



Marges
et
inter
sec
tions

FÉMIN  ÉTUDES

Volume 1, Numéro 24 — Automne 2023

Communiquez avec nous

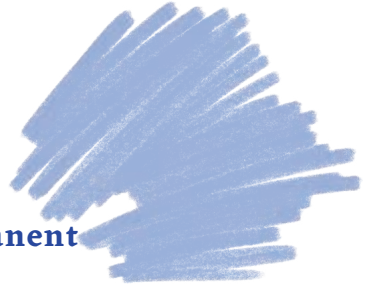
revue.feminetudes@gmail.com ou

facebook.com/FeminEtudes

instagram.com/feminetudes

Site web

iref.uqam.ca/revue-feminiteude



Comité de rédaction permanent

Maude Agin-Blais

Léa Delambre

Noémie Dubé

Em Merlet

Pascale Monnette

Geneviève Proulx-Masson

Flora Roussel

Comité de rédaction temporaire

Christina Bilodeau

Christina Dion

Alexia Giroux

Julie Guernier

Myrienne Lemay

Sabrina Rinfret-Viger

Pascale Tremblay

Remerciements

Soutien en tout genre : Alice van der Klei
et Bronja Hildgen



Participation financière

ADEESE
AECSEL
AELCUM (UdeM)
AFEA
AFESPED
AFESH
BAE (ACSHA)
IREF
SÉTUE

Rédaction de l'éditorial

Noémie Dubé
Avec la collaboration de
Maude Agin-Blais
Léa Delambre
Geneviève Proulx-Masson
Flora Roussel

Design graphique

Aude Voineau (odevoineau.com)

Impression

Caïus du Livre



Tirage

200

Dépôt légal

Bibliothèque et Archives Canada, 2023
Bibliothèque et Archives nationales du
Québec, 2023

ISSN

1911-4176

Copyright

© FéminÉtudes, les auteurices
Tous droits réservés

Salve
— *Romane Rivol*
12

Marges et intersections:
enjeux épistémologiques
— *Alexandre Crépeau et
Sarah Maillé-Abxgi*

16

Orgueil et vanité
— *Mallory Trocadero*
32



Table des

Fable de Maternité
— *Catherine Lowe*

44

Agentivité et empowerment du
personnage marginal dans *La Cousine*
Bette de Balzac
— *Gabrielle Flipot Meunier*
50

Je suis queer
— *Anna Van de Kerckhove*
70



Le consentement sexuel : réflexion
croisée à partir du queer et de
l'hétérosexualité

— *Geneviève Proulx-Masson*

72

Ça frotte toujours à même place
et autres poèmes

— *Flore Fauve*

94

Hysteria

— *Marie Le Moigne*

96

Pour ton bien

— *Pascale Monette*

112

matières



Évasion dans Travesties-Kamikaze de
Josée Yvon : L'impossible topographie
de l'Ailleurs hétérotopique

— *Marie-Ève Dubé-Claveau*

126

Le refus de genrer comme stratégie de
résurgence autochtone: le cas de Noopiming,
par Leanne Betasamosake Simpson

— *Marilou LeBel Dupuis*

144

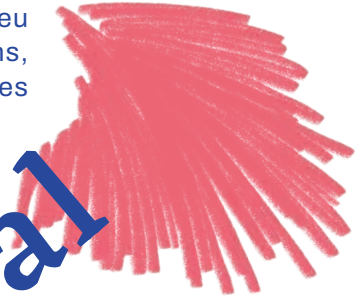
Brûlé

— *Nolwenn Thiriet*

168

Dans un esprit d'amitié et de solidarité, le comité de FéminÉtudes rend hommage aux Premiers Peuples et reconnaît que ses activités se tiennent en territoires Autochtones non cédés. Le comité tient également à souligner que les terres sur lesquelles se trouve Montréal font partie du territoire traditionnel non cédé de la Nation Kanien'keha:ka, gardienne ancestrale des terres et des eaux de Tiohtià:ke. Dans cet espace qui a longtemps servi et sert encore de lieu de rassemblements et d'échanges entre les Nations, nous honorons les relations qui nous unissent les un·es aux autres et à l'ensemble de la création. Nous sommes reconnaissant·es d'habiter ces lieux sacrés et appuyons les communautés d'ici et d'ailleurs sur l'Île de la Tortue dans leurs luttes pour la justice et l'autodétermination.

Editorial



Les marges ont souvent été appréhendées – et à juste titre – en termes d'exclusion et d'invisibilisation ou, au contraire, de surveillance accrue (Crosby & Monaghan, 2018; Maynard, 2017). Cette surveillance marque les rapports que les marges entretiennent avec le centre – lieu très souvent soustrait à l'examen critique (Haraway, 2007 [1988]) et à l'intérieur duquel se concentrent pouvoir, ressources et privilèges. Bien que traversées par les violences, les marges méritent pourtant d'être célébrées dans toute leur vitalité, leur dynamisme et leur conflictualité. Par définition mouvantes, elles s'offrent comme lieux de rencontres par excellence, stimulant la recherche de nouvelles manières de faire, d'être, de dire et de percevoir ensemble. Or, si c'est souvent des marges que les dialogues et solidarités émergent, ces espaces ne sont en aucun cas exempts des rapports de domination et d'exploitation qui structurent nos sociétés. Sous couvert de rhétoriques unificatrices et solidaires, ceux-ci peuvent alors revenir de manière

insidieuse : cooptations, instrumentalisations/ tokenisations, exclusions, délégitimations, aveuglements tantôt naïfs, tantôt volontaires, etc. (Belinga, Eched & Ndengue, 2019; Bilge, 2015; hooks, 2015; Lorde, 2007a [1984]). Face aux écueils de la culpabilité et du désespoir, pouvons-nous plutôt revendiquer les potentialités transformatrices et, éventuellement, guérisseuses, de la responsabilité et de l'inconfort (Boler, 1999)?

