaînes d'énonciateurs distinctes (Rosier, 2005).

D'une part, la CVR cite plus d'officiers militaires et policiers de haut rang, dont les versions sont recueillies lors des entrevues ou rapportées dans la presse ou les documents de la Cour suprême de justice ou du Procureur général de la République. Les rapports policiers et militaires servent aussi de sources documentaires. Les forces armées justifient leurs actions en vertu de leurs attributions constitutionnelles de gardien de la sécurité et de la Constitution ; leur refus d'appuyer l'enquête d'opinion, en raison de son inconstitutionnalité ; l'arrestation de Zelaya, comme l'obéissance à l'ordre d'arrestation émis par un juge, et sa

Son rapport repose également sur 870 preuves documentaires et vidéos et 50 000 pages d'information documentaire et légale provenant de l'État et de rapports d'organisations de la société civile et d'organisations internationales.

11. La CDV a réalisé des entrevues auprès de personnes clés au Honduras et à l'étranger, mais a surtout recueilli 1 966 dénonciations concernant 5 418 violations de droits de la personne à partir de 1 123 témoignages reçus par ses équipes de travail itinérantes. Elle a également inspecté des installations, recueilli des documents photo et vidéo et consulté des documents techniques (instruments de collecte d'informations, listes de cas, listes de patrons de violations, etc.) et des textes jurisprudentiels, de doctrines et de normes en matière de droits de la personne.

déportation, comme une mesure visant à défendre l'ordre public, la vie, la dignité humaine et la paix contre la menace de violences et de chaos imputés à ses partisans et, ainsi, éviter un « bain de sang ». Les rapports et les témoignages de policiers expliquent le recours à la force par des difficultés à maintenir l'ordre public, justifient les arrestations par les délits de manifestations illégales, de dommages à la propriété et de manque de respect envers l'autorité, allèguent l'absence de preuves afin d'écarter des cas d'abus d'autorité et nient l'usage excessif de la force. Au contraire, la CDV réfère une seule fois à un rapport policier et la parole des forces de sécurité figure exclusivement dans les témoignages des victimes rapportant les menaces et injures de militaires et policiers de bas rang.

D'autre part, la CVR cite 27 victimes et 6 témoins, dont 2 témoignages tirés des rapports du ministère public et du CONADEH, alors que la CDV cite 206 victimes et 4 témoins, dont 14 ont témoigné auprès d'organisations de défense des droits de la personne ou des femmes (COFADEH, CLADEM, CDM). Bien qu'ils témoignent tous des abus, leur vocabulaire diffère. Les témoignages devant la CVR, caractérisés par des récits factuels cherchant à préciser les gestes, temps et lieux des évènements, relatent les arrestations et les violences physiques, en particulier les coups, dont les manifestants ont fait l'objet. Bien que relatant, à l'instar de la CVR, les coups infligés par les policiers et militaires, les récits de la CDV rapportent davantage : les violences survenues lors des manifestations et qui ont dans certains cas entraîné la mort, soit les tirs de balles réelles ou de plastique, l'usage de gaz lacrymogènes et de canons à eau, les menaces, les insultes et les violences sexuelles ; la torture, les mauvais traitements et les conditions inhumaines des cellules et la persécution dans les villages, les quartiers populaires, voire les hôpitaux. Seuls les témoignages offerts à la CDV par les victimes et leurs familles, proches et amis décrivent la peur, les douleurs physiques, la détresse psychologique, la souffrance, les problèmes familiaux et économiques et la stigmatisation sociale que la violence engendre.

Finalement, la CVR recueille directement les versions des évènements fournies par des membres des gouvernements de Micheletti et de Lobo, ainsi que par des représentants du Congrès national, des cours de justice, des organismes publics, des partis politiques – surtout du Parti national et du Parti libéral – et de la société civile partisane, excluant du

coup les versions de Zelaya et des membres de son gouvernement. La CDV, pour sa part, cite les déclarations de ces acteurs à partir des journaux.

En accordant une priorité aux déclarations des acteurs institutionnels nationaux, la CVR met en scène le litige entre les partisans et les opposants au coup d'État et au projet d'assemblée constituante, afin de construire un récit historique et une interprétation juridique de la crise. Dans ce cadre, les verbes introducteurs soulignent l'énonciation conflictuelle des locuteurs et le caractère contraignant des obligations découlant de documents juridiques (Constitution, lois, décrets, normes et conventions internationales des droits de la personne) servant à juger de la légalité des faits et fournissant une base légale au mandat de la CVR[12]. En utilisant plus de verbes déclaratifs (déclarer, signaler, exprimer, indiquer, affirmer, soutenir, mentionner), parfois avec une modalité épistémique marquant l'incertitude à l'égard de la vérité des propos rapportés (alléguer), la CVR instaure une distance à l'égard de leurs versions narratives et justifications afin de juger des faits en litige au regard du droit. Au contraire, la CDV cite les témoignages des victimes sans verbes introducteurs ou en rapportant ce qu'elles ont entendu ou dit dans des formes non modalisées (écouter, dire), ce qui réduit donc la distance du discours de la CDV à l'égard de leurs récits, qui servent alors d'illustrations véridiques des violences subies et de la souffrance.

PRATIQUES DE JURIDICTION ET DE VÉRIDICTION ET IMAGINAIRES POLITIQUES DE LA VIOLENCE

Dans ces circonstances, les deux commissions énoncent un récit historique et une interprétation juridique des faits, accordant des places différenciées aux acteurs de la crise institutionnelle ou aux victimes de la répression ayant suivi le coup d'État. Dès lors, elles mettent en circulation des significations différentes de la violence faisant partie d'imaginaires politiques distincts.

D'un côté, la CVR produit un récit des conflits entre acteurs institutionnels ayant débouché sur le coup d'État de 2009 et des négociations qui en ont découlé, inscrivant ces évènements dans les crises politiques

12. Les énonciations conflictuelles sont introduites par des verbes argumentatifs ou d'opposition (condamner, dénoncer, argumenter, accuser, critiquer, justifier, nier, rejeter, répudier) et les documents juridiques par des verbes employant une modalité déontique (ordonner, autoriser).

passées entourant les élections ou les tentatives de réélection du président. Dans ce récit, la crise aurait résulté des actions poursuivies par le président Zelaya afin de mener à bien la consultation populaire en vue de remplacer la Constitution, malgré l'opposition du Congrès, du Commissaire national des droits humains (CONADEH), du Procureur général, du Tribunal suprême électoral, du ministère public et du pouvoir judiciaire. Bien que reconnaissant l'illégalité du coup d'État, la CVR adhère parfois au discours de maintien de l'ordre des forces de sécurité, justifiant par exemple la répression policière comme un moyen de sauvegarder l'ordre faisant partie des pouvoirs pouvant être employés par l'État de droit afin de faire face à la violence, aux perturbations et à la destruction de la propriété publique et privée par les manifestants (CVR, 2011 : 211). Néanmoins, le vocabulaire associé à la violence se trouve systématiquement sous-représenté, étant absent du vocabulaire spécifique[13] de la CVR. Lorsque le terme violence est employé, il est associé non seulement aux violations des droits de la personne commises par les policiers et militaires, mais également aux manifestations, à la désobéissance civile, à la transgression de la loi, à l'opposition aux élections, voire à la promotion de l'insurrection (CVR, 2011 : 41), et fait l'objet d'appels au dialogue comme moyen de résoudre les conflits et de parvenir à la paix (CVR, 2011 : 50).

Pour sa part, la CDV construit un récit de la répression déployée par les forces policières et militaires durant les manifestations contre le coup d'État ciblant ses opposants et divers groupes sociaux marginalisés (autochtones, jeunes, femmes, LGBTI, etc.). Toutefois, elle identifie d'autres patrons de violations de droits de la personne. Alors que se consolide le coup d'État, la violence généralisée cède la place à une violence sélective. De plus, avec le déplacement des actions de résistance, la répression s'étend des manifestations pacifiques vers les quartiers populaires de la capitale, Tegucigalpa, et des principales villes du pays (CDV, 2012 : 80). Loin d'être une situation post-conflit, sous la présidence de Lobo la répression et la criminalisation de la dissidence persistent, s'exerçant contre la liberté d'expression, d'information et de presse des journalistes et les défenseurs des droits de la personne (CDV, 2012 : 31, 192). Contrairement à la CVR, qui tend à inscrire ces violences dans un imaginaire de l'abus d'autorité résultant de mauvaises pratiques

13. Le vocabulaire spécifique est l'ensemble des mots surreprésentés dans un rapport. L'indice de spécificité calcule, à partir du modèle hypergéométrique, la probabilité que la surreprésentation des mots dans ce rapport soit due au hasard compte tenu de leur fréquence totale dans les deux rapports.

de maintien de l'ordre, le discours de la CDV met en circulation un imaginaire de la violence institutionnelle, délibérée et systématique mise en œuvre en vue de provoquer des souffrances et de désarticuler les actions de résistance (CDV, 2012 : 150). Cette répression, accompagnée de persécution et de menaces par les militaires, policiers et gardes de sécurité d'entreprises, sème la peur et la terreur chez les victimes, leurs familles, leurs proches et les membres de leurs communautés, ce qui provoque des souffrances physiques et psychologiques (CDV, 2012 : 269). La CDV inscrit cette répression et les mobilisations dans le récit historique de coups d'État des XIX^e^ et XX^e^ siècles et des luttes des mouvements populaires.

La place des témoignages des victimes ou, au contraire, celle des déclarations des principaux protagonistes de la crise politique dans les dispositifs énonciatifs et les récits des commissions de vérité reflètent les contraintes énonciatives imposées par les régimes de vérité et de justice encadrant les pratiques de véridiction et de juridiction s'y énonçant. Pour la CVR, qui inscrit ses travaux dans le cadre de la justice transitionnelle (CVR, 2011 : 50), l'éclaircissement de la vérité vise à trouver des solutions de rechange pour que les conflits ayant mené à la crise ne surviennent plus et est compris comme une partie du processus de réconciliation nationale (CVR, 2011 : 40). Dans ce cadre, la CVR (2011 : 48) propose un cadre éthique de la vérité et de la réconciliation, où la vérité doit permettre le jugement des faits, la guérison des blessures et le rapprochement des parties au conflit en vue d'une réconciliation. L'unicité de la vérité doit servir à évacuer les controverses, opinions et versions partielles s'affrontant dans les conflits sociopolitiques et qui justifient les actes et occultent ou déforment la vérité (CVR, 2011 : 48). Une fois qu'elle est établie par le travail d'enquête impartial de la CVR, lequel est fondé sur une comparaison objective des preuves matérielles et des déclarations, la vérité doit orienter les acteurs vers la formation d'un consensus et, par conséquent, les parties doivent assumer la responsabilité morale d'évacuer le dissensus (CVR, 2011 : 51). Dans le cadre des travaux de la CVR, la vérité doit se référer à deux types de faits, les violations des droits de la personne et les faits relativement à l'exercice du pouvoir politique, et être jugée à la lumière du respect ou de la violation des normes juridiques (CVR, 2011 : 48) afin d'évaluer leur degré de légalité et d'illégalité (CVR, 2011 : 50). Toutefois, la CVR ne considère pas dans son mandat de conclure les enquêtes quant à la responsabilité de présumés coupables (CVR, 2011 : 49-50). Ces principes orientent le discours de la CVR vers la recherche de la réconciliation de véridictions

antagonistes de même que vers l'évaluation juridique de la légalité, selon les normes du droit, des faits liés à la crise de la démocratie hondurienne.

Au contraire, la CDV (2012 : 112) inscrit la vérité dans le cadre de luttes politiques pour faire connaître à la communauté internationale et au peuple hondurien, en particulier aux familles des victimes, la répression survenue dans la foulée du coup d'État et ayant persisté sous le gouvernement de Lobo. Loin de garantir la paix, la vérité est un enjeu de luttes éthiques et politiques, poursuivies parfois au risque de la violence (CDV, 2012 : 10). Le droit à la vérité s'inscrit dans une lutte pour la véridiction, pour le droit à dire le vrai des victimes qui s'expriment dans les témoignages, lutte contre le déni, l'oubli et le silence entourant les violences dont elles ont souffert (CDV, 2012 : 300). Plutôt qu'une démarche orientée vers la réconciliation et le pardon, les travaux de la CDV (2012 : 24) participent à des régimes de vérité et de justice où les droits sont invoqués afin d'alimenter les luttes contre l'impunité. Le droit à la vérité doit permettre aux victimes de la répression de revendiquer et de faire reconnaître leurs droits à la justice, à la non-répétition des violences et à la réparation des dommages subis, et ainsi garantir pleinement leurs droits fondamentaux (CDV, 2012 : 299). Pour rendre effectifs ces droits, l'État doit reconnaître publiquement la vérité des violations des droits de la personne et des libertés fondamentales commises par ses agents, enquêter et sanctionner les responsables de ces abus et, finalement, mettre en œuvre des programmes de réparation aux victimes (CDV, 2012 : 256, 301). Plutôt qu'un aboutissement du processus de réconciliation, le rapport de la CDV doit donc amorcer des luttes futures pour la reconnaissance de ces droits et la démocratisation des institutions étatiques (CDV, 2012 : 29, 301).

CONCLUSION

En conclusion, l'analyse des commissions de vérité en tant que dispositifs énonciatifs où se jouent, dans les pratiques de véridiction et de juridiction, des luttes de sens autour de la violence met en évidence des régimes de vérité et de justice distincts. Par l'entremise des imaginaires politiques différents qu'ils véhiculent, les paroles qui s'y énoncent construisent des mémoires discursives opposées sur le coup d'État et les violences qui en ont résulté.

En accordant une priorité et une légitimité à la voix des acteurs de la crise politique, notamment aux partisans et auteurs du coup d'État, la CVR leur confère un espace pour la circulation de leurs discours. Sur cette base, elle établit une interprétation juridique de la crise se référant aux normes du droit afin de départager le légal de l'illégal, comparant les arguments juridiques en litige des partisans et opposants du projet d'assemblée constituante et du coup d'État. Elle construit une version narrative des évènements, dont la véracité constitue un moyen éthique en vue de la réconciliation nationale, en marquant une rupture avec la violence, renvoyée au passé, en privilégiant l'objectivité des récits factuels, réduisant au silence la souffrance des victimes, et en exhortant les parties au dialogue afin d'évacuer les conflits, associés à la violence.

Mise sur pied en réaction aux critiques adressées à la CVR, la CDV priorise pour sa part la reconnaissance des témoignages des victimes de violations de droits de la personne comme pratiques de véridiction légitimes. Le respect du dire-vrai de ces victimes s'intègre au droit à la vérité et pave la voie à de futures luttes pour la justice et la réparation, luttes pour la démocratie et pour le droit à la parole des sans-parts (Rancière, 1998), même si menées au risque de nouvelles violences. La souffrance vécue sert alors de critère de partage de la parole autorisée à dire le vrai et l'injuste. Un récit sur la répression politique, institutionnelle et systématique, inscrit dans la mémoire discursive de l'autoritarisme et des luttes populaires, peut alors être énoncé. Non seulement le coup d'État de 2009 et la répression sont réinscrits dans la mémoire des coups d'État de la politique hondurienne des XIX^e^ et XX^e^ siècles, mais ceux-ci deviennent un marqueur historique de ce qui sera qualifié de « dictature » par la résistance au coup d'État, et plus largement, par l'hétérogénéité des mouvements populaires luttant pour le-vrai et le-juste dans la décennie à venir.

Les luttes pour dire le vrai et dire le juste nourries par le contexte du coup d'État de 2009 et mises en scène dans les rapports des deux commissions de vérité ouvrent ainsi une période de remise en question des versions narratives officielles entourant la violence au Honduras, où les militants d'une diversité de mouvements sociaux s'allient afin de contester les formes de répression politique auxquelles les citoyens font face lorsqu'ils s'engagent socialement, prennent la parole publiquement et se mobilisent collectivement.

Bibliographie

Accatino, Daniela et Collins, Cath (2016), « Truth, Evidence, Truth : The Deployment of Testimony, Archives and Technical Data in Domestic Human Rights Trials », *Journal of Human Rights Practice*, *8*(1), 81-100. Repéré à https://academic.oup.com/jhrp/article/8/1/81/1751614

Adam, Jean-Michel (2015), *La linguistique textuelle.* 3e édition, Paris, France : Armand Colin.

Aguiluz, Marcia et Obando, Luis Diego (2010), « XIII. El Acceso al Sistema Interamericano de Derechos Humanos en el Marco del Golpe de Estado en Honduras ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos.* Tegucigalpa, Honduras : Guaymuras.

Austin Langshaw, J. (1970), *Quand dire, c'est faire*. Paris, France : Éditions du Seuil.

Bakiner, Onur (2015), « One truth among others ? Truth commissions' struggle for truth and memory ». *Memory Studies*, *8*(3), 345-360. doi : https://doi.org/10.1177/1750698014568245

Barajona de Brito, Alexandra (1993), « Truth and Justice in the Consolidation of Democracy in Chile and Uruguay ». *Parliamentary Affairs*, 46(4), 579-594. doi :https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.pa.a052443

Benveniste, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale, 1.* Paris, France : Éditions Gallimard.

Bickford, Louis (2007), « Unofficial truth projects », *Human Rights Quarterly, 29*(4), 994-1035. doi :10.1353/hrq.2007.0036

Brants, Chrisje et Klep, Katrien (2013), Transitional justice : History-telling, collective memory, and the victim-witness. *International Journal of Conflict and Violence*, *7*(1), 37-49. doi :10.4119/UNIBI/ijcv.195

Cálix, Álvaro (2010), « XV. Honduras : De la Crisis Política a la Emergencia de un Nuevo Actor Social ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos*, Tegucigalpa, Honduras : Editorial Guaymuras.

Collins, Cath (2008), « State Terror and the Law : The (Re)Judicialization of Human Rights Accountability in Chile and El Salvador ». *Latin American Perspectives*, *35(5)*, 20-37. Repéré à https://www.jstor.org/stable/27648118 ?seq=1 #page_scan_tab_contents

Comisión de Verdad (CDV) (2012), *La Voz Más Autorizada es la de las Victimas*, Tegucigalpa, Honduras, Comisión de Verdad (CDV).

Comisión nacional de verdad y reconciliación (CVR) (2011), *Para que los hechos no se repitan : Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, Tomo I Final. San José, Costa Rica, Comisión nacional de verdad y reconciliación (CVR).

Corten, André (dir.) (2009), *La violence dans l'imaginaire latino-américain.* Paris, France et Montréal, Québec : Karthala/Presses de l'Université du Québec.

Crosby, Alison et Lykes, M. Brinton (2011), « Mayan Women Survivors Speak : The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala ». *International Journal of Transitional Justice*, *5*(3), 456-476. doi :https://doi.org/10.1093/ijtj/ijr017

Cruz, José Miguel (2010), « Estado y violencia criminal en América Latina : Reflexiones a partir del golpe en Honduras ». *Nueva Sociedad*, 226, 67–84. Repéré à https://nuso.org/articulo/estado-y-violencia-criminal-en-america-latina-reflexiones-a-partir-del-golpe-en-honduras/

Ducrot, Oswald (1984), *Le dire et le dit.* Paris, France : Les Éditions de minuit.

Foucault, Michel (2001), *Dits et Écrits II, 1976-1988.* Paris, France : Quarto/Gallimard.

Foucault, Michel (2009), *Le courage de la vérité : Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au collège de France 1984.* Paris, France : Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel (2008), *Le gouvernement de soi et des autres : Cours au collège de France 1982-1983*, Paris, France : Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel (2012), *Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice. É*dition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt (dir.), Louvain-la-Neuve, France : University of Chicago Press/UCL Presses Universitaires de Louvain.

French, Brigittine M. (2009), « Technologies of Telling : Discourse, Transparency, and Erasure in Guatemalan Truth Commission Testimony ». *Journal of Human Rights*, *8*(1), 92-109. doi :https://doi.org/10.1080/14754830902717734

Gervais, Christine, Kilty, Jennifer et Mzouji, Rabia (2012), « Violence politique, insécurité et résistance : le cas des femmes honduriennes après le coup d'État de 2009 ». *Criminologie*, *45*(1), 71-91. doi : https://doi.org/10.7202/1008377ar

Goes, Iasmin (2013), « Between truth and Amnesia : State terrorism, human rights violations and transitional Justice in Brazil ». *European Review of Latin American and Caribbean Studies Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 94, 83-96. Repéré à https://www.jstor.org/stable/23408423 ?seq=1#metadata_info_tab_contents

Hatcher, Rachel (2009), « Truth and Forgetting in Guatemala : An Examination of Memoria Del Silencio and Nunca Más ». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, *34*(67), 131-163. doi : https://doi.org/10.1080/08263663.2009.10816967

Hayner, Priscilla B. (1994), « Fifteen Truth Commissions – 1974 to 1994 : A Comparative Study ». *Human Rights Quarterly*, *16*(4), 597-655. Repéré à https://www.jstor.org/stable/762562

Impunity Watch et CIPRODEH (2015), El pasado no debería olvidarse : Participación de las víctimas en las comisiones de la verdad en Honduras, Impunity Watch/CIPRODEH.

Jacobsen, Christa (2013), *Human Rights and the Role of the Truth and Reconciliation Commission in Honduras* (Master's Thesis). Roskilde University, Danemark.

Jelin, Elizabeth (2016), « Investigating what happened : On truth commissions in processes of transition ». *International Sociology*, *31*(6), 764-773. doi : https://doi.org/10.1177/0268580916667439

Kaye, Mike (1997), « The role of truth commissions in the search for justice, reconciliation and democratisation : The Salvadorean and Honduran cases ». *Journal of Latin American Studies*, *29*(3), 693-716. Repéré à https://www.jstor.org/stable/158356

Kerssen, Tanya M., (2013), *Grabbing Power : The New Struggles for Land, Food and Democracy in Northern Honduras*, Oakland, California : Food First Books.

Laplante, Lisa J. (2007), « The Peruvian Truth Commission's Historical Memory Project : Empowering Truth-Tellers to Confront Truth Deniers ». *Journal of Human Rights*, *6*(4), 433-452. doi : https://doi.org/10.1080/14754830701692989

Lutz, Ellen et Sikkink, Kathryn (2001), « The Justice Cascade : The Evolution and Impact of Foreign Human Rights Trials in Latin America ». *Chicago Journal of International Law*, *2*(1), 1-33. Repéré à https://chicagounbound.uchicago.edu/cjil/vol2/iss1/3

Maingueneau, Dominique (1999), « Ethos, scénographie, incorporation ». Dans R. Amossy *et al.* (dir.), *Images de soi dans le discours : La construction de l'ethos.* Lausanne, France : Delachaux et Niestle.

Maingueneau, Dominique (1991), *L'Analyse du discours : Nouvelle édition.* Paris, France : Hachette Livre.

Markarian, Vania (2007), « Uruguayan Exiles and Human Rights : From Transnational Activism to Transitional Politics, 1981-1984 ». *Anuario de estudios americanos*, *64*(1), 111-140. Repéré àhttps://www.researchgate.net/publication/50284520_Uruguayan_Exiles_and_Human_Rights_From_Transnational_Activism_to_Transitional_Politics_1981-1984

Mejía Rivera, Joaquín Armando *et al.* (2012), *Una mirada a la Justicia Constitucional hondureña desde la óptica de los Derechos Humanos.*Tegucigalpa, Honduras, Editorial Guaymuras.

Mejía Rivera, Joaquín Armando (2010), « La situación de los derechos humanos en Honduras en el escenario postgolpe de Estado ». *Universitas : Revista de filosofía, derecho y política*, 12, 3-18. Repéré à https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/9350/situacion_mejia_UNIV_2010.pdf?sequence=1

Milton, Cynthia E. (2007a), « At the Edge of the Peruvian Truth Commission : Alternative Paths to Recounting the Past ». *Radical History Review,* 98, 3-33. doi :https://doi.org/10.1215/01636545-2006-025

Milton, Cynthia E. (2007b), « Public Spaces for the Discussion of Peru's Recent Past ». *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 5, 143-168. Repéré à http://www.scielo.org.co/scielo.php ?script=sci_arttext&pid=S1900-5407 2007000200008

Mowforth, Martin (2014), *Violence of Development : Resource Depletion, Environmental Crises and Human Rights Abuses in Central America.*London, England : Pluto Press, 2014.

Nuño, Alejandra et Aguiluz, Marcia (2010), « IX. Reflexiones Acerca del Funcionamiento de la Comisión de la Verdad en Honduras ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos*, Honduras : Editorial Guaymuras.

Orellana, Edmundo (2015), « La militarización de la Seguridad Pública en Honduras ». Dans V. Meza *et al.* (dir.)*, La militarización de la seguridad pública en Honduras*, Tegucigalpa, Honduras : Centre de Documentación de Honduras (CEDOH).

Paredes, Maritza et Sierra, Carolina (2010), « IV. Las Mujeres y el Golpe de Estado ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos*, Tegucigalpa, Honduras : Editorial Guaymuras.

Phillips, James (2005), *Honduras in Dangerous Times : Resistance and Resilience*, Lanham, MD : Lexington Books.

Pincemin, Bénédicte (2011), « Sémantique interprétative et textométrie – Version abrégée ». *Corpus*, 10, 259-269. Repété à https://journals.openedition.org/corpus/2121

Rancière, Jacques (1998), *Aux bords du politique.* Paris, France : Gallimard.

Rancière, Jacques (1995), *La Mésentente : Politique et Philosophie.* Paris, France : Galilée.

Riaño Alcalá, Pilar et Victoria Uribe, María (2016), « Constructing Memory amidst War : The Historical Memory Group of Colombia ». *International Journal of Transitional Justice*, *10*(1), 6-24. doi : https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv036

Ríos Vega, Luis Efrén (2010), « VII. Elecciones Libres y Candidaturas Golpistas ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos*, Tegucigalpa, Honduras : Editorial Guaymuras.

Rodríguez González et José María (2010), « II. De Cargos Ilegales al Golpe Militar en Honduras ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos*, Tegucigalpa, Honduras : Editorial Guaymuras.

Rodríguez Jaramillo, Antonio (2015), « Foucault, lo real y la filosofía ».*Praxi Filosófica*, Nueva serie, 40, 207-228. Repéré à http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n40/n40a09.pdf

Rodríguez Maeso, Silvia (2011), « Testimonios, discurso experto y comisiones de la verdad : el contexto de la denuncia ». *Política y Sociedad*, 48(3), 587-602. doi : https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36422

Rosales, Omar Menjívar (2010), « III. El Golpe de Estado Desde una Perspectiva Jurídica ». Dans Mejía Rivera, Joaquín Armando et Fernández, Víctor (dir.), *El golpe de Estado en Honduras desde una perspectiva de los Derechos Humanos.* Tegucigalpa, Honduras : Editorial Guaymuras.

Rosier, Laurence (2005), « Chaînes d'énonciateurs et modes d'organisation textuels : du discours rapporté à la circulation re-marquée des discours ». *Cahiers de praxématique*, 45, 103-124. Repéré à https://journals.openedition.org/praxematique/478

Ross, Amy et Lacharte, Brigitte (2003), « Les politiques de vérité ou la vérité sur les politiques ? Amérique latine et Afrique du Sud : leçons d'expériences ». *Politique africaine*, *4*(92), 18-38. doi : https://doi.org/10.3917/polaf.092.0018

Ross, A. (2006), « The Creation and Conduct of the Guatemalan Commission for Historical Clarification ». *Geoforum*, *37*(1), 69-81. doi :https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2005.02.005

Ross, Amy (2004), « Truth and consequences in Guatemala », *GeoJournal*, *60*(1), 73-79. Repéré à https://link.springer.com/article/10.1023%2FB%3AGEJO.0000033585.03206.2c

Rosser, Emily (2015), « The Messy Practice of Building Women's Human Rights : Truth-telling and Sexual Violence in Guatemala ». *Latin American Policy*, *6*(1), 68-88, doi : https://doi.org/10.1111/lamp.12061

Ruhl, J. Mark (2010), « Honduras Unravels ». *Journal of Democracy*, 21(2), 93-107. doi : 10.1353/jod.0.0170

Ruhl, J. Mark (2012), « Post-Coup Honduras : The limit of Stabilisation ». *Security and Defense Studies Review*, *13*, 33-48.

Sanford, Victoria (2003), « The 'Grey Zone' of Justice : NGOs and Rule of Law in Postwar Guatemala ». *Journal of Human* Rights, 2(3), 393-405. doi :https://doi.org/10.1080/1475483032000133051

Sarfati, Georges-Élia (2005), *Éléments d'analyse du discours* (2e ed). Paris, France : Armand Colin.

Scott, Craig (2011), *A Perspective from Honduras' Civil Society Truth Commission*, communication présentée à Hearing on Honduras Convened by the Standing Committee on Foreign Affairs, House of Commons, Ottawa, Canada.

Scott, Craig (2011), « The Transnationalization of Truth : A Meditation on Sri Lanka and Honduras ». *Ethics in Action*, *5*(1), 36-96. Repéré à https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1759072

Searle, John R. (1969), *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Engla : Cambridge University Press.

Sikkink, Kathryn et Walling, Carrie Booth (2007), « The Impact of Human Rights Trials in Latin America », *Journal of Peace Research*, 44(4), 427-445.

Sosa, Eugenio (2015a), « Democracia, procesos electorales y movimientos sociales en Honduras : De la transición política al golpe de Estado », CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150804034807/INFORME-FINAL-DEMOCRACIA.pdf.