Dès lors, quels gestes, quels réflexes de pensée pouvons-nous cultiver en vue de reconnaître les lignes de failles et d'intersections qui distribuent inégalement les risques et les privilèges? Et, partant de nos positionnements et vécus spécifiques, comment pouvons-nous, comme Audre Lorde le suggère, revaloriser nos différences « as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic » (2007b [1984] : 111)? Enfin, comment pouvons-nous travailler à (re)nouer les liens qui nous unissent par-delà les divisions normatives et les blessures et ainsi tisser – côte à côte et solidaires – des constellations de co-résistance (Betasamosake Simpson, 2017)?

Peut-être est-il nécessaire de remettre en question les notions même de marges et de centre comme lieux ou positionnements fixes pour les penser en tant que réseaux complexes de lignes de fuite et de tension dont les intersections esquissent les contours de réalités et vies uniques (Crenshaw, 1991; Bilge & Hill Collins, 2016). Contre les catégories rigides et les morcellements qui nous isolent, il s'agit de reprendre contact avec les lignes qui nous attachent plutôt que celles qui nous séparent, de se réapproprié la richesse de nos complexités et différences et d'en faire les moteurs et visées mêmes de nos engagements. « Repenser le pouvoir » (Allen 1998) en d'autres termes que ceux de la domination, se donner les moyens d'imaginer et de créer *ensemble* des présents et des futurs « *other and otherwise* » (Heath Justice, 2018 : 153), voilà ce que propose ce 24^e numéro de *FéminÉtudes*.

Se présentant tantôt sous forme d'exercices académiques, tantôt sous forme de témoignages et de créations, les pensées et expériences présentées dans les contributions qui composent *Marges & Intersections* esquissent trois grandes trajectoires d'exploration de cette question. La première interroge les enjeux de représentation et de reconnaissance des injustices et violences (physiques, émotionnelles, épistémologiques...) telles que vécues à différentes intersections. Démontrant la centralité de ces considérations au sein des études féministes, Alexandre Crépeau et Sarah Maillé-Abxigi proposent, dans « Marges et intersections : enjeux épistémologiques pour la production d'un savoir féministe », un bref tour d'horizon des débats et réflexions qui ont émergé de ce champ d'étude.



Empruntant les voies de la création, Anna Van De Kerckhove met en lumière, dans « Je suis queer », comment une orientation sexuelle insoumise aux diktats de la binarité des genres suffit parfois à exposer la normativité qui persiste dans les milieux les plus attachés à la déconstruire. Les poèmes de Pascale Monette (« Pour ton bien ») et de Flore Fauve (« Ça frotte toujours à même place »), de même que l'oeuvre hybride de Marie Lemoigne (« Hysteria ») forment pour leur part un pôle créatif où s'entrecroisent trois vécus de la neurodivergence et des troubles de santé mentale.

De son côté, la seconde trajectoire regroupe des textes consacrés aux potentialités de subversion et d'*empowerment* en germe dans l'acte de se réapproprier des identités et perspectives activement dévalorisées, voire effacées par les normes et institutions dominantes. Faisant respectivement face à la grossophobie et à l'injonction à la maternité, Mallory Trocadero (« Orgueil et vanité ») et Catherine Lowe (« Les fables de Jeanne d'Arc de Lafontaine ») font de leur écriture un acte de récalcitrance,



attestant que du refus de se conformer peuvent naître d'autres expériences, d'autres définitions de la beauté et de la liberté. Dans la même lignée, l'article « Le malheur des uns fait le bonheur des autres : marginalité et *empowerment* dans *La Cousine Bette* de Balzac », de Gabrielle Flipot Meunier, fait état de l'agentivité subversive de cette protagoniste « vieille fille » déterminée à précipiter la chute sociale des membres de sa famille. L'analyse de Marie-Ève Dubé-Claveau (« Évasion dans *Travesties-Kamikaze* de Josée Yvon. L'impossible topographie de l'Ailleurs hétérotopique »), finalement, sonde les contours et tensions des subversions langagières actualisées dans l'œuvre controversée de cette autrice québécoise.

La troisième trajectoire explore comment différentes perspectives, pertinences et champs de réflexion issus de diverses positionnalités peuvent se rejoindre pour créer des opportunités de solidarité et d'innovation. Dans « Le refus de genrer comme stratégie de résurgence Autochtone », Marilou LeBel Dupuis explore ainsi comment luttes queers et résurgence Autochtone se rejoignent et s'inventent sous la plume de l'autrice et activiste Leanne Betasamosake Simpson, issue de la communauté Michi Saagiig nishnaabeg . « Le consentement sexuel : réflexion croisée à partir du queer et de l'hétérosexualité », de Geneviève Proulx-Masson, examine de quelles manières les théories et vécus queers participent à (re)complexifier la notion de consentement sexuel trop souvent appréhendée sous le seul angle de l'hétérosexualité. Pour terminer, les oeuvres « Salve » de Romane Rivol et « Brulé·e » de Nolwenn Thiriet, qui ouvrent et terminent respectivement la revue, infusent l'ensemble d'une vitale énergie de révolte, suggérant que devant les systèmes aveugles aux fondements de la vie, la meilleure stratégie pour « faire corps avec tout ce qui a de la misère à exister » (Gill, 2019 : 37) consiste peut-être à précipiter la chute des structures mortifères pour ensuite mieux reconstruire dans les ruines.

Allen, Amy (1998) « Rethinking Power », *Hypatia*, vol. 13, no 1, pp. 21-40.

Belinga, Marie-Eveline, Yaël Eched et Rose Ndengue (2019) « Les Féministes des marges peuvent-elles parler? Retour sur un “échec” académique et ses implications épistémologiques et politiques », *Genre, sexualité & société*, [En ligne] <http://journals.openedition.org/gss/5816>, page consultée le 3 octobre 2023.

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

Bibliographie

Bilge, Sirma (2015) « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, vol. 28, no 2, pp. 9-32.

Boler, Megan (1999) *Feeling Power. Emotions and Education*, New York/Londres : Routledge.

Crenshaw, Kimberle (1991) « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, no 6, pp. 1241-1299.

Crosby, Andrew et Jeffrey Monaghan (2018) *Policing Indigenous Movements. Dissent and the Security State*, Halifax/Winnipeg : Fernwood Publishing.



Gill, Marie-Andrée (2019) *Chauffer le dehors*, Chicoutimi : La Peuplade.

Haraway, Donna (2007 [1988]) « Savoirs situés: La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », trad. Denis Petit, [En ligne] <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2019/03/4-Savoirs-situ%C3%A9s-8.pdf>, page consultée le 3 octobre 2023.

Heath Justice, Daniel (2018) *Why Indigenous Literatures Matter*, Waterloo : Wilfrid Laurier U. Press.

Hill Collins, Patricia et Sirma Bilge (2020 [2016]) *Intersectionality*, Hoboken : Wiley.

Hooks, Bell (1984) *Feminist Theory. From Margin to Center*, New York/Londres : Routledge.

Lorde, Audre (2007a [1981]) « The Uses of Anger : Women Responding to Racism », dans *Sister Outsider*, Berkeley : Crossing Press, pp. 124-133.

—(2007b [1984]) « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », dans *Sister Outsider*, Berkeley : Crossing Press, pp. 110-113.

Maynard, Robyn (2017) *Policing Black Lives. State Violence in Canada from Slavery to the Present*, Halifax/Winnipeg : Fernwood Publishing.



C'est la guerre, c'est bien elle, elle nous
coule sur le dos

Clac de la matraque sur les barreaux sur
la peau

Je bloque ma
respiration pour

ne pas respirer la
guerre désempir mes
poumons de la guerre épaisse
et puis d'un coup je prends tout en
grand – fin des silences je cogne ma
peau comme je cognais les murs de ma
chambre-acier pendant ** ans avant ça
ne faisait aucun son comme
au milieu d'un désert de boîtes
d'œufs en carton je me secoue

Porte ouverte : je sors


Salve

Je regarde bouger devant moi les
automates de couloirs à la peau morte
et je m'anime

Avec ma nuit qui colle au corps
mes mains sont restées liées et
clac je regarde le soleil comme on
se fait renverser par un camion sur
l'autoroute le visage tourné frotté sur
le goudron je décide de n'être plus
jamais belle je sens comme
mes omoplates qui s'effritent ma peau
ridée mâchée par des années sous le
béton armé mes muscles tout au jour
qui dansent avec le ciel on dirait du
bubble gum sans le goût de fraise tout



goûte la sueur j'ai du gaz dans la bouche
je pourrais brûler là mais je suis bien je
suis mobile et je me relève et je frappe



Le métal autour de ma peau est entré
dedans mes os fatigués mais solides
j'arrive je me poste devant elles je brûle
j'ai l'allure fière et brave je pousse la
ligne d'horizon je danse amazone face
au vent – et mes femmes ont brandi
leurs torches et leur chaleur a inondé le
centre les verrous ont sauté et dans la
cour dehors la tour de guet brûle nous
imbibons de vodka les képis des anciens
rois et nous les donnons à manger au
feu la journée est rouge feu noire et nous
rions entre nos yeux mouillés nous ne
serons plus jamais belles

Dehors enfin j'inspire odeur grisou
toutes nous nous rassemblons enlaçons
murmurons tout ce qu'on suinte
beaucoup manquent à l'appel je me
relève je monte je brandis au monde mon
visage déchiré qui dit que plus jamais
nous ne vivrons au noir je sors de ma
poitrine ma voix qui a déjà un pied dans
la tombe et de l'autre sabot je m'avance
ma bouche s'ouvre dans sa réalité
distordue et :

Mes sœurs gardons notre colère pour le
dehors

Je sais que le temps est dur et que les
larmes nous ont coulé sur les joues
fouettées par le froid. Je connais le sel
des yeux jusque dans la bouche
J'y ai goûté en te prenant dans mes bras

Le foyer que l'on invoque aujourd'hui
changera pour toujours l'hiver de nos
mains. Nous allons nous battre comme
nous avons décidé de le faire depuis le
début. Nous allons sortir. Nous avons
décidé, nous avons choisi

Rassure-toi, nous sommes ensemble et
fières et peut-être courbées mais libres
toujours. Regarde mes yeux, ils sont
gris comme les tiens, c'est dans cette
tempête que nous avancerons

Toi, tes yeux sont rouges, je le sais,
je vois le sang chaud qui bat dans tes
poignets. Bientôt, nous nous vengerons.
Le rouge au sol c'est le sang de nos
sœurs celui qui ne doit plus jamais
couler, mais c'est dans ce sang versé
noirci comme notre rage est froide que
pousseront les chardons de nos vœux

Toi, tu n'as plus les mains pour tenir
un canon, qu'importe, ta voix sage et
agile nous montrera le chemin, ton dos
comme un pont résistera au mistral, toi
qui connais les embûches et les ennemis
mieux que nous. Si ta voix se fait sourde,
qu'importe, nous hurlerons ton nom

Toi, ils ont tondu tes cheveux pour
briser le cœur de femme qui bat dans
ta poitrine. Ils n'ont rien compris. Nues,
sans le sein ni le sou, mère, veuve,
acariâtre et mauvaise, nous martelons
de nos talons cornés notre volonté
rance d'être. En épluchant ton crâne ils
ont tondu le nôtre, alors coupons nos
cheveux qui ne servent à rien d'autre
qu'à nous asservir, rênes sur un cheval.