Sosa, Eugenio (2015b), « The Movement Against the Coup in Honduras », dans Paul Almeida et Allen Cordero Ulate(dir.), *Handbook of Social Movements across Latin America*, Dordrecht, Springer Netherlands.

Villalón, Roberta (2016), « The Complexities of Memory, Truth, and Justice Processes : Artistic and Cultural Resistance », *Latin American Perspectives*, 43(5), 3-11.

Wolford, Heather (2014), « Sowing the Seeds of Resistance : Agrarian Reform, Political Violence, and Popular Mobilization in the Aguán Valley of Honduras », M.A. Dissertation, University of Oregon, 2014.

Chapitre 10

EFFETS DE L'AIDE CANADIENNE SUR LES ENJEUX DE MÉMOIRE AU GUATEMALA PAR L'ENTREMISE DE LA LUTTE CONTRE L'IMPUNITÉ

Marc-André Anzueto

C'est avec un décorum rappelant l'époque des dictatures militaires que le président guatémaltèque Jimmy Morales a annoncé le 31 août 2018 qu'il ne renouvèlerait pas le mandat de la Commission internationale contre l'impunité au Guatemala (CICIG), le premier mécanisme onusien de justice hybride responsable de lutter contre le crime organisé dans un pays en situation de post-conflit. Depuis son entrée en fonction en 2007, la CICIG a contribué au renforcement de l'État de droit, entre autres, par l'inculpation, la poursuite et la sanction de fonctionnaires, entrepreneurs, narcotrafiquants et politiciens, notamment dans l'affaire *La Línea* en 2015[1]. En fait, le mandat de la CICIG s'inscrit dans le cadre du renforcement des capacités judiciaires nationales de lutte contre la corruption plutôt que dans la traduction en justice des crimes graves du passé (Hudson et Taylor, 2010 ; Maihold, 2016 : 8). Cependant, le travail de la CICIG comporte d'importantes ramifications concernant les enjeux politiques de la mémoire du conflit armé interne au Guatemala (1960-1996). En effet, plusieurs des personnes visées par la CICIG sont liées aux

1. L'affaire *La Línea* est le résultat d'une enquête menée par la CICIG et le ministère public qui a dévoilé le 16 avril 2015 l'ampleur d'un réseau de corruption détournant la perception d'impôts douaniers par une ligne téléphonique et qui impliquait la participation de la vice-présidente, Roxana Baldetti et de son secrétaire privé, Juan Carlos Monzón. Entre avril et septembre 2015, des mobilisations citoyennes historiques se sont succédé, dénonçant les scandales de corruption et menant progressivement à la démission des hauts dirigeants du gouvernement, dont le président Otto Pérez Molina. C'est dans ces circonstances que Jimmy Morales a remporté l'élection présidentielle de 2015. Voir Langlois (2015) et Krylova (2018).

violations massives de droits de la personne commises durant et après le conflit guatémaltèque (Roth-Arriaza, 2008 : 106)[2]. Ainsi, les principaux pays donateurs de la coopération internationale au Guatemala, dont le Canada, ont exprimé leur déception face à la décision de ne pas renouveler le mandat de la CICIG (Affaires mondiales Canada, 2018). À cet égard, l'appui canadien à la lutte contre l'impunité au sein du Guatemala post-conflit peut sembler contradictoire (Weisbart, 2018 : 486). En effet, la relation canado-guatémaltèque au XXI[e] siècle a notamment été caractérisée par les conséquences néfastes de la diplomatie minière chez les populations autochtones, principales victimes du conflit armé guatémaltèque (Imai *et al.*, 2017 ; Nolin et Stephens, 2010). Cette dimension contradictoire de la diplomatie canadienne soulève les deux questions suivantes : pourquoi le Canada appuie-t-il le travail de la CICIG depuis 2007 et quelles sont les répercussions de cet appui sur les enjeux de mémoire des victimes du conflit armé guatémaltèque ?

Pour expliquer l'appui du Canada à la CICIG, nous nous inspirons des théories de « sécuritisation » (Balzacq, 2018)[3], en particulier la sécuritisation de l'aide au développement (Brown et Grävingholt, 2016). À la lumière d'une étude des politiques canadiennes au Guatemala depuis les années 1980 (Anzueto, 2017), nous avançons que l'appui à la CICIG s'inscrit dans un processus historique de sécuritisation des droits de la personne qui vise, d'une part, à sécuriser les investissements miniers par le biais du renforcement de l'État de droit et, d'autre part, à projeter une certaine image du Canada en matière de coopération internationale.

2. Voir notamment le rapport de 1999 *Guatemala : mémoire du Silence* de la Commission de clarification historique au Guatemala (CEH). La CEH avait pour mandat d'enquêter sur les violations des droits de la personne perpétrées par les belligérants et de formuler des recommandations pour perpétuer la mémoire des victimes, encourager la paix et renforcer le processus de transition démocratique. Les conclusions du rapport de la CEH sont sans équivoque : l'État guatémaltèque, en particulier l'armée et les paramilitaires, était responsable de 93 % des actes de violence et des violations des droits humains commises durant ce conflit étalé sur 36 ans, en particulier des actes génocidaires commis par l'armée guatémaltèque envers les populations autochtones mayas (CEH, 2004).

3. En anglais, les auteurs se réfèrent à *securitization* (Buzan *et al*., 1998) alors que la traduction française renvoie aux termes sécurisation et « sécuritisation ». Si la notion de sécurisation renvoie « au fait de rendre plus sûrs un objet, un espace ou un sujet donné », la « sécuritisation » représente la « construction pragmatico-linguistique qui transforme un sujet donné, a priori sans ou d'un enjeu limité, en question de sécurité » (Balzacq, 2003 : 39). Notre démonstration empirique s'appuie sur des documents d'archives du gouvernement du Canada obtenus grâce à la Loi sur l'accès à l'information (numéro de demande d'accès à l'information MAECD A-2014-00171) et des extraits d'entrevues semi-dirigées que nous avons réalisées en 2014 avec différents protagonistes canadiens et guatémaltèques engagés dans les enjeux politiques de la mémoire et de la justice transitionnelle au Guatemala.

Dans un premier temps, nous préciserons ce que nous entendons par « sécuritisation », afin d'arrimer le concept à l'étude de la relation canado-guatémaltèque en matière de droits de la personne. En second lieu, nous aborderons le contexte de l'impunité post-conflit au Guatemala pour situer le travail de la CICIG dans le continuum des politiques de « sécurité et développement » du Canada. Enfin, nous conclurons cette analyse sur l'importance de cet appui à la CICIG pour la poursuite des projets de « litige stratégique des droits humains » (LSDH) pour les victimes du conflit armé (Duffy, 2018). À cet égard, Avocats sans frontières Canada (ASFC), précise que le LSDH consiste à mener :

> […] en faveur de personnes en situation de vulnérabilité et de victimes de violations de droits humains, des cas emblématiques devant les tribunaux nationaux et internationaux afin de créer ou d'influencer la jurisprudence de manière favorable à la réalisation effective des droits humains et à la lutte contre l'impunité et la corruption (ASFC, 2018 : 4).

Ainsi, nous croyons que l'appui canadien à la CICIG depuis 2007 a un effet positif sur les enjeux de mémoire par la hausse de cas emblématiques présentés devant les tribunaux nationaux et internationaux. Cependant, des initiatives législatives menacent sérieusement les progrès observés en matière de lutte contre l'impunité ainsi que les enjeux de vérité, de justice et de mémoire pour les victimes du conflit armé guatémaltèque[4].

LE CANADA ET LA LOGIQUE SÉCURITAIRE AU GUATEMALA

Si le Guatemala n'a jamais constitué une priorité dans l'histoire diplomatique du Canada, la logique sécuritaire peut expliquer l'émergence et le maintien des politiques canadiennes à caractère altruiste. En effet, pour comprendre le changement de discours et de politiques du Canada, qui est passé d'un rôle actif dans la défense des droits de la personne dans les années 1980 et 1990 à un rôle davantage contradictoire

4. Il y a la Loi sur la réconciliation nationale (nº 5377) qui « accorderait l'amnistie aux personnes accusées de crimes graves commis durant le conflit armé interne du pays – tels que le génocide, la torture et la disparition forcée » ainsi que la Loi sur les organisations non gouvernementales de développement (nº 5257) qui « constitue une menace pour les droits à la liberté d'expression et d'association au Guatemala » (Amnesty International, 2019).

sur ce thème en raison du tournant minier du début du XXIe siècle (Anzueto, 2017), nous nous référons aux théories de la « sécuritisation » (Balzacq, 2018)[5]. Selon Balzacq :

> […] la sécuritisation *actualise* rhétoriquement une anxiété, une situation d'incertitude, alors que *la sécurisation est l'art de sécuriser*, c'est-à-dire l'art de mobiliser un ensemble de moyens financiers et humains afin de mettre en œuvre une gamme de pratiques permettant de fiabiliser un espace sociopolitique spécifique. Dans la plupart des cas, *la sécuritisation précède la sécurisation* (Balzacq, 2003 : 39-40 ; nos italiques).

Considérant que la sécuritisation articule « la politique de construction de la menace et la politique de gestion de la menace » (Balzacq, 2016 : 37), la notion de « gestion de crise », soit une activité polymorphe recouvrant des actions de nature politique, militaire et économique (Tardy, 2009 : 22-23), nous semble appropriée pour expliquer la diversité des politiques canadiennes au Guatemala. En effet, le découpage suivant permet de visualiser l'évolution d'un processus de sécuritisation des droits de la personne au Guatemala à travers des actions bilatérales, transnationales et multilatérales depuis 1976 :

1. Signature d'un accord entre le Canada et le Guatemala sur la coopération technique et économique, deux semaines après un terrible séisme (1976)[6] ;
2. Fin de l'aide bilatérale au Guatemala ; début des résolutions coparrainées par des ONG transnationales et le Canada, qui condamnent les violations de droits de la personne au Guatemala, à la Commission des droits de l'homme des Nations Unies (CDHNU) (1981) ;
3. Le Canada présente ses suggestions sur la sécurité au groupe Contadora et poursuit son rôle consultatif (1983-1985) ;
4. Rôle consultatif dans le cadre du processus d'Esquipulas II (1987) ;
5. Participation militaire du Canada au Groupe d'observateurs des Nations Unies en Amérique centrale (ONUCA) (1988-1989) ;

5. Avec le concept de sécuritisation, développé par les auteurs de l'École de Copenhague (Buzan *et al*., 1998), la sécurité est appréhendée comme un acte de langage. Dans le cadre de ce texte, nous adoptons l'approche sociologique de ces études de la sécuritisation qui va « des actes du langage aux instruments en passant par les pratiques » (Balzacq, 2018 : 19).
6. Après son élection à la Commission des droits de l'homme des Nations Unies (CDHNU) en 1976, le Canada était perçu comme un pays allié des militants transnationaux des droits humains (Keck et Sikkink, 1998 : 95-96). Sur le rôle du Canada auprès de la CDHNU entre 1946 et 2006, remplacée depuis par le Conseil des droits de l'Homme, voir Thompson (2017).

6. Participation politique auprès du Groupe international de consultation et d'aide aux réfugiés (GRICAR) (1991-1993) ;
7. Participation militaire et politique du Canada au sein de la Mission de vérification des Nations Unies au Guatemala (MINUGUA) (1994-2004) et appui politique et financier au projet de « Récupération de la mémoire historique » (REMHI) (1998) et à la CEH (1994-1999) ;
8. Appui financier, politique et juridique du Canada à la CICIG depuis 2007 ;
9. Appui financier et politique à l'ONG Avocats sans frontières-Canada (ASFC) pour des projets de LSDH (2009-2013).

Considérant les changements qu'a opérés la diplomatie canadienne dans son discours et ses pratiques en matière de droits de la personne (Clément, 2012), nous adoptons une approche sociologique et politique de la sécuritisation qui met l'accent sur le contexte, l'audience et les relations de pouvoir dans la démarche en matière de sécurité (Balzacq, Léonard et Ruzicka, 2016). L'approche sociologique permet d'établir des liens entre l'appui contemporain du Canada à la lutte contre l'impunité au Guatemala et un processus de sécuritisation impliquant les principaux acteurs non étatiques[7]. Au-delà du gouvernement canadien, les ONG et les firmes minières canadiennes ont historiquement participé à définir et redéfinir ce que promouvoir les droits de la personne signifie dans la rhétorique et l'action canadienne au Guatemala depuis les années 1970 (Anzueto, 2017). Or, la hausse des intérêts commerciaux canadiens durant la période post-1990 a entrainé une diminution de l'influence des ONG dans la définition des orientations de la diplomatie canadienne en Amérique latine (Stevenson, 2000 : 231). Depuis 2007, les politiques canadiennes d'aide au développement favorisent les objectifs commerciaux à travers l'établissement de partenariats avec des minières plutôt qu'avec des ONG de droits de la personne (Brown, 2016 ; Blackwood et Stewart, 2012).

Dans cette perspective, l'étude de la sécuritisation de l'aide au développement (Brown et Grävingholt, 2016) permet de saisir la contradiction de la position canadienne au Guatemala en matière de droits de

7. Dans un contexte de mondialisation, Philippe Bourbeau estime que le cadre d'analyse doit permettre l'étude du rôle « […] des groupes de pression, des organisations non gouvernementales et des entreprises privés de sécurité » (Bourbeau, 2013 : 137).

la personne, en ce que l'un de ses principaux apports consiste à mettre en lumière la diversité des motifs de l'action en matière de sécurité, comme l'image internationale, la stabilité régionale ou la prospérité économique. À cet égard, la relation canado-guatémaltèque contient un élément de continuité sur le plan de la gestion de crise, qui est également présent dans l'appui à la CICIG, soit la prescription de politiques de « bonne gouvernance ». Depuis l'époque du gouvernement Mulroney (1984-1993), ces politiques vont au-delà de la défense et de la promotion des droits de la personne :

> […] it focused more directly on how other states governed their societies and economies and asserted both the right and responsibility of external agents to intervene to protect or restore specific political and economic practices. Good governance combined neoliberal economics with liberal democratic politics, resulting in a single development framework (Gecelovksy et Keating, 2001 : 197).

En tant que membre du Groupe de coordination des pays donateurs au Guatemala, connu sous le nom de G13, le Canada « appuie le Guatemala dans son développement afin de parvenir à une société plus juste avec une croissance économique durable et un État de droit[8] ». Aussi, compte tenu de l'importance de la notion de « bonne gouvernance » dans le continuum des politiques canadiennes de sécurité et de développement, la prochaine partie aborde le problème de l'impunité post-conflit ayant mené à la création de la CICIG.

IMPUNITÉ DANS LE GUATEMALA POST-CONFLIT AU DÉBUT DU XXIE SIÈCLE

Eu égard à la perpétration de crimes de masse durant le conflit armé guatémaltèque, « comment passer de l'évènement au récit quand il s'agit de dire l'horreur, l'abject, l'inavouable ? » (Rosoux, 2015 : 469). En dépit des conclusions de deux commissions de vérité[9] et de la présence onusienne sur le terrain, la justice pour les victimes du conflit

8. Le G13 a été formé à la suite de l'ouragan Mitch en 1998 et de la Déclaration de Stockholm (1999) des pays donateurs au Guatemala. Composé exclusivement de pays membres de l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), le G13 demeure une instance coordonnant l'aide des principaux acteurs de la coopération internationale (Grupo de Donantes G13, 2019).
9. Contrairement au projet REMHI du Bureau des droits humains de l'Archevêché du Guatemala (ODHAG), la CEH n'avait pas le mandat d'identifier individuellement les principaux responsables des violations des droits humains et de l'exécution des massacres dans le but d'éventuelles poursuites judiciaires. Sous la direction de Mgr Juan Gerardi, les résultats du projet REMHI ont été

armé guatémaltèque ainsi que le processus de réconciliation ont tardé à se matérialiser en raison de l'impunité post-conflit. Dans son analyse du travail de la MINUGUA entre 1994 et 2004, Stanley (2013) démontre comment l'influence d'acteurs issus des forces armées guatémaltèques dans le paysage politique a substantiellement nui aux politiques de mémoire et de réconciliation mises de l'avant par la communauté internationale[10]. Cette situation est devenue particulièrement inquiétante durant les années du Front républicain guatémaltèque (FRG), parti politique de droite du président Alfonso Portillo (2000-2004) créé par l'ancien général Efraín Ríos Montt[11]. Les militants des droits de la personne, qui ont appuyé les victimes du conflit armé, ont subi une recrudescence d'attaques à leur encontre. Par « attaques contre des défenseurs des droits de la personne », nous incluons les diverses formes de menaces ou d'intimidation, le bris de matériel, le vol, la criminalisation, l'assassinat, l'enlèvement, la disparition forcée, la torture et les autres formes de violence physique (Granovsky-Larsen, 2006). La saga judiciaire entourant les assassinats de l'anthropologue Myrna Mack Chang et de Mgr Juan Gerardi, dont les travaux critiquaient ouvertement l'État et l'armée guatémaltèque, illustre ce climat d'impunité dans le Guatemala post-conflit[12]. Comme le précise la fondatrice de l'Unité de protection des défenseur·e·s des droits de la personne au Guatemala (UDEFEGUA), Claudia Samayoa, l'avènement de Portillo au pouvoir

> […] a coïncidé avec la réinsertion de plusieurs anciens militaires qui avaient été retirés de l'armée en partie à cause de leur implication dans le trafic de drogue et le crime organisé. C'est à ce moment qu'a débuté un

publiés le 24 avril 1998 dans un important rapport intitulé *Guatemala Nunca Más*. Deux jours après la présentation du rapport, Mgr Gerardi a été sauvagement assassiné dans des circonstances dignes d'un roman policier (Goldman, 2008).

10. Sur les limites de « l'ingénierie de la réconciliation » des années 1990 (Hartmann, 2012) et la débâcle du processus de justice transitionnelle au Guatemala, voir aussi Anzueto (2012) et Gavigan (2009).

11. Ayant été au pouvoir lors de l'apogée des violences du conflit armé en 1982 et 1983, Efraín Ríos Montt a créé le FRG en 1990. Lors de l'élection de Portillo, Ríos Montt a été élu président du Congrès de 2000 à 2004. Sur l'influence de l'armée guatémaltèque durant les mandats présidentiels d'Álvaro Arzú (1996-2000) et d'Alfonso Portillo (2000-2004), voir Schirmer (1998) et Ruhl (2005).

12. Dans le premier cas, la victime a été assassinée le 11 septembre 1990, à la suite de la publication des premières recherches sur les campagnes anti-insurrectionnelles et les déplacements internes des populations autochtones (Drouin, 2012). Après qu'on eut révélé que le meurtre de Myrna Mack avait été orchestré par de hauts fonctionnaires et après l'acquittement des responsables par la justice guatémaltèque, l'affaire Myrna Mack a été présentée devant la Commission, puis devant la Cour interaméricaine des droits de l'homme (Cour, IDH). Le 25 novembre 2003, après des années de litige, la Cour IDH a condamné le Guatemala pour l'assassinat de Myrna Mack.

> processus d'attaques envers différents militants et défenseurs des droits de la personne à travers le pays (Entrevue avec Claudia Samayoa, 26 février 2014).

À partir de cette époque, un nouveau phénomène attire l'attention de la communauté internationale au Guatemala, soit les « corps illégaux et appareils clandestins de sécurité », mieux connus sous l'acronyme CIACS, responsables des attaques contre les militants des droits de la personne (Peacock et Beltran, 2003). Les CIACS ont exécuté, et continuent d'exécuter, les ordres des « forces cachées » du Guatemala post-conflit, c'est-à-dire un réseau informel d'anciens militaires opérant dans l'ombre des structures étatiques, instrumentalisant leurs positions et leurs contacts dans les secteurs public et privé afin de tirer profit d'activités illégales, tout en se protégeant des poursuites judiciaires (Anzueto, 2012). En raison des attaques contre les défenseurs de droits de la personne commises par les CIACS ainsi que de l'absence de condamnation devant les tribunaux guatémaltèques durant les années 1990 et 2000, l'accès à la justice pour les victimes s'est principalement réalisé par le biais du recours au Système interaméricain des droits de la personne ou par l'exercice de la compétence universelle des juridictions nationales[13]. Dès lors, compte tenu du départ de la MINUGUA en 2004 et des ambitions présidentielles de Ríos Montt lors des élections de l'automne 2003, la communauté internationale a craint l'instabilité politique au Guatemala.

C'est dans ce contexte que nous devons comprendre l'audience visée par la démarche de sécurisation entreprise par la communauté internationale, dont le Canada, et les relations de pouvoir vis-à-vis du Guatemala. La tenue d'un dialogue avec des pays du G13 a permis à une coalition d'ONG guatémaltèques de demander officiellement la création d'une Commission internationale sur les corps illégaux et appareils clandestins de sécurité (CICIACS)[14]. Pour le Canada, un rapport de 2003 de l'ambassade canadienne indique que « la CICIACS est un projet plus

13. Devant l'incapacité et les limites de la juridiction guatémaltèque de rendre justice aux victimes du conflit armé, Rigoberta Menchú et différentes organisations de droits de la personne ont déposé, le 2 décembre 1999, une plainte devant l'Audiencia Nacional en Espagne, visant huit anciens responsables militaires et politiques accusés de génocide, de torture et de terrorisme. Sur les différentes stratégies transnationales qui se sont opérées simultanément pour vaincre l'impunité au Guatemala au début du XXIe siècle, voir Roth-Ariaza (2008) et Duffy (2018).
14. C'est lors d'une rencontre en octobre 2001 entre Helen Mack, directrice de la Fondation Myrna Mack, et le conseiller en Affaires politiques de l'ambassade américaine, David Lindwall, que l'idée d'une Commission pour démanteler les CIACS a vu le jour. Considérant l'influence de l'ambassade américaine, la proposition aurait gagné du terrain au sein de la communauté diplomatique en 2002 (Atwood, 2008 : 4-5).

qu'intéressant, puisqu'il s'attaque à deux des priorités canadiennes au Guatemala, en l'occurrence le renforcement de l'État de droit et l'amélioration de la situation des droits de la personne» (A-2014-00171). En effet, la création de ce nouveau mécanisme de gestion de crise s'inscrivait dans la logique de la «bonne gouvernance». Lors de la rencontre du Groupe consultatif de pays donateurs en mai 2003, l'ambassade canadienne précisait que

> The Commission's success will lie in results achieved in terms of reducing violence and corruption, and addressing impunity in the country […]. We should however make clear that we are not arguing that the international community should give up on the place. On the contrary, Guatemala's strategic location south of our "NAFTA" border, our hemispheric agenda, and Canadian human security and public safety foreign policy priorities argue that we continue […] to the establishment of a stable democracy and good governance in Guatemala (A-2014-00171).

Cependant, la démarche de sécurisation répondait également à un changement dans le poids politico-économique du Canada au Guatemala en raison de l'expansion des projets d'exploitation minière. Lors de la visite du Directeur général de la section Amérique latine et Caraïbes du ministère des Affaires étrangères et du Commerce international (MAECI) au Guatemala en octobre 2004, un communiqué de l'ambassade soulignait qu'il fallait poursuivre les politiques liées à «nos intérêts traditionnels dans ce pays sur le plan politique (démocratisation, droits de la personne, équité, etc.), mais également […] améliorer le contexte dans lequel se joueront d'importants enjeux économiques canadiens dans le secteur minier» (A-2014-00171). Compte tenu de la complexité de la situation des droits de la personne au Guatemala, la position d'un pays comme le Canada dans le système international, sa tradition diplomatique, ses institutions et le leadership de ses agents sont tous des facteurs susceptibles d'influencer un processus de sécurisation de l'aide au développement (Brown, Grävingholt et Raddatz, 2016 : 250). C'est dans ce contexte que le Canada a offert son appui au projet faisant suite à la défunte CICIACS (2003-2004)[15] devenue la Commission internationale contre l'impunité au Guatemala (CICIG).

15. En dépit de la signature d'un accord entre l'Organisation des Nations Unies (ONU) et le Guatemala sur l'établissement de la CICIACS le 7 janvier 2004, ce dernier a été rejeté par le Congrès guatémaltèque au cours de l'été 2004. C'est donc une formule moins intrusive en matière de souveraineté qui a été proposée par l'ONU au gouvernement guatémaltèque. Le 12 décembre 2006, un accord est signé entre l'ONU et le Guatemala sur l'établissement de la CICIG. Après une opinion consultative favorable de la Cour de Constitutionnalité en mai 2007, celui-ci est ratifié par

L'APPUI CANADIEN À LA CICIG ET EFFETS SUR LE LITIGE STRATÉGIQUE DES DROITS DE LA PERSONNE

Conformément à l'article 2 de l'accord conclu entre l'ONU et le Guatemala en 2006, la CICIG a comme principaux objectifs de :

- Démontrer l'existence des CIACS ainsi qu'établir leurs formes d'opérations, leurs sources de financement de même que leurs relations possibles avec des entités étatiques ou des fonctionnaires ;
- Collaborer avec l'État dans le démantèlement des CIACS et promouvoir la tenue d'enquêtes et de procédures criminelles afin de punir les auteurs des crimes commis par ces groupes ;
- Faire des recommandations à l'État guatémaltèque de mesures visant à éradiquer les CIACS et prévenir leur retour, ce qui inclut les réformes institutionnelles nécessaires pour atteindre cet objectif (CICIG, 2018).

Dès septembre 2007, l'Ambassadeur canadien, Kenneth Cook, et le responsable des programmes de l'Agence canadienne de développement international (ACDI) au Guatemala, Daniel Arsenault, rencontraient le premier dirigeant de la CICIG, Carlos Castresana Fernández. Selon un communiqué diplomatique résumant la rencontre,

> CICIG felt that Canada, as a well-respected member of the international community with a solid reputation in the country and a solid skills base to draw upon, would be an ideal candidate to provide such assistance to CICIG […]. Canada confirmed that supporting CICIG is viewed within CIDA and Foreign Affairs as a key pillar of our cooperation program in Guatemala in the short/medium term (A-2014-00171).

La CICIG a officiellement commencé son travail en 2008, au début du mandat d'Álvaro Colom (2008-2012), le premier président de centre gauche depuis l'époque de Jacobo Árbenz dans les années 1950. Selon un document d'information du MAECI daté du 14 décembre 2007,

---

le Congrès guatémaltèque en août 2007. En septembre 2007, le Secrétaire général de l'ONU, Ban Ki-Moon, nomme Carlos Castresana à la tête de la CICIG qui débute officiellement son travail en 2008. Les commissaires de la CICIG ont été l'Espagnol Carlos Castresana (2007-2010), le Costaricain Francisco Dall'Anese Ruiz (2010-2013) et le Colombien Iván Velásquez Gómez depuis 2013. Pour une analyse du travail de la CICIG, voir Krylova (2018).

> Alvaro Colom won his elections as President in good part due to his appeal and promises to the rural poor and indigenous. Mining development in Guatemala […] has, however, been criticized by environmentalists, indigenous communities, the church and Canadian NGOs […]. Canada's image in Guatemala is influenced by perceptions of the mining industry (A-2014-00171).

Ainsi, l'appui à la CICIG s'inscrivait non seulement dans les objectifs de la Stratégie des Amériques (2007), mais également au sein d'un effort du gouvernement canadien visant à influencer l'image et la perception du rôle du Canada au Guatemala. En effet, il y avait à cette époque un refroidissement des relations entre la communauté des ONG guatémaltèques et l'ambassade canadienne en raison de la conflictualité par rapport à l'exploitation minière qui avait terni le « visage humain » du Canada (Anzueto 2017)[16]. Selon la directrice d'UDEFEGUA :

> C'est lorsque le Front National contre l'exploitation minière (Frente Nacional Contra la Minería) a commencé ses activités en 2005 que les relations se sont détériorées. Nous estimions que nous ne pouvions pas parler de justice sans aborder la question minière […]. Compte tenu de son appui historique, l'Ambassade du Canada estimait que nous étions ingrats […] je ne pouvais accepter qu'on puisse défendre seulement un type de défenseur des droits de la personne. Ce froid a duré environ jusqu'en 2007-2009 et le dialogue a repris (Entrevue avec Claudia Samayoa, 26 février 2014).

De fait, le document stratégique du MAECI pour les années 2008-2009 au Guatemala réitérait l'importance de développer une meilleure stratégie de communication sur les pratiques minières tout en soulignant que « future CIDA programming will focus on human rights and democratic governance at a level at which Canada would become a lead donor in these areas with an ability to influence government policy and help combat impunity » (A-2014-00171). En outre, le Guatemala est devenu en 2009 un pays prioritaire du Groupe de travail sur la stabilisation et la reconstruction (GTSR, mieux connu sous l'acronyme anglais START) du MAECI. Le Canada s'est par ailleurs positionné comme l'un des

16. Au sujet des problèmes rencontrés au Guatemala avec différentes firmes minières canadiennes telles que INCO, Skye Resources, HudBay Minerals, Tahoe Ressources et Goldcorp, voir Laplante et Nolin (2014) et Weisbart (2018).

principaux pays donateurs de la CICIG : sa contribution s'élève, en date du 14 septembre 2018, à plus de 19 millions de dollars US, ce qui le place en quatrième position des donateurs[17].