Coupez, coupez, et pissiez sur ces
cheveux de crins, devenez bêtes féroces
et chiennes ardentes, plus rien ne nous
arrêtera

Aujourd'hui j'ai perdu mon enfant, née
ici morte ici. Je connais votre peine.
En mourant elle fait de vous toutes ses
mères, et quand vos fils meurent séparés
de vos bras par d'autres murs épais, ces
fils d'assassins, enfants posés en nous
sans nous-même, nous les pleurons
quand même : même sang, même hargne

Nous sommes tellement. Regardez-moi
comme votre miroir et voyez notre force.
Elle nous suivra dans la tombe et au-delà
et elle dira le *non* qui n'a jamais pu être.
Nous nous réunirons avec les autres,
nous ne creuserons plus sous la terre et
nous sortirons saluerons par la grande
porte en gardant nos vêtements sur nos
dos et sur nos sexes. Nous ne sommes
pas exceptionnelles et nous resterons
comme tout le monde mais nous nous
dresserons contre les coups, les vanités
et les silences, contre la barbarie et le
soufre,

nous donnerons de l'air et de l'élan à
celles qui n'en ont plus. Nous serons
ensemble amères, et nous choisirons
de manger quand bon nous semble,
nous choisirons de nous laver seules
ou ensemble, nous jurerons, baverons,
nous serons médiocres et détestables,
diaboliques même, et plus jamais une
porte ne se fermera devant nous.



Centrale aux théories féministes, la critique de la rationalité s'articule autour de la conception du rationnel et de l'objectif propre à la tradition philosophique occidentale¹. Les idéaux de la rationalité s'opposent en leur sein aux caractéristiques traditionnellement considérées comme féminines, l'homme étant la tête, le « moi » supérieur et

Marges et

rationnel,
et la femme²

le corps, « moi » empirique dominé par ses instincts et ses émotions. Plus qu'essentialisation inadéquate, les conséquences de cette conception théorique s'avèrent non négligeables :

En faisant passer des idéaux masculins pour des idéaux


intersections:

humains, on s'assure que les efforts que quelqu'un peut faire pour être féminine saperont toujours les efforts qu'elle pourra faire pour être une bonne personne (et de la même façon pour atteindre les idéaux de moralité et de connaissance) (Haslanger, 2021, p. 212).


1. Nous les appellerons « objectivité et rationalité traditionnelles » aux fins de cet exercice.

2. Pour les fins de cet article, nous entendons par « femme » toute personne s'identifiant ainsi ou toute personne socialement perçue comme femme et qui, de ce fait, subit le poids sociétal du travail reproductif.





Les femmes ont donc historiquement été évacuées du champ des connaissances, repoussées à ses marges. Non seulement leurs voix n'étaient pas entendues parce que considérées irrationnelles, mais, en outre, la connaissance produite à leur sujet s'est, la plupart du temps, révélée inexacte. En Occident, les savoirs se sont en ce sens largement bâtis sans les femmes, sans leurs voix et sans leurs expériences, de même que sans celles des personnes marginalisées en général. Cette tradition étant encore présente dans le monde universitaire, la création d'un savoir différent – inclusif et libérateur – implique des défis de taille pour les études féministes.



Dans ce texte, nous³ proposons d'aborder divers enjeux épistémologiques qui traversent le champ des études féministes et qui, certes théoriques, ont tout de même des conséquences concrètes sur les personnes et les communautés marginalisées. Nous démontrerons que bien que la production de savoirs ait historiquement servi à justifier de multiples formes d'oppression, elle détient un fort potentiel libérateur qui peut être actualisé via deux compétences épistémologiques : une posture d'humilité et de réceptivité et une capacité à s'effacer pour

3. Nous utilisons le « nous »

subjectif et incarné en tant que co-autrices, et non le « nous » marqueur d'une supposée objectivité désincarnée qui prévaut souvent dans le milieu académique. Notre démarche réflexive et nos positions en tant qu'autrices seront détaillées dans une section subséquente du texte.

enjeux épistémologiques

laisser place aux voix marginalisées. Afin d'illustrer notre propos, nous mobiliserons la littérature dédiée à un sujet central des études féministes : le travail reproductif.