Cet appui à la CICIG a débloqué la mise en œuvre de projets de LSDH dès 2009 par une ONG canadienne qui avait déjà des programmes financés par le GTSR/MAECI en Haïti et en Colombie : Avocats sans frontières Canada (ASFC). Comme le précise Duffy, le LSDH est un outil utilisé de plus en plus par les victimes, survivants, militants des droits de la personne et ONG un peu partout dans le monde (Duffy, 2018 : 3). Selon ASFC, les objectifs de son programme au Guatemala, qui est financé par le GTSR, visaient à :

- Favoriser le développement d'un cabinet d'avocats guatémaltèques spécialisés en litige stratégique de droits de la personne ;
- Accroître la capacité légale des organisations de la société civile pour agir judiciairement en matière de litige stratégique ;
- Aider à la documentation et au partage au Guatemala des bonnes pratiques nationales et internationales en matière de litige stratégique ;
- Favoriser le regroupement en association des avocats guatémaltèques défenseurs des droits de la personne afin qu'ils soient mieux outillés, partagent leur expérience en matière de litige stratégique et puissent exercer leur profession librement et de façon plus sécuritaire (ASFC, 2010 :13).

Contextualisant l'effet synergique avec la Stratégie canadienne au Guatemala, le directeur d'ASFC, M^e^ Pascal Paradis affirme :

> […] il y avait, d'une part, l'appui à l'institutionnalisation internationale avec la CICIG qui se concentrait sur des cas contemporains de corruption et, d'un autre côté, avec Avocats sans frontières, le soutien à des initiatives de la société civile qui avaient été construites au cours des 10, 15, 20 dernières années […] une société civile forte et mature grâce à la coopération internationale qui a soutenu des organisations solides comme

17. Selon le quotidien guatémaltèque *Prensa Libre*, les pays donateurs ont octroyé plus de 167 millions de dollars US en 11 ans au fonctionnement de la CICIG. Les trois premiers sont les États-Unis avec plus de 44 millions de dollars, la Suède avec 35 millions de dollars et la Commission européenne avec 22 millions de dollars. Voir Escobar (2018).

> le CALDH, l'ODHAG, la Fondation Myrna Mack et UDEFEGUA […] mais il manquait un élément c'était le bras juridique armé pour aller en procès (Entrevue avec Pascal Paradis, 10 décembre 2014).

Les avancées de la CICIG avaient déjà changé la culture politique du pays, une condition *sine qua non* pour les autres poursuites d'anciens militaires guatémaltèques (Anzueto, 2012)[18]. Ainsi, le travail de la CICIG a permis de renforcer l'indépendance du travail des procureurs généraux, en particulier José Amílcar Velásquez Zárate (2008-2010) et Claudia Paz y Paz (2010-2014), et d'inculper des personnes considérées intouchables compte tenu du climat d'impunité. En effet, la tactique du litige stratégique consistait premièrement à traduire en justice des militaires de second rang pour gravir progressivement les échelons de la chaîne de commandements. De 2011 à 2013, des résultats tangibles se sont produits avec la tenue de procès couvrant des cas emblématiques de violations de droits de la personne, dont les jugements se sont avérés historiques à l'échelle nationale et internationale, notamment les massacres de Plan de Sánchez et de Las Dos Erres[19]. Dans le cas du massacre de Plan de Sánchez, cinq anciens membres des Patrouilles d'autodéfense civiles (PAC) ont été capturés en août 2011 et condamnés le 20 mars 2012 « à une peine de 7 710 ans de prison par un tribunal guatémaltèque pour les meurtres de 256 personnes et pour crime contre les devoirs de l'humanité » (ASFC 2017). Dans deux décisions rendues par un tribunal guatémaltèque en août 2011 et en mars 2012, cinq ex-militaires responsables du massacre de Las Dos Erres ont été condamnés à plus de 6 000 ans de prison pour torture, viol et meurtre de plus de 200 civils et pour crimes contre l'humanité.

18. Sans dresser un bilan exhaustif dans le cadre de ce texte, soulignons que durant les années du Commissaire Castresana (2007-2010), la CICIG a ouvert 40 enquêtes, proposé 16 réformes législatives, lancé 140 mandats d'arrêt, dont l'arrestation de l'ancien président Portillo (2000-2004) pour détournements de fonds publics. Durant la même période, près de 2 000 policiers – soit 15 % des effectifs nationaux guatémaltèques– ont été licenciés pour corruption, de même qu'un ministre de la Justice, 10 procureurs et trois juges de la Cour suprême, radiés pour manque de coopération (Anzueto, 2012 : 31-32).
19. L'un des premiers cas emblématiques en matière de LSDH présenté devant le Système interaméricain (successivement à la Commission en 1996 et à la Cour IDH en 2002) face à l'inaction du gouvernement guatémaltèque a été le massacre de Plan de Sánchez en 1982 commis durant le règne de Ríos Montt (1982-1983). En dépit d'une décision de la Cour interaméricaine sur les réparations rendue en novembre 2004, « il aura fallu sept ans après le jugement rendu par la Cour IDH pour que l'État guatémaltèque fasse suite à son obligation d'enquêter sur le massacre de Plan de Sánchez » (ASFC, 2017).

Par la suite, le général Efraín Ríos Montt, qui dirigeait le pays à l'époque des massacres de Plan de Sánchez et Las Dos Erres en 1982, a été arrêté et accusé de génocide le 26 janvier 2012. Le 10 mai 2013, un tribunal guatémaltèque a condamné Ríos Montt à 50 ans de prison pour crime de génocide et à 30 ans pour crimes de guerre, établissant ce faisant un précédent international puisqu'il s'agissait de la première fois que la justice interne condamnait son ancien chef d'État pour génocide. Cependant, cette condamnation a été invalidée le 21 mai 2013 par le Cour constitutionnelle en raison d'un prétendu vice de procédure. Qui plus est, c'est durant ce procès en 2013 qu'a émergé une organisation négationniste du génocide nommée la Fondation contre le terrorisme (Brett, 2016), dont les activités constituent un obstacle aux enjeux de mémoire et de réconciliation. Ainsi, en compagnie d'autres organisations telles que l'Association des vétérans militaires du Guatemala (AVEMILGUA) et l'Association des familles de militaires et amis de militaires (FAMILIA), la Fondation contre le terrorisme s'est lancée dans une campagne virulente de diffamation contre la CICIG et appelle régulièrement à la criminalisation de la société civile et des défenseurs des droits de la personne.

CONCLUSION : EFFET POSITIF SUR LES ENJEUX DE MÉMOIRE AU GUATEMALA ?

Comparativement au travail des deux commissions de vérité, la CICIG a réussi à mobiliser l'attention nationale et internationale en faveur de la « lutte pour la mémoire » (Laplante, 2014)[20] en appuyant la première poursuite nationale menée par l'ancienne Procureure générale Claudia Paz y Paz contre un ancien chef d'État reconnu coupable de génocide. Selon Daniel Schloss :

> The conviction of Rios Montt as guilty of genocide and crimes against humanity, then, is significant in that it furthers the recovery and healing processes of survivors by acknowledging the truth in a very public and internationally visible manner that had been previously elusive (Schloss, 2015 : 50).

20. Laplante (2014) emploie le terme « lutte pour la mémoire » dans son exploration de la « vérité » qui devient la trame narrative dans la période post-conflit au Guatemala et dans le débat public provoqué par le procès de Ríos Montt pour génocide.

En plus d'avoir le soutien de la population guatémaltèque pour ses poursuites contre des élites jadis intouchables, la CICIG est l'un des rares exemples d'un effort fructueux de la communauté internationale dans le renforcement du système judiciaire. C'est la raison pour laquelle la décision du président Morales de mettre un terme aux activités de la CICIG est inquiétante[21]. En septembre 2018, la ministre canadienne des Affaires étrangères, Chrystia Freeland, déclarait que :

> Le Canada est préoccupé par la décision du gouvernement du Guatemala de ne pas renouveler le mandat de la Commission au-delà de septembre 2019 […] Le Canada est l'un des principaux donateurs internationaux de la CICIG, et il apprécie le travail et l'indépendance de la Commission sous la direction d'Iván Velásquez, en collaboration avec le Bureau du procureur général du Guatemala (Affaires mondiales Canada, 2018).

Sans avoir pu survoler l'ensemble du travail de la CICIG, la présente réflexion a néanmoins mis en lumière les raisons motivant l'appui canadien à la lutte contre l'impunité et l'influence de cet appui sur les enjeux de mémoire des victimes du conflit armé guatémaltèque. En adoptant une approche de la sécuritisation mettant l'accent sur le contexte, l'audience et les relations de pouvoir dans la relation canado-guatémaltèque, notamment à travers la notion de gestion de crise (Tardy, 2009), nous avons apporté une explication aux politiques de droits de la personne dans le Guatemala post-conflit.

Ainsi, l'appui à la CICIG permet au Canada de sécuriser les droits de la personne à des fins économiques et identitaires, ce qui est motivé en particulier par l'ampleur des investissements canadiens dans le secteur extractif depuis le début du XXIe siècle. Or, la sécuritisation de l'aide au développement n'est pas un phénomène exempt de logiques contradictoires (Brown, Grävingholt et Raddatz, 2016 : 250). En effet, les principaux bénéficiaires de l'aide canadienne appartiennent également à des secteurs de la société guatémaltèque eux-mêmes touchés par les activités minières canadiennes. D'une part, nous ne pouvons passer sous le silence les assassinats, déplacements forcés, agressions sexuelles contre des femmes et attaques auprès des militants des communautés autochtones dans la région d'El Estor, où différentes entités minières

21. En août 2017, le président Morales a déclaré le Commissaire Iván Velásquez *persona non grata* après que la CICIG eut révélé une enquête sur les fonds illicites de sa campagne électorale de 2015 (Krylova, 2018 : 99).

canadiennes ont été historiquement actives (INCO, Skye et HudBay Minerals). D'autre part, les initiatives de LSDH ont permis, entre autres, la tenue du procès Sepur Zarco en 2016 (dans la région d'El Estor), menant à la condamnation d'anciens militaires pour esclavage sexuel de femmes autochtones. Ce jugement a été « la première affaire de violences sexuelles liées aux conflits à être examinée en vertu du Code pénal du Guatemala » et « la première fois au monde qu'un tribunal national a délibéré sur des accusations d'esclavage sexuel dans un conflit armé » (ONU Femmes, 2017). Toutefois, ces avancées dans la lutte contre l'impunité par les voies judiciaires sont actuellement en péril en raison du programme régressif mis de l'avant par l'administration Morales et le Congrès guatémaltèque.

Outre le rejet de la CICIG, le gouvernement guatémaltèque fait la promotion de la Loi 5377 sur la réconciliation nationale ; la libération des personnes déjà condamnées pourrait faire courir « de grands risques à ceux qui ont participé à ces procès historiques, notamment les victimes, les témoins, leurs représentants légaux, les experts et les procureurs » (Amnesty International, 2019). À cet égard, les membres du G13, dont le Canada, ont publié un communiqué de presse le 13 mars 2019 exprimant leurs préoccupations à l'égard de ces initiatives législatives qui « nuiraient aux efforts de réconciliation et qui pourraient sérieusement éroder la confiance en l'État de droit au Guatemala » (G13, 2019). En conclusion, il est d'autant plus important de continuer à analyser les répercussions des projets de LSDH sur ces enjeux de mémoire et de suivre l'évolution de ces initiatives législatives qui représentent une grave menace pour les droits des milliers de victimes du conflit armé au Guatemala. La lutte contre l'impunité par les voies judiciaires implique des outils juridiques importants de la coopération internationale et canadienne, susceptibles d'aider à la poursuite du travail de la CICG, dont le mandat se termine en septembre 2019.

BIBLIOGRAPHIE

Affaires mondiales Canada (2018), *Le Canada est déçu de la décision de ne pas renouveler la Commission internationale contre l'impunité au Guatemala*, 1er septembre 2018, repéré à https://www.canada.ca/fr/affaires-mondiales/nouvelles/2018/09/le-canada-est-decu-de-la-decision-de-ne-pas-renouveler-la-commission-internationale-contre-limpunite-au-guatemala.html

Anzueto, Marc-André (2012), « À la croisée de la paix et de la justice : La CICIG une avancée dans la lutte contre l'impunité », *Revue québécoise de droit international*, nº 25.2, p. 1-36.

Anzueto, Marc-André (2017), « Canadian Human Rights Policy toward Guatemala : The Two Faces of Janus ? », *Latin American Perspectives*, vol. 44, nº 5, p. 74-90.

Amnesty International (2019), *Guatemala. Des initiatives législatives menacent sérieusement les droits humains*, repéré à https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2019/02/guatemala-legislative-initiatives-seriously-threaten-human-rights/

Avocats sans frontières Canada (2010), *Rapport d'activités 2009-2010. Pour que justice soit faite*, repéré à : http://www.asfcanada.ca/uploads/publications/uploaded_rapport-activites-0910-pdf-17.pdf

Avocats sans frontières Canada (2017), *Fiche technique : le massacre de Plan de Sánchez au Guatemala*, repéré à https://www.asfcanada.ca/documents/file/2_fiche-technique-asfc-le-massacre-de-plan-de-sanchez.pdf

Avocats sans frontières Canada (2018), *Le litige stratégique. Un outil de défense et de promotion des droits humains. Projet « Justice, prévention et réconciliation pour les femmes, mineurs et autres personnes affectées par la crise au Mali »*, repéré à https://www.asfcanada.ca/site/assets/files/1114/brochure_litige_18-02_lr.pdf

Atwood, Roger (2008), *Advocates Against Impunity : a case study on human rights organizations in Guatemala*, repéré à https://www.wola.org/sites/default/files/downloadable/Citizen%20Security/past/cicig_advocates_against_impunity.pdf

Balzacq, Thierry (2003), « Qu'est-ce que la sécurité nationale ? », *Revue internationale et stratégique*, vol. 4, nº 52, p. 33-50.

Balzacq, Thierry, Sarah Léonard et Jan Ruzicka (2016), « 'Securitization' revisited : Theory and cases », *International Relations*, vol. 30, nº 4), p. 494-531.

Balzacq, Thierry (2018), « Théories de la sécuritisation, 1989-2018 », *Études internationales*, vol. 49, nº 1, p. 7–24.

Blackwood, Elizabeth et Veronika Stewart (2012), « CIDA and the mining sector : extractive industries as an overseas development strategy », dans Stephen Brown, (dir.), *Struggling for Effectiveness : CIDA and Canadian Foreign Aid*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's Press.

Bourbeau, Philippe (2013), « Politisation et sécuritisation des migrations internationales : une relation à définir », *Critique internationale*, vol. 4, nº 61, p. 127-145.

Brett, Roddy (2016), « Peace without social reconciliation ? Understanding the trial of Generals Ríos Montt and Rodriguez Sánchez in the wake of Guatemala's genocide », *Journal of Genocide Research*, vol.18, nº 2-3, p. 285-303.

Brown, Stephen (2016), « Undermining Foreign Aid : The Extractive Sector and the Recommercialization of Canadian Development Assistance », dans Stephen Brown, Molly den Heyer et David R. Black (dir.), *Rethinking Canadian Aid*, Ottawa, University of Ottawa Press.

Brown, Stephen, Jörn Grävingholt et Rosalind Raddatz (2016), « The Securitization of Foreign Aid : Trends, Explanations and Prospects », dans Stephen Brown et Jörn Grävingholt (dir.), *The Securitization of Foreign Aid*, Londres et New York, Palgrave Macmillan.

Buzan, Barry, Ole Wæver et Jaap de Wilde (1998), *Security : A New Framework for Analysis*, Boulder, Lynne Rienner.

Commission de clarification historique au Guatemala (2004), *Guatemala Mémoire du silence Tz'inil Na 'Tab'Al. Conclusions et recommandations du Rapport de la Commission de clarification historique au Guatemala*, Montréal, PAQG.

Clément, Dominique (2012), « Human Rights in Canadian Domestic and Foreign Politics. From Niggardly Acceptance to Enthusiastic Embrace », *Human Rights Quarterly*, vol. 34, nº 3, p. 751-778.

Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (2018), *Mandato y Acuerdo CICIG*, repéré à https://www.cicig.org/cicig/mandato-y-acuerdo-cicig/

Duffy, Helen (2018), *Strategic Human Rights Litigation. Understanding and Maximising Impact*, Oxford, Hart.

Gavigan, Patrick (2009), « Organized Crime, Illicit Power Structures and Guatemala's Threatened Peace Process », *International Peacekeeping*, vol. 16, nº 1, p. 62-76.

Gecelovsky, Paul et Tom Keating (2001). « Liberal internationalism for Conservatives : The good governance initiative », dans Nelson, Michaud et Kim Richard Nossal (dir.), *Diplomatic departures : The conservative era in Canadian foreign* policy, Vancouver, UBC Press.

Grupo de Donantes G13 (2018), « Acerca del G13 » repéré à http://www.g13.org.gt/content/acerca-del-g13

Grupo de Donantes G13 (2019), *Comunicado de Prensa G13, Paises Bajos y Noruega*,repéréàhttp://www.g13.org.gt/content/comunicado-de-prensa-g13-paises-bajos-y-noruega

Goldman, Francisco (2008), *The Art of Political Murder : Who Killed Bishop Gerardi ?* New York, Grove Press.

Granovsky-Larsen, Simon (2006), « Political Violence and the Guatemalan CICIACS », *CERLAC Bulletin*, vol. 5, nº 3.

Hartmann, Florence (2012), « Juger et pardonner des violences d'État : deux pratiques opposées ou complémentaires ? », *Revue internationale et stratégique*, vol. 4, nº 88, p. 67-80.

Hudson, Andrew et Alexandra W. Taylor (2010), « The International Commission against impunity in Guatemala. A new Model for International Criminal Justice Mechanisms », *Journal of International Criminal Justice*, vol. 8, nº 1, p. 53-74.

Imai, Shin, Leah Gardner et Sarah Weinberger (2017), « The Canada Brand : Violence and Canadian Mining Companies in Latin America », *Osgoode Legal Studies Research Paper*, nº 17, p. 1-130.

Krylova, Yulia (2018), « Outsourcing the Fight against Corruption : Lessons from the International Commission against Impunity in Guatemala », *Global* Policy, vol. 9, nº 1, p. 95-101.

Laplante, Lisa J (2013), « Memory Battles : Guatemala's Public Debates and the Genocide Trial of Jose Efrain Rios Montt », *Quinnipiac Law Review*, nº 15-02, p. 621-673.

Laplante, J.P et Catherine Nolin (2014), « Consultas and socially responsible investing in Guatemala : a case study examining Maya perspectives on the indigenous right to free, prior, and informed consent », *Society & Natural Resources*, vol. 27, nº 3, p. 231-248.

Langlois, Marie-Dominik (2015), *Guatemala, tu fleuriras*, repéré à http://www.ieim.uqam.ca/spip.php ?page=article-cirdis&id_article=9849

Maihold, Günther (2016), « Intervention by Invitation ? Shared Sovereignty in the Fight against Impunity in Guatemala », *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, nº 101, p. 5-31.

Ministère des Affaires étrangères du Commerce et du Développement (2014), *Documents en matière de la politique canadienne de droits de la personne au Guatemala, en particulier l'appui du Canada envers la MINUGUA entre le 1 jan. 1996 et 31 déc. 2004, et création de la CICIG (2004-2008)*. Demande d'accès à l'information (A-2014-00171).

Nolin, Catherine et Jaqui Stephens (2010), « We Have to Protect the Investors : "Development" & Canadian Mining Companies in Guatemala », *Journal of Rural and Community Development*, vol. 5, nº 3, p. 37-70.

ONU Femmes (2017), *Sepur Zarco : en quête de vérité, de justice, et désormais de réparations*, repéré à http://www.unwomen.org/fr/news/stories/2017/10/feature-guatemala-sepur-zarco-in-pursuit-of-truth-justice-and-now-reparations

Peacock, Susan C. et Adriana Beltrán (2003), *Hidden powers in post-conflict Guatemala : Illegal armed groups and the forces behind them*, Washington, Washington Office on Latin America (WOLA).

Roth-Arriaza, Naomi (2008), « Making the State Do Justice : Transnational Prosecutions and International Support for Criminal Investigations in Post-Armed Conflict Guatemala », *Chicago Journal of International Law*, vol. 9, nº 1, p. 80-106.

Rosoux, Valérie (2015), « Après-guerre : mémoire versus réconciliation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 22, nº 4, p. 469-476.

Ruhl, J. Mark (2005), « The Guatemalan military since the Peace Accords : the fate of reform under Arzú and Portillo », *Latin American Politics and Society*, vol. 47, nº 1, p. 55-85.

Schirmer, Jennifer G. (1998), *The Guatemalan military project : A violence called democracy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Schloss, Daniel W. (2015), *Elusive Peace, Security, and Justice in Post-Conflict Guatemala : An Exploration of Transitional Justice and the International Commission Against Impunity in Guatemala (CICIG)*, repéré à https://ir.lib.uwo.ca/etd/3037/

Stanley, William (2013), *Enabling Peace in Guatemala : The Story of MINUGUA*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

Stevenson, Brian J.R. (2000), *Canada, Latin America, and the New Internationalism.A Foreign Policy Analysis 1968-1990*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Tardy, Thierry (2009), *Gestion de crise, maintien et consolidation de la paix. Acteurs, activités, défis*, Bruxelles, De Boeck.

Thompson, Andrew (2017), *On the Side of the Angels : Canada and the United Nations Commission on Human Rights*, Vancouver, UBC Press.

Weisbart, Caren (2018), « Diplomacy at a Canadian Mine Site in Guatemala », *Critical Criminology*, vol. 26, nº 4, p. 473-489.

Chapitre 11

LES DISPARITIONS FORCÉES, LA VÉRITÉ, LA MÉMOIRE, ET LE DROIT INTERNATIONAL[1]

Bernard Duhaime

L'histoire récente des Amériques a été marquée par le fléau des disparitions forcées, un phénomène devenu tristement célèbre dans la région (Lutz et Sikkink, 2000 ; Dulitzky, 2017a). Il suffit de rappeler les atrocités qui ont accompagné les guerres civiles au Guatemala (*CEH*, 1999) ou au Salvador (GTDFI, 31 décembre 1981, para. 155), celles commises lors de la répression qui a suivi le coup d'État au Chili, lors de la guerre sale en Argentine ou de la lutte contre le Sentier lumineux au Pérou (Mendez et Mariezcurrena, 2000 ; Skaar, García-Godos et Collins, 2016 ; Collins, 2018). Ce phénomène a même pris des allures transnationales lors de la mise en œuvre de l'Opération Condor (Lessa, 2015, p. 494-506 ; Dinges, 2004 ; McSherry, 2005), menée par certains régimes d'Amérique du Sud, un phénomène transnational qui existe toujours aujourd'hui, en particulier dans le contexte des migrations qui se multiplient partout dans l'Hémisphère (GTDFI, 2017 ; Duhaime et Thibault, 2018).

Ce texte propose d'abord d'analyser le concept de disparition forcée tel que le définissent le droit et les institutions internationales. Il traitera ensuite les obligations qui incombent aux États en vertu de ce régime, en portant une attention plus particulière aux obligations de

1. Ce texte fait suite à la présentation faite par l'auteur lors du colloque *Le devoir de mémoire et les politiques de pardon* organisé à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) du 13 au 15 avril 2018 par le Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté (CRIEC) et le Groupe de recherche sur les imaginaires politiques de l'Amérique latine (GRIPAL) que l'auteur tient à remercier. L'auteur remercie également Lea Serier qui a collaboré à la révision de ce texte.

réparation des violations. Il est enfin proposé d'aborder les concepts de droit à la vérité et de droit à la mémoire, tel que conceptualisés en droit international des droits de la personne, en particulier au regard des standards relatifs aux disparitions forcées.

LES DISPARITIONS FORCÉES ET LE DROIT INTERNATIONAL

D'une façon générale, le droit international considère qu'il y a disparition forcée lorsque 1) une personne est enlevée, arrêtée ou détenue ; 2) par des agents de l'État (ou des acteurs agissant avec l'accord ou l'acquiescence de l'État) ; 3) et que l'État refuse de reconnaître la privation de liberté de cette personne. C'est du moins ainsi que le phénomène a été défini par la jurisprudence (Affaire Velásquez Rodriguez, 1988 ; Claude, 2010), puis par la *Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées* (Déclaration, 1992), la *Convention interaméricaine sur la disparition forcée de personne* (Convention interaméricaine, 1996) et la *Convention internationale pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées* (Convention, 2006).

Le premier instrument à avoir traité spécifiquement des disparitions, la *Déclaration*, a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies en 1992 et prévoit les obligations des États relativement à la prévention, à la sanction et à la réparation de ce crime. La *Convention*, adoptée en 2006, « reprend et, parfois, améliore et complète les principes établis dans la *Déclaration*, quant à la définition des disparitions, quant à leur incrimination sur le plan national et international, quant à la prévention, la répression et la réparation des disparitions forcées » (De Frouville, 2006, p. 3). Avec cet instrument, « aucune circonstance exceptionnelle, quelle qu'elle soit […] ne peut être invoquée pour justifier la disparition forcée » (Convention, 2006, art. 2). Alors que la *Convention* ne s'applique qu'aux pays l'ayant ratifiée, la *Déclaration* s'applique à tous les États. Il est généralement reconnu que les disparitions forcées sont aujourd'hui interdites par une norme de droit international coutumier (Henckaerts et Doswald-Beck, 2006, règle 98) et qu'elles constituent un crime au sens du droit pénal international (SCPI, 1998, art.7 (1) (i) ; TPIY, Kupreškić *et al*., 2000).

Une disparition forcée constitue une violation composite de plusieurs droits de la personne garantis par le droit international (DUDH, 1948 ; DADDH, 1948 ; PIDCP, 1966 ; Convention américaine relative

aux droits de l'Homme, 1969), dont le droit à la liberté et à la sécurité de la personne, le droit à un procès équitable, le droit aux garanties judiciaires, le droit à un recours effectif – y compris le droit à réparation et à indemnisation –; le droit à la vie, le droit à l'intégrité physique et morale de la personne – y compris le droit de ne pas être soumis à la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants –; le droit de chacun à la reconnaissance de sa personnalité juridique; le droit à l'identité; de même que le droit à la vérité[2].

Les disparitions forcées constituent ainsi un ensemble de violations qui ont des caractéristiques particulières. Elles ont entre autres comme effet de suspendre la jouissance des autres droits de la victime (Affaire Bámaca Velásquez, 2002), plaçant celle-ci dans une situation sans défense (Affaire Gelman, 2011). Par ailleurs, les familles des personnes disparues sont aussi considérées comme des victimes au sens du droit international (Affaire Bámaca Velásquez, 2002). Il est généralement reconnu que les disparitions forcées constituent une forme de torture (Affaire Gelman, 2011), tant pour les personnes disparues que pour leurs proches. Notons que le crime de disparition forcée est un crime continu (Affaire de la communauté Santa Barbara, 2016), auquel la prescription n'est applicable que de façon limitée[3], et qui ne peut être jugé par des tribunaux militaires (Affaire de la communauté Santa Barbara, 2016 et qui ne peut faire l'objet d'amnistie (Affaire La Cantuta, 2006). Cela est d'une pertinence toute particulière en ce qui a trait à la justice transitionnelle.

En 1980, la Commission des Droits de l'Homme de l'Organisation des Nations Unies (Commission des Droits de l'Homme, 1980) créait le Groupe de travail sur les disparitions forcées et involontaires [ci-après GTDFI][4], aujourd'hui une procédure spéciale du Conseil des Droits de l'Homme de l'ONU chargée d'aider les familles des disparus à communiquer avec les autorités étatiques pour localiser ces personnes ou établir leur sort, et pour assister les États dans la mise en œuvre des obligations issues de la Déclaration de 1992 (Andreu-Guzman, 2002). Le Groupe

2. La violation d'autres droits peut également résulter d'une disparition, entre autres en ce qui a trait aux droits des proches d'un/e disparu/e, dont le droit à la protection de la famille et à l'assistance à la famille; le droit à un niveau de vie suffisant, le droit à la santé, le droit à l'éducation, le droit au logement, etc.
3. Il est généralement accepté que la prescription ne peut commencer à courir qu'à partir de la fin de la disparition.
4. Voir *Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires*, disponible à l'adresse http://www.ohchr.org/FR/Issues/Disappearances/Pages/DisappearancesIndex.aspx.

est composé de cinq experts indépendants et siège trois fois par année. Il instruit des cas individuels – y compris suivant sa procédure urgente –, il adopte des allégations générales relatives à des problèmes de nature systémique portant sur la situation des disparitions forcées dans des États donnés, et il peut également s'adresser aux gouvernements par des appels urgents ou des interventions rapides. Il accomplit environ deux visites de pays par année, après lesquelles il adopte des rapports portant sur la situation des disparitions forcées au pays et qui contiennent des recommandations destinées aux gouvernements. Le Groupe est, entre autres, régi par la Déclaration de 1992 et ses propres Méthodes de travail. (GTDFI, 2014) Rappelons qu'en vertu de son mandat humanitaire, le Groupe de travail peut se pencher sur des allégations de disparitions commises par tous les États, puisque tous les États ont l'obligation coutumière de respecter la *Déclaration*. Alors que le Groupe assiste tous les États dans la mise en œuvre de cet instrument, le Comité des disparitions forcées de l'ONU n'est compétent pour se pencher sur la situation des disparitions forcées que dans les États ayant ratifié la Convention de 2006, ou y ayant adhéré, et ayant reconnu la compétence du comité pour ce faire.