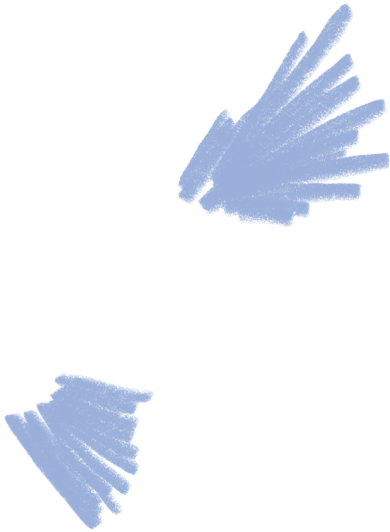
Le travail reproductif se réfère au renouvellement et au maintien de la vie, sur le plan biologique, mais également au travail de soin permettant la reproduction de la force de travail et du système social (Arruzza, 2016). En nous intéressant à l'organisation du travail reproductif, nous pourrions constater la complexité et la multiplicité des expériences féminines, situées aux intersections de divers systèmes d'oppression. Cette constatation sera, par la suite, approfondie par l'analyse de fautes épistémologiques souvent commises au sein des théories féministes, soit la marginalisation des expériences des femmes racisées, immigrantes, pauvres et/ou membres des communautés 2SLGBTQIA+ et la production concomitante d'un savoir incomplet et inapte à éclairer nos luttes. Nous serons conséquemment amenées à discuter de la littérature sur les injustices épistémiques.

Nous affirmerons finalement que les savoirs féministes doivent être créés collectivement, de manière à permettre une lutte politique collective et émancipatrice, ainsi qu'une nouvelle base de connaissances incluant les expériences et les vies jusqu'alors marginalisées. *Il faut, en somme, que le centre s'efface au profit des marges.*

La production de savoirs : moteur d'oppression ou outil de libération?

4. Le point médian sera utilisé en guise d'écriture inclusive et ce, afin de donner une visibilité au féminin.

Les théoricien·nes⁴ féministes rejettent massivement l'idéal traditionnel d'objectivité, inapte à détecter la dimension sociale inhérente à toute production de savoirs (Harding, 2021). Ce rejet prend racine dans l'idée que toute connaissance est socialement située : le positionnement social des chercheur·euses limite ce qu'iels peuvent connaître tout en



constituant la condition pour produire de la connaissance (Harding, 2021). Certes, les préjugés découlent de la perception sociale que nous avons intériorisée nous permettent d'interpréter le monde et de faire sens de ce qui nous entoure (Fricker, 2003). Ceux-ci, cela dit, sont socialement et historiquement situés, malgré leur apparence de véridicité absolue. Nous sommes ainsi biaisées et limitées, en tant qu'auteurs de ce texte, par nos positions sociales privilégiées, ainsi que par nos expériences personnelles et professionnelles. Étant deux personnes évoluant à des intersections d'oppressions et de privilèges différentes – nous sommes toutes deux des femmes

et donc les éléments qui attirent notre attention et ceux auxquels nous sommes aveugles, sont en partie déterminés par les façons dont nous avons été socialisées.

Ainsi, le processus de production d'une pensée laisse inévitablement des traces qui, si ignorées (Harding, 2021), risquent de compromettre la compréhension des phénomènes étudiés. À cet effet, Sally Haslanger (2021) décrit comment la conception traditionnelle de l'objectivité produit une « épistémologie de l'objectification », un système de savoirs au sein duquel les chercheur·euses ont la capacité d'imposer à leur objet de recherche les attributs avec lesquels iels l'imaginent : « lorsque l'on objectifie quelque chose, on le voit comme *ayant une nature* qui le rend désirable – des façons dont on le désire – et qui lui permet de satisfaire ce désir » (Haslanger 2021, p. 247). Le·a chercheur·euse impose alors à son objet de recherche la vision qu'iel a de lui. Les femmes sont par exemple perçues comme naturellement soumises, alors qu'elles sont plutôt soumises par des modalités sociales, économiques et politiques.

cisgenres, l'une de nous est issue d'une minorité visible, l'autre est blanche –, les regards que nous posons sur nos sujets d'études,

Les effets de ces modalités se confondent en ce sens à un état de nature (Haslanger, 2021). Haslanger (2021) décrit bien les effets d'une telle erreur :

Une fois que l'on a considéré que les femmes sont soumises et déférentes « par nature », tout effort pour changer ce rôle apparaît comme inutile et vain. Les femmes qui refusent ce rôle sont des anomalies ; elles ne sont pas des observateurs « normaux » et par conséquent leur résistance, leurs observations récalcitrantes et même leurs simples efforts pour prendre la parole risquent de ne pas être pris en compte (p. 254).

Les travaux de Silvia Federici sur le travail reproductif nous offrent, sur ce point, une illustration parlante d'une telle faute épistémologique. En se référant aux travaux des féministes marxistes (les premières à avoir théorisé le travail reproductif), elle montre comment l'analyse de Marx, en adoptant le point de vue du travailleur industriel salarié, ignore les mécanismes de l'exploitation du travail des femmes dans la sphère domestique (Federici, 2019). Si Marx avait bien conscience de l'existence de la reproduction sociale, il n'envisageait pas les tâches ménagères effectuées par les femmes en tant que terrain de lutte, mais bien comme une inclination naturelle (Federici, 2019). À quoi bon alors s'affairer à lutter contre une situation qui découlerait de notre nature?

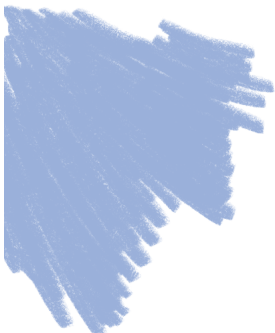
Ainsi, la conception traditionnelle de l'objectivité engendre non seulement un savoir erroné, mais assure également le renforcement et la reproduction de systèmes de domination. La position dominante, centrale, s'avère la plupart du temps désavantageuse au niveau épistémologique pour créer du savoir. Elle ne pousse pas à la réflexion critique et systématique sur les processus de production de la connaissance

(Harding, 2021), générant, par conséquent, des effets néfastes pour les groupes marginalisés, dont l'oppression se voit naturalisée et, par le fait même, justifiée.