LES OBLIGATIONS ÉTATIQUES LIÉES AUX DISPARITIONS FORCÉES, Y COMPRIS L'OBLIGATION DE RÉPARATION

En plus d'interdire aux États le recours aux disparitions forcées pour quelque motif que ce soit (Déclaration, 1992, art. 2 (1), 6 et 7 ; Convention, 2006), le droit international oblige ceux-ci à adopter des mesures à la fois législatives, administratives, judiciaires ou autres relatives à la prévention et à l'élimination des disparitions forcées (Déclaration, 1992, art. 2 (2) ; Convention, 2006). Ainsi, chaque État doit faire du concept de disparition forcée un crime autonome (Déclaration, 1992, art. 4), doté d'une peine adaptée à la gravité du crime (Déclaration, 1992, art. 4 ; Affaire Vásquez Durand *et al.*, 2017), régi par les modalités de participation aux crimes et de responsabilité des supérieurs et commandants (Déclaration, 1992, art. 5 et 6).

De plus, les États doivent adopter des mesures permettant de garantir les droits des personnes privées de liberté, et permettant d'enquêter et de localiser ces personnes (Déclaration, 1992, art. 9). Ainsi, chaque État doit assurer que la détention des personnes se fait dans des lieux officiellement reconnus, que chaque capture, détention et

libération est dûment enregistrée (Déclaration, 1992, art. 10 et 11) et qu'elle n'est menée que par des autorités habilitées pour ce faire (Déclaration, 1992, art. 12).

Par ailleurs, tous les États doivent garantir le droit des proches de porter plainte et de demander une enquête en cas de disparition (Déclaration, 1992, art. 13). En effet, les autorités ont l'obligation d'enquêter sans délai sur toute disparition et de juger et sanctionner toute personne ayant pris part à ce crime (Affaire Molina Theissen, 2004). Ainsi les autorités compétentes pour ce faire doivent disposer des ressources, des pouvoirs et des mesures de protection appropriés (Déclaration, 1992, art. 13). Les États doivent juger ou extrader les personnes soupçonnées d'avoir commis le crime de disparition forcée (Déclaration, 1992, art. 14). Ces personnes doivent être jugées par des tribunaux ordinaires et ne peuvent bénéficier d'amnisties ou de mesures analogues (Déclaration, 1992, art. 18). Les règles relatives à la prescription doivent être appliquées en tenant compte du fait que ce crime est de nature continue tant que la victime n'a pas été localisée ou que le sort de celle-ci n'a pas été élucidé (Déclaration, 1992, art. 17).

De plus, les États ne peuvent renvoyer des individus vers des pays où ils pourraient être assujettis à des disparitions forcées (Déclaration, 1992, art. 8). Enfin, les États doivent adopter une série de mesures relatives aux enfants disparus ou aux enfants de personnes disparues (Déclaration, 1992, art. 20).

Notons, pour notre propos, qu'au terme du droit international des droits de la personne, et plus particulièrement du droit international relatif aux disparitions, les États ont des obligations spécifiques en matière de « réparation ». En effet,

> [l]es victimes d'actes ayant entraîné une disparition forcée et leur famille doivent obtenir réparation et ont le droit d'être indemnisées de manière adéquate, notamment de disposer des moyens qui leur permettent de se réadapter de manière aussi complète que possible. En cas de décès de la victime du fait de sa disparition forcée, sa famille a également droit à indemnisation. (Déclaration, 1992, art. 19)

Ce droit ne se limite pas

> au droit à une réparation pécuniaire, mais comprend les soins de santé physique et mentale et les services de réadaptation en cas de préjudice corporel ou mental, ainsi qu'une réhabilitation juridique et sociale, des garanties de non-répétition, le rétablissement des libertés personnelles et

> d'autres mesures similaires de remise en état et de réparation susceptibles d'éliminer les conséquences de la disparition forcée (GTDFI, 2013, para. 53 ; GTDFI 1999, para. 75).

En effet, la *Convention* prévoit que « le droit d'obtenir réparation couvre les dommages matériels et moraux ainsi que, le cas échéant, d'autres formes de réparation telles que la restitution, la réadaptation, la satisfaction, y compris le rétablissement de la dignité et de la réputation et des garanties de non-répétition » (Convention, 2006, art. 24(5) ; AGNU, 2005, « Principes de 2005 », Principe 18).

En ce qui concerne la *restitution*, la mesure doit tenter de rétablir la victime dans la situation originale qui existait avant que la violation ait été commise. La restitution à la suite d'une disparition forcée inclut la restauration de la liberté de la victime et le retour à sa résidence, mais aussi le recouvrement de son identité (GTDFI, 2013, para. 55 ; Contreras *et al*., v. El Salvador, 2011, para 193). L'*indemnisation* vise à accorder une compensation financière pour tout dommage résultant d'une violation des droits de la personne pouvant être évaluée économiquement, tenant compte du préjudice physique ou psychologique ; des occasions perdues (y compris en ce qui concerne l'emploi, l'éducation et les prestations sociales) ; des dommages matériels et de la perte de revenus (y compris la perte du potentiel de gains) ; du dommage moral ; des frais encourus pour l'assistance en justice ou les expertises, pour les médicaments et les services médicaux et pour les services psychologiques et sociaux (GTDFI, 2013, para. 56 ; Principes de 2005, Principe 20). L'indemnisation doit être complète, adéquate et proportionnelle à la gravité de la violation et des souffrances endurées par la personne disparue et sa famille (GTDFI, 2013, para. 57 ; GTDFI, 2010, para. 45). La *réadaptation*, quant à elle, inclue une prise en charge médicale et psychologique ainsi que l'accès à des services juridiques et sociaux pour les victimes, les proches et les membres des familles des disparus (GTDFI, 2013, para. 59 ; Principes de 2005, Principe 21 ; Affaire Barrios Altos, 2001, para. 40.). Ces mesures devraient tenir compte des caractéristiques et besoins des victimes (Affaire Contreras *et al.*, 2011, para. 272 et suivants).

En ce qui a trait aux mesures de *satisfaction* et de *garanties de non répétition*, il va sans dire qu'à la suite d'une disparition forcée, ce type de réparation doit essentiellement viser à assurer

la recherche des personnes disparues, de l'identité des enfants qui ont été enlevés et des corps des personnes tuées, et l'assistance pour la récupération, l'identification et la ré-inhumation des corps conformément aux vœux exprimés ou présumés de la victime ou aux pratiques culturelles des familles et des communautés» (GTDFI, 2013, para. 72; Principes 2005, Principe 22).

Par ailleurs les États doivent également rétablir la dignité et la réputation des disparus et de leurs proches, entre autres par l'entremise de déclarations officielles ou de décisions de justice, par l'entremise d'excuses publiques reconnaissant les faits et acceptant la responsabilité étatique de la disparition (lors d'une cérémonie, d'une proclamation publique), de même que dans le cadre de commémorations et d'hommages aux victimes (GTDFI, 2013, para. 63). Enfin, les autorités ont l'obligation d'adopter des mesures visant à assurer que les disparitions forcées ne se répètent pas, par exemple en assurant que les responsables de l'application des lois et le personnel des forces armées et de sécurité reçoivent une formation adéquate sur le plan des droits de la personne, en adoptant des mécanismes visant à surveiller et à résoudre les conflits sociaux, en réexaminant et réformant les lois permettant ou favorisant des violations des droits de la personne, etc. (GTDFI, 2013, para. 65; Principes 2005, Principe 23).

Mais il va sans dire que les principales mesures réparatrices de satisfaction et de garanties de non répétition devant être adoptées sont intimement liées aux droits des victimes et de la population à la *vérité* et à la *mémoire*, ce dont il sera question ci-après.

GARANTIR LE DROIT À LA VÉRITÉ ET À LA MÉMOIRE APRÈS LES DISPARITIONS FORCÉES

Les États doivent adopter des mesures pour localiser les disparus ou établir la vérité entourant leur sort. Ainsi, les autorités ont l'obligation «d'enquêter sur les faits et d'identifier, poursuivre et, le cas échéant, sanctionner les coupables» (GTDFI, 2013, para. 62; Principes de 2005, Principe 24)[5]. Le Groupe, depuis ses premiers rapports à la Commission des Droits de l'Homme (GTDFI, 1981, para. 187), a toujours réitéré ***le***

5. «Indépendamment de toute action en justice, les victimes, ainsi que leur famille et leurs proches, ont le droit imprescriptible de connaître la vérité sur les circonstances dans lesquelles ont été commises les violations et, en cas de décès ou de disparition, sur le sort qui a été réservé à la victime».

droit à la vérité des victimes et des familles. Ce droit, qui trouve ses sources dans les normes du droit international humanitaire (PA I, 1977, art. 32 ; GC 1929, art. 8, 36, 77 ; CG III, 1949, art. 48, 70, 71, 122 ; Finucane, 2010), a été développé par la jurisprudence (plus particulièrement par la Commission (Affaire Ignacio Ellacuría *et al*., 1999, para. 221) et par la Cour interaméricaine des Droits de l'Homme (Affaire Velásquez Rodriguez, 1988, para. 181)), a été reconnu progressivement par les États et les organisations internationales (Conseil des Droits de l'Homme, 2008 ; Conseil des Droits de l'Homme, 2009 ; GTDFI, 2010) et a été intégré au sein de l'*Ensemble de principes actualisés pour la protection et la promotion des droits de l'Homme par la lutte contre l'impunité* (Principes de 2005, Principe 24). Enfin, la Convention de 2006 reconnaît explicitement ce droit, indiquant que « [t]oute victime a le droit de savoir la vérité sur les circonstances de la disparition forcée, le déroulement et les résultats de l'enquête et le sort de la personne disparue. Tout État partie prend les mesures appropriées à cet égard » (Convention, 2006, art. 24 (2)).

Le droit à la vérité, qui a fait l'objet d'une *Étude du Haut Commissaire aux Droits de l'Homme* de l'ONU en 2006 (UNHCR, 2006) et, plus récemment, de travaux de la Commission interaméricaine (The Right to Truth in the Americas, 2014), ne cesse d'intéresser la doctrine (Naqvi, 2006 ; Szoke-Burke, 2014 ; Dulitzky, 2017b ; Medawatte, 2016).

Pour sa part, dans son *Observation générale sur le droit à la vérité dans le contexte des disparitions forcées* (GTDFI, 2010), adoptée en 2010, le Groupe de travail précisait qu'il s'agit « du droit de connaître le déroulement et les résultats d'une enquête, le sort des personnes disparues ou le lieu où elles se trouvent, les circonstances de leur disparition et l'identité du ou des responsables de cette disparition » (GTDFI, 2010, para. 1). Les obligations qu'ont les États découlent essentiellement de l'article 13 de la *Déclaration* et sont essentiellement procédurales. Ainsi, ils sont tenus

> d'enquêter jusqu'à ce que la lumière ait été faite sur le sort réservé à la personne disparue et que sa trace ait été retrouvée ; de faire communiquer les résultats de cette enquête aux parties concernées […] ; d'assurer le plein accès aux archives ; et de garantir une protection maximale aux témoins, aux membres de la famille, aux juges et aux autres participants aux enquêtes (GTDFI, 2010, para. 5).

De plus,

> [i]l existe une obligation absolue de prendre toutes les mesures nécessaires pour retrouver la personne disparue, mais il n'y a pas d'obligation absolue de résultat. De fait, il arrive qu'il soit difficile ou impossible de faire la lumière sur une disparition ; c'est le cas, par exemple, lorsque le corps ne peut pas, pour différentes raisons, être retrouvé. Une personne disparue peut avoir été sommairement exécutée, sans que la dépouille mortelle puisse être localisée parce que la personne qui a enterré le corps est décédée et que personne d'autre ne possède d'information sur le sort de la personne disparue. L'État n'en a pas moins l'obligation d'enquêter jusqu'à ce qu'il puisse établir par présomption le sort réservé à la personne disparue ou le lieu où elle se trouve (GTDFI, 2010, para. 5).

Il s'agit d'un droit indérogeable, qui ne peut être limité qu'exceptionnellement, pour assurer le bon déroulement d'une enquête. En effet, l'article 13(4) de la *Déclaration* doit être interprété de façon restrictive et permettre aux victimes de contester judiciairement tout refus de fournir l'information pertinente (GTDFI, 2010, para. 3 et 4).

Pour mettre en œuvre leurs obligations, les États peuvent ainsi créer des unités spécialisées pour mener les enquêtes sur les plaintes pour disparitions forcées ; élaborer des protocoles pour la récupération et l'identification des restes humains ; créer des programmes d'aide psychosociale à l'intention des personnes retrouvées et de leurs proches, ainsi que des proches de celles qui restent disparues ; et assurer l'accès du public aux dossiers et archives de l'État contenant des renseignements pertinents (GTDFI, 2013, para. 62 ; Affaire Contreras *et al.*, 2011 ; Affaire Gelman, 2011)[6].

C'est effectivement le type de mesures dont l'adoption est fréquemment recommandée aux États par le GTDFI, à la suite de ses visites *in loco*. Ce fut le cas, entre autres, au Pérou (GTDFI, 2016, para. 19 à 42 et para. 79), où plusieurs des mesures suggérées par le Groupe de Travail furent mises en œuvre par les autorités après la visite (UNHCR press, 2016)[7].

---

6. Voir GTDFI, Rapport du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 2013, A/HRC/22/45, para 62, faisant référence à I/A Court H.R., Case of Contreras et al. v. El Salvador. Merits, Reparations and costs. Judgment of August 31, 2011. Series C No. 232, par. 211 à 214 et I/A Court H.R., Case Gelman v. Uruguay. Merits and Reparations.Judgment of February 24, 2011 Series C No. 221, par. 272 à 282.
7. Voir GTDFI, Communiqué de presse du 15 septembre 2016 « Peru : Recent measures a historical opportunity to deal with past disappearances » en ligne https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx ?NewsID=20501&LangID=E

Le droit à la vérité est un droit qui a une portée non seulement individuelle, mais également collective (GTDFI, 2010, observations préambule ; GTDFI, 2013, para. 66 et suivants), qui génère des obligations aux États également en ce qui a trait au ***devoir de mémoire***. En effet, « la vérité doit également être dite à l'échelle de la société en tant que "protection essentielle contre le renouvellement des violations" » (GTDFI, 2010, observations préambule ; GTDFI, 2013, para. 66 et suivants, se référant au Principe 2).