La théorisation, pourtant, a le potentiel d'être une activité émancipatrice, une réelle praxis de libération. bell hooks (2019) souligne que la production de savoirs constitue, sous certaines conditions, une manière de faire sens d'un vécu, d'exprimer une douleur et de dénaturiser une oppression. Expliquer une expérience favorise la prise de conscience de notre capacité d'action et la théorisation d'alternatives nouvelles. Federici (2019), par exemple, souligne que le travail reproductif tel que nous le connaissons, c'est-à-dire essentiellement un travail ménager, représente une forme historique et sociale spécifique. Le travail reproductif effectué au sein du foyer, majoritairement par des femmes, ou à l'extérieur de celui-ci, dans les garderies, restaurants, hôpitaux et CHSLD, est effectivement propre aux besoins du système économique actuel. Ce faisant, sa théorie ouvre de nouvelles avenues pour penser les luttes féministes.

Replacer le travail reproductif au centre de l'analyse met effectivement en lumière les relations de pouvoir capitalistes et patriarcales qui façonnent les expériences féminines. En somme, cela revient à

« [rendre] visible un nouveau terrain d'accumulation et de lutte, et la vraie mesure de la dépendance du capital à l'égard du travail non payé et la vraie durée de la journée de travail » (Federici, 2019, p. 77). Comprendre l'influence des structures socio-économiques sur l'expérience des femmes amène à prendre conscience que les catégories de sexe sont construites et peuvent ainsi être amenées à changer. D'une manière similaire, la théorisation représente pour hooks une expérience de la liberté : « Quand



notre expérience vécue de la théorisation est fondamentalement liée à des processus d'auto-guérison, de libération collective, il n'existe simplement pas de fossé entre la théorie et la pratique » (hooks, 2019, p. 61). Pour faire de la théorisation une expérience de la liberté, la production de connaissances se doit de servir les personnes marginalisées, et non leurs oppresseur·euses. Cela exige, avant toute chose, d'adopter une posture épistémologique incarnée, de manière à reconnaître sa propre position sociale et à tenter d'identifier les biais qui lui sont propres.

Si les écrits de Federici illustrent bien une part de la réalité et outillent ainsi les mobilisations féministes, son analyse du travail reproductif néglige les divisions internes à la classe des femmes : femmes blanches, femmes racisées, migrantes et immigrantes y sont toutes placées dans le même panier. Elles occupent pourtant des places distinctes dans l'organisation du travail reproductif. La division sexuelle du travail qui assigne les femmes au travail reproductif est certes indéniable. Or, se limiter à un tel angle d'analyse tend à exposer une réalité singulière, celle des femmes blanches, au détriment des expériences multiples que peuvent vivre les femmes marginalisées :

Pourtant, en présentant la dimension du genre comme fondement unique de l'assignation du travail reproductif, ces analyses impliquent que toutes les femmes sont dans un même rapport à ce travail et qu'il s'agit donc là d'une expérience féminine universelle (Nakano Glen, 2018, p. 22)

Pour répondre à ce manquement et ainsi accorder une place plus importante à des vécus mis à l'écart, il nous faut, d'une part, s'intéresser aux expériences marginalisées et, d'autre part, ancrer la connaissance à des postures marginalisées : décentrer le savoir. Au-delà du fait d'étudier les vécus de ceux repoussé·es aux marges de la société et du champ

de la production de connaissance, cela exige ultimement – parce que le·a chercheur·euse reste limité·e par sa position sociale – une démocratisation⁵ de la production de savoirs.

5. Nous entendons par « démocratisation » l'élargissement de l'accès de la production de savoirs à tous·tes.

Se décentrer : la production d'un savoir différent

S'intéresser aux réalités vécues par les personnes marginalisées, d'abord, permet une compréhension plus complète des phénomènes sociaux : cela soulève des enjeux différents, donne accès à des vécus alternatifs et aide conséquemment à identifier des questionnements nouveaux (Harding, 2021).

Les travaux d'Evelyn Nakano Glenn (2018), qui adopte comme sujet d'étude les femmes marginalisées, nous offrent une réponse aux manquements de la théorie de Federici. Nakano Glenn, en observant la place occupée par différentes femmes dans l'organisation du travail de reproduction sociale, effectue une analyse historique de la construction genrée et racisée du travail reproductif aux États-Unis. Elle constate que la racialisation croissante du travail domestique débutant dans les années 1920 découle d'efforts volontaires pour assigner les femmes racisées au secteur domestique via une éducation ségréguée, une coercition économique et la diffusion d'une idéologie naturalisant leur position dans l'organisation du travail.

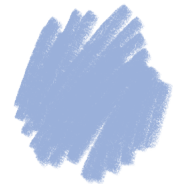
Ces assignations différenciées au travail reproductif se perpétuent encore aujourd'hui. Dans la sphère du travail

domestique privé (femmes de ménage, gardiennes d'enfant, cuisinières, etc.), les femmes racisées sont majoritairement subordonnées aux femmes blanches, subordination justifiée par une disposition « naturelle » à l'accomplissement de tâches dégradantes. Cette hiérarchie est tout aussi présente dans le travail reproductif effectué à l'extérieur de la sphère domestique, que ce soit dans les hôpitaux, les garderies ou les centres pour personnes âgées. Alors que les femmes blanches y occupent généralement des emplois peu valorisés (infirmières, techniciennes administratives, etc.), les femmes racisées sont souvent affectées à des emplois précaires où leur travail est invisibilisé (préparer et servir les repas,

nettoyer les locaux, laver les patient-es, etc.). On constate donc au sein du travail reproductif accompli dans la sphère publique des logiques de spécialisation raciale (Nakano Glen, 2018).

Outre la précarisation des femmes racisées, d'autres effets concrets découlent de cette division raciale des femmes dans l'organisation du travail reproductif. De la même manière que l'assignation des femmes au travail domestique pacifie les hommes prolétaires, les femmes blanches, par leur statut relativement privilégié face aux femmes racisées, s'avèrent beaucoup moins enclines à se rebeller (Federici, 2019; Nakano Glen, 2018). Remettre en question la distribution inégalitaire du travail reproductif menacerait effectivement leur position de pouvoir déjà précaire. Ainsi, cette organisation raciale du travail reproductif profite ultimement aux hommes⁶ qui bénéficient du travail de toutes les femmes tout en conservant leur position de pouvoir.

Élaborer des connaissances à partir de positions diverses et conflictuelles permet de saisir la complexité des phénomènes et des différents systèmes d'oppression (notamment le patriarcat, le capitalisme, la suprématie blanche,



6. Cela est particulièrement vrai des hommes blancs (aisés comme plus pauvres), mais le travail des femmes profite également aux hommes racisés, qui malgré leur subordination socio-économique aux femmes blanches, demeurent en position de pouvoir face aux femmes racisées.

l'hétérosexualité et le colonialisme) (Harding, 2021). Selon Harding (2021), c'est ainsi qu'on « donne lieu à des récits moins partiels et moins déformés de la nature et de la vie sociale » (p. 196). Nous devons, en d'autres termes, adopter une approche de recherche intersectionnelle, à savoir une posture qui vise à rendre compte des divers vecteurs d'oppression (le genre, la race, la classe, l'orientation sexuelle, entre autres) qui interagissent ensemble et déterminent ainsi l'expérience d'une personne selon sa position sociale (Bilge, 2009). Pour rendre possible la production de cadres de pensée plus objectifs qui intègrent les expériences des personnes issues de positions sociales variées, il est essentiel que les savoirs féministes se construisent de manière collective.

Écouter les voix marginalisées : un travail de réception et d'autre- réflexion

Afin que cette mise en commun des savoirs bénéficie à tous·tes et garantisse une lutte politique émancipatrice, il va sans dire qu'il doit y avoir des dialogues critiques et respectueux (hooks, 2019). Cela exige d'écouter attentivement les personnes marginalisées, d'apprendre d'elles et de se questionner soi-même⁷ (Harding, 2021) :

Si nous voulons qu'un mouvement féministe revitalisé ait un impact sur les femmes, alors il est essentiel de créer un contexte où nous pouvons ouvrir un dialogue critique ouvert les unes avec les autres, où nous pouvons débattre et discuter sans peur de s'effondrer émotionnellement, où nous pouvons nous écouter et nous

7. Dans le même ordre d'idée, la production de savoir doit être réalisée de concert avec les sujets étudiés. La chercheuse maori Linda Tuhiwai Te Rina Smith (2011) souligne l'importance de partager ses résultats de recherche avec les personnes y ayant participé, d'autant plus lorsque celles-ci sont issues de communautés marginalisées. Bien plus que la simple distribution d'un rapport de recherche, cela exige un engagement à long terme au sein des communautés dans une optique de partage de savoirs et de vulgarisation de l'information.

connaitre avec les différences et les complexités de nos expériences. [...] Dès que nous aurons créé cet espace pour les femmes où nous valoriserons la différence et la complexité, une sororité basée sur la solidarité politique en naîtra. (hooks, 2019, p. 103)

L'impératif de compréhension mutuelle et de dialogue représente en soi un défi de taille sur deux niveaux : celui de la parole et celui de l'écoute. Il faut, d'abord, que les voix marginalisées soient entendues, c'est-à-dire que les points de vue et les expériences personnelles dont elles sont porteuses doivent se voir accorder une place dans la compréhension des enjeux sociaux (Molinier, 2015). Molinier (2015) souligne comment la voix – sa capacité ou son incapacité à se faire entendre socialement – détient une forte portée politique : « Le patriarcat ne se maintient qu'en renouvelant constamment les formules pour réduire les femmes au silence » (p. 55). La réduction au silence des personnes opprimé-es assure la perpétuation de systèmes d'oppression.

Par ailleurs, la capacité d'une voix à se faire entendre est directement liée à la place occupée au sein des diverses hiérarchies sociales par le sujet émettant une parole et par la personne à qui il s'adresse, positions qui déterminent le niveau de crédibilité accordée au premier (Moliner, 2015) et, donc, la confiance épistémique qui lui sera offerte. En effet, le positionnement social de la personne qui écoute et interprète une parole implique des habitudes d'attention, des instincts déterminant d'emblée les éléments négligeables et importants à ses yeux (Dotson, 2018). Notre conditionnement social définit notre perception de tout·e orateur·rice et de son discours (Fricker, 2003). Nos jugements de valeur correspondent aux jugements implicites des structures sociales et affectent notre sensibilité épistémologique, rendant parfois notre capacité

à évaluer les informations transmises défectueuse (Fricker, 2003) et suscitant, par le fait même, des injustices épistémiques : certaines voix, parce qu'elles sont socialement marginalisées, ne seront pas entendues.