Comme l'indique l'*Ensemble de principes actualisés pour la protection et la promotion des droits de l'Homme par la lutte contre l'impunité*,

> La connaissance par un peuple de l'histoire de son oppression appartient à son patrimoine et, comme telle, doit être préservée par des mesures appropriées au nom du devoir incombant à l'État de conserver les archives et les autres éléments de preuve se rapportant aux violations des droits de l'homme et du droit humanitaire et de contribuer à faire connaître ces violations. Ces mesures ont pour but de préserver de l'oubli la mémoire collective, notamment pour se prémunir contre le développement de thèses révisionnistes et négationnistes. (Principes de 2005, Principe 3)

Ce devoir de mémoire s'est articulé d'une façon très explicite dans les ordonnances de la Cour interaméricaine (Dulitzky, 2017b, p. 587 et suivantes) : il y constitue un pilier du droit à la réparation, y compris des droits à la vérité, à la justice et aux garanties de non répétition (Dulitzky, 2017b, p. 591)-. C'est particulièrement le cas dans le cadre de jugements dans des contextes de transition (Affaire du massacre de La Rochela, 2007 ; Dulitzky, p. 589 ; Duhaime et Dulitzky, 2006), et de disparitions forcées (Dulitzky, 2017b, p. 600 ; Affaire Myrna Mack Chang, 2003 ; Affaire Molina Theissen, 2004).

Le Groupe de travail, quant à lui, a observé que « la mise en place de sites et monuments commémoratifs contribue à la reconnaissance sociale collective des violations commises et, en contribuant aussi au rejet et à la condamnation de ces violations, constitue également une mesure préventive » (GTDFI, 2013, para. 64). Il indiquait, en 2013,

> que les États devraient adopter un cadre juridique complet pour les programmes de réparation, y compris la création de monuments commémoratifs, avec à l'esprit l'idée d'éviter la revictimisation et de nouvelles violations du droit à la dignité. [De plus la] législation devrait définir les critères et la procédure d'établissement de ces monuments, en tenant

> compte des controverses potentielles qui pourraient découler de souvenirs contradictoires de différents groupes de la société (GTDFI, 2013, para. 64).

Ainsi, l'État doit « mettre en place et entretenir les sites commémoratifs, avec la participation étroite des parents des personnes disparues et autres parties concernées » (GTDFI, 2013, para. 64).

C'est précisément ce type de mesures que le Groupe avait recommandé au Pérou d'adopter à la suite de la visite mentionnée plus haut (GTDFI, 2016, para. 63 à 66 et para. 82), et dont une partie fut mise en œuvre par la suite (UNHCR press, 2016).

CONCLUSION

Les disparitions forcées ont malheureusement marqué l'histoire des Amériques, laissant des cicatrices indélébiles. Le continent a cependant contribué à lutter contre ce phénomène grâce aux actions d'une société civile courageuse qui a su faire pression sur la communauté internationale, tant à l'échelle régionale que sur le plan universel.

La création du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires de l'ONU et ses actions en sont un exemple vivant. Le Groupe a su, en collaboration avec d'autres instances, dont la Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, affiner des standards relatifs aux obligations qu'ont les États d'assurer la réparation des violations des droits de la personne commises sous leur contrôle. Dans le contexte des disparitions forcées, les États ont en effet une série d'obligations précises sur le plan des mesures de satisfaction et des garanties de non répétition, visant à assurer le droit des victimes et de leurs proches à la justice et à la vérité. Ces droits ont une portée qui dépasse l'individu et ont, comme obligation corrélative, pour effet de contraindre les États à adopter des mesures visant à assurer la mémoire collective relative à ces violations.

BIBLIOGRAPHIE

Monographies

Comisión para Esclarecimiento Histórico, *Memoria del silencio*, Guatemala (1999) en ligne : United Nations Development Programme <http://www.undp.org/content/dam/guatemala/docs/publications/UNDP_gt_PrevyRecu_MemoriadelSilencio.pdf>.

Dinges, John (2004). *The Condor Years : How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents.* New York, NY : The New Press.

Henckaerts, Jean-Marie et Louis Doswald-Beck (2006), *Droit international humanitaire coutumier. Volume I : Règles.* Bruxelles : Bruylant.

McSherry, J. Patrice (2005), *Predatory States : Operation Condor and Covert War in Latin America.* Lanham, MD : Rowman & Littlefield.

Skaar, Elin J., Jemima García-Godos et Cath Collins (dir.) (2016), *Transitional justice in Latin America : The uneven road from impunity towards accountability*. Routledge.

Articles

Andreu-Guzman, Frederico (2002), Le Groupe de travail sur les disparitions forcées des Nations Unies. *Revue Internationale de la Croix-Rouge*, *84(848)*.

Claude, Ophelia (2010), A comparative approach to enforced disappearances in the Inter-American Court of Human Rights and European Court of Human rights jurisprudence.*Intercultural Human Rights Law Review*, vol. 5, 415.

Collins, Cath (2018), Caring for the Missing : Forensic, Humanitarian and Judicial Responses to Disappearance and Enforced Disappearance. *Observatorio de Justicia Transicional, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Working Paper 2017 ; Transitional Justice Institute Research Paper No. 19-02*.

Duhaime, Bernard et Ariel E. Dulitzky (2006), Chronique de la jurisprudence du système interaméricain en 2006, *Revue Québécoise du Droit International, 19(2)*, 331.

Duhaime, Bernard et Andréanne Thibault (2018), Protection of migrants from enforced disappearance : A human rights perspective, *Revue Internationale de la Croix Rouge*, *99(905)*, 1-19.

Dulitzky, Ariel E. (2017a), Desapariciones Forzadas : Las Contribuciones de América Latina y de José Zalaquett.

Dulitzky, Ariel E. (2017b), La memoria en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, *La Lucha por los Derechos Humanos hoy Estudios en Homenaje a Cecilia Medina Quiroga*.

De Frouville, Olivier (2006), La Convention des Nations Unies pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées : les enjeux juridiques d'une négociation exemplaire », *Droits fondamentaux, No. 6*, 3.

Finucane, Brian (2010), "Enforce Disappearance as a Crime Under International Law : A Neglected Origin in the Laws of War." Yale J. Int'l L. 35.

Lessa, Francesca (2015), Justice beyond Borders : The Operation Condor Trial and Accountability for Transnational Crimes in South America. *International Journal of Transitional Justice, 9(3)*, 494-506.

Lutz, Ellen L. et Kathryn Sikkink (2000), International human rights law and practice in Latin America. *International Organization, 54(3)*, 633-659.

Medawatte, Danushka S. (2016), Chasing Tails : Establishing the Right to Truth, Mourning and Compensation, *California Western International Law Journal*, 46(2).

Méndez, Juan E. et Javier Mariezcurrena (2000), Human Rights in Latin America and the Caribbean : a regional perspective. *Center for Civil and Human Rights*.

Naqvi, Yasmin (2006), The right to the truth in international law : Fact or fiction ?,*International Review of the Red Cross*, *88(862)*, 245-273.

Szoke-Burke, Sam (2014), Searching for the Right to Truth : The Impact of International Human Rights Law on National Transitional Justice Policies, *Berkeley Journal of International Law, 33(2)*, 7.

Rapports du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires (GTDFI)

GTDFI (1981),Rapport du groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 31 décembre 1981, UN Doc. E/CN.4/1492.

GTDFI (1981b), Rapport du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 1981, E/CN.4/1435.

GTDFI (1999), Rapport du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 1999, E/CN.4/1998/43.

GTDFI (2010), Rapport du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 2010, Mission en Bosnie Herzégovine, A/HRC/16/48/Add.1.

GTDFI (2013), Rapport du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 2013, A/HRC/22/45.

GTDFI (2014), Méthodes de travail du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires, 7 février 2014, A/HRC/WGEID/102/2.

GTDFI (2016), Rapport du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires sur sa mission au Pérou, 8 juillet 2016, A/HRC/33/51/Add.3.

GTDFI (2017), Report of the Working Group on Enforced or Involuntary Disappearances in the context of migration, A/HRC/36/39/Add.2, 2017.

Autres documents onusiens

Commission des Droits de l'Homme, Résolution 20 (XXXVI), 29 février 1980.

Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, 8 février 2006, E/CN.4/2006/9, United Nations Commission on Human Rights, Study on the Right to the Truth.

Assemblée Générale des Nations Unies, Résolution 60/147, 16 décembre 2005.

Conseil des Droits de l'Homme, Résolution 9/11 du 18 septembre 2008.

Conseil des Droits de l'Homme, Résolution du 12/12 du 1er octobre 2009.

Communiqué de presse : UNHCR press. (15 septembre 2016). Peru : Recent measures a historical opportunity to deal with past disappearances. Repéré à https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx ?NewsID= 20501&LangID=E

Législation internationale

Déclaration universelle des droits de l'homme, Assemblée générale des Nations unies, résolution 217 (III) A du 10 décembre 1948.

Déclaration Américaine des Droits et Devoirs de l'Homme, 1948, Res. XXX. Final Act, Ninth International Conference of American States, Doc off OEA/ Ser.L/V/ II.23/Doc.21, rev 6 (1979).

Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées, UN Doc. A/RES/47/133, 12 février 1993.

Convention de Genève relative au traitement des prisonniers de guerre 27 juillet, 1929, 47 Stat. 2021, TS No. 846 1929.

Convention de Genève relative au traitement des prisonniers de guerre, 75 UNTS 135, 12 août 1949.

Pacte relatif aux droits civils et politiques, 999 RTNU 171, 16 décembre 1966.

Convention américaine relative aux Droits de l'Homme, 22 novembre 1969, 1144 RTNU 123, OASTS no 36.

Protocole additionnel aux Conventions de Genève du 12 août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés internationaux, 1125 RTNU 3, 8 juin 1977.

Convention interaméricaine sur la disparition forcée des personnes, OASTS, no 60, 9 juin 1994.

Statut de la Cour pénale internationale, 2187 R.T.N.U. 3, 17 juillet 1998.

Convention internationale pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées, Human Rights Council, Report to the General Assembly on the First Session of the Human Rights Council, at 32, U.N. Doc. A/ HRC/1/L.10 (2006).

Jurisprudence internationale

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Velásquez Rodríguez (Honduras), Sér. C, No. 4, 1988.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Barrios Altos v. Peru, Sér. C, No. 87, 2011.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Bámaca Velásquez v. Guatemala, Sér. C, No. 91, 2002.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Myrna Mack Chang v. Guatemala, Sér. C, No. 101, 2003.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Molina Theissen v. Guatemala, Sér. C, No. 108, 2004.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire du massacre de La Rochela (Colombie), Sér. C, No. 163, 2007.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Gelman (Uruguay), Sér. C, No. 221, 2011.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Contreras *et al.* v. El Salvador, Sér. C, No. 232, 2011.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire de la communauté Santa Barbara v. Peru, Sér. C, No. 324, 2016.

Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Vásquez Durand *et al.* v. EcuadorSér. C, No. 332, 2017.

Commission interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire Ignacio Ellacuría et al (Salvador) Rapport No. 136/99, 1999.

Commission interaméricaine des Droits de l'Homme, The Right to Truth in the Americas, OEA/Ser.LVII.152 Doc. 2, 2014.

Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie, Kupreškić, Koran *et al.* (IT-95-16), 2000.

LES AUTEUR·E·S

Rachad Antonius est professeur titulaire au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), et membre du Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC).

Marc-André Anzueto détient un doctorat en science politique de l'Université du Québec à Montréal. Il est professeur au Département des sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais.

Brieg Capitaine est professeur au Département des sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais. Il est membre du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités.

Leila Celis est professeure au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal et co-directrice du Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) de l'UQAM.

Bernard Duhaime est professeur au Département des sciences juridiques de l'Université du Québec à Montréal. Il est aussi président du Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires de l'Organisation des Nations Unies.

Ellen Gabriel, Katsi'tsakwas dans sa langue maternelle, est une militante et une artiste mohawk. Elle a été porte-parole de la nation Kanehsatàke durant la crise d'Oka en 1990 et a été présidente de l'Association des femmes autochtones du Québec de 2004 à 2010.

Martin Hébert est professeur au Département d'anthropologie de l'Université Laval. Il a été directeur du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA), ainsi que de la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*.

David Longtin est doctorant en science politique à l'Université d'Ottawa et membre du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques de l'Amérique latine (GRIPAL).

Ghislain Picard est chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) depuis 1992.

Nicolas Renaud est titulaire d'une maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal. Il est cinéaste, artiste de l'installation vidéo et enseigne à la Mel Hoppenheim Scholl of Cinema de l'Université Concordia.

Laura Serrano est titulaire d'une maîtrise en études culturelles contemporaines à l'Université nationale de Colombie et membre de l'Organisation féminine populaire.

Ludivine Tomasso est titulaire d'une maîtrise en affaires et relations internationales à l'IEP d'Aix-en-Provence et candidate au doctorat au département de science politique de l'Université du Québec à Montréal.

Karine Vanthuyne est professeure à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa. Elle est directrice du Groupe de recherche sur les territoires et l'extractivisme (GRITE).

Les termes *vérité*, *justice* et *réconciliation* occupent aujourd'hui une place importante dans le vocabulaire mobilisé pour cadrer les rapports entre les États des Amériques et les populations qu'ils ont historiquement marginalisées. Enjeu de luttes politiques, la définition de ces mots a une portée juridique et des incidences sur les mesures de réparation envisagées, mais elle soulève aussi, fondamentalement, la question de la manière dont est construit le récit d'une histoire commune capable de dire la violence d'une société. Fruit d'un dialogue entre des chercheurs et chercheuses, des défenseurs et défenseuses des droits de la personne et des membres d'organisations de femmes et d'Autochtones de plusieurs pays des Amériques, cet ouvrage fait état des débats sur les politiques de vérités sur les crimes et violations des droits dans le contexte des dictatures du Cône Sud, des guerres civiles en Amérique latine et des pensionnats autochtones en Amérique du Nord. Les différentes contributions analysent en particulier les enjeux liés aux politiques de mémoire des exactions, la manière dont sont comprises les conditions de non-répétition de ces violences et des mesures visant le rétablissement de la dignité des victimes.

Leila Celis est professeure au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et codirectrice du Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) de l'UQAM. Elle est membre du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL) et autrice de l'ouvrage *Luttes paysannes en Colombie 1970-2016*, paru aux Presses de l'Université d'Ottawa en 2020.

Martin Hébert est professeur au Département d'anthropologie de l'Université Laval. Il a été directeur du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA) ainsi que de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*. Il est membre du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL).

Ont contribué à cet ouvrage : Rachad Antonius, Marc-André Anzueto, Brieg Capitaine, Leila Celis, Bernard Duhaime, Ellen Gabriel, Martin Hébert, David Longtin, Laura Marcela, Ghislain Picard, Nicolas Renaud, Ludivine Tomasso, Karine Vanthuyne et Serrano Vecino.

Sociologie

ISBN 978-2-7637-4488-9

9 782763 744889

Presses de l'Université Laval
pulaval.com

ÉDITÉ ET IMPRIMÉ AU QUÉBEC