Pour contrer ces injustices, Fricker (2003) appelle à une plus grande sensibilité et ouverture aux autres, une *testimonial sensibility*. Celle-ci requiert l'adoption d'une posture d'ouverture réflexive critique au monde des autres (*reflexive critical openness to the world of others*) (Fricker, 2003). Elle demande, en somme, de réfléchir à la façon dont notre conditionnement social affecte nos jugements et d'être prêt·es à exposer nos biais et à nous efforcer de comprendre

véritablement l'autre (Fricker, 2003). Le·a chercheur·euse, conséquemment, doit expliciter sa propre position sociale pour outiller ses lecteur·rices à identifier des biais inconscients qui peuvent perdurer dans ses travaux et ainsi permettre la critique. Les chercheur·euses doivent également faire des efforts pour élargir leur monde social, sans quoi iels risquent de commettre des fautes épistémiques tels que la paresse, l'étroitesse et l'arrogance (Dotson, 2018). Cela se traduit notamment par l'effort conscient d'inclure des sources produites par des personnes issues de communautés diverses, afin de s'assurer une multiplicité de points de vue sur son sujet d'étude.

Des marges au centre : la construction d'un monde commun

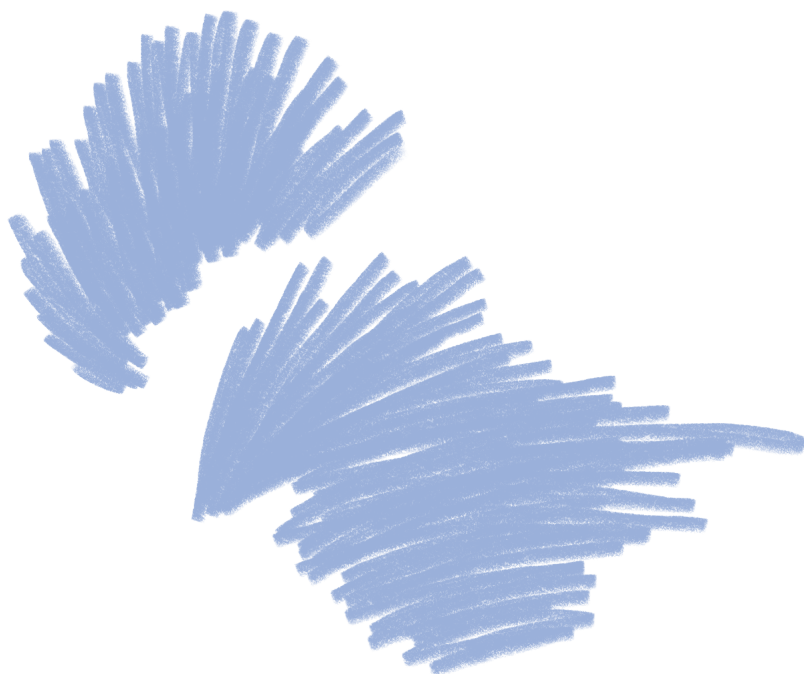
La persistance des exclusions épistémiques et de leurs conséquences concrètes nous rappelle l'importance capitale de la mise en commun pour la

production de savoirs féministes. Non seulement nos expériences personnelles constituent un outil utile pour faire sens de la théorie existante, mais elles se présentent également comme des lieux privilégiés de production des savoirs. bell hooks appelle ainsi à l'adoption d'une « passion de l'expérience », la complexité de notre propre expérience ne pouvant difficilement être mieux comprise que par nous-même (2019). C'est en ce sens qu'il est tout à notre avantage de favoriser la participation des personnes marginalisées à la construction de savoirs féministes : ce n'est qu'en incluant le plus d'expériences possible que nous pourrons développer une théorie émancipatrice pouvant orienter nos luttes à venir. Il devient dès lors impératif d'assurer une reconnaissance des savoirs expérientiels découlant des vécus de toutes les femmes, savoirs trop souvent rejetés par le milieu académique au nom d'une soi-disant objectivité.

Il n'est donc pas suffisant pour les chercheur·euses de comprendre leur position sociale. Il ne suffit pas d'écouter; il faut aussi reconnaître nos limitations et laisser la place aux voix autres. Donna Haraway (Desprest, 2019) appelle en ce sens à cultiver un non-savoir, une acceptation des limites de notre connaissance qui entraîne une position de réceptivité face aux connaissances issues des expériences marginales, étrangères à nous. Le·a chercheur·euse doit ultimement reconnaître son inaptitude (ou son désavantage) à rendre compte adéquatement de certains sujets d'étude en raison de sa propre position sociale. Ainsi, parce que nos points de vue situés en tant qu'autrices limitent ce que nous pouvons concevoir, il est de notre devoir de faire preuve de retenue.

Une recherche, parce qu'elle est forcément ancrée dans la position historique, sociale et politique qui l'a vu advenir, ne peut considérer toutes les facettes d'un enjeu. Il est dès lors d'autant plus crucial


d'adopter une posture intersectionnelle et située qui peut refléter la partialité du savoir produit. Admettre les limites de notre connaissance, c'est reconnaître l'importance et l'apport des autres au champ du savoir. Généraliser l'accès à la production de connaissances se révèle donc primordial, afin que chacun·e puisse créer des savoirs à partir de son point de vue situé, de manière à ce que nos compréhensions du monde soient constamment renouvelées. La production commune de savoirs a pour ultime conséquence la création d'une vie collective qui laisse de la place aux expériences diverses.



Arruzza, Cinzia. 2016. « Functionalist, Determinist, Reductionist : Social Reproduction feminism and its Critics ». *Science & Society* 80 (1): 9–30.

bell hooks. 2019. *Apprendre à transgresser*. Saint-Joseph-du-Lac : M Éditeur.

Bilge, Selma. 2009. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité ». *Diogène* 225 (1): 70–88.



Bibliographie

Despret, Vinciane. 2019. « La tentation de l'innocence. Conversation avec Isabelle Stengers et Donna Haraway ». Dans *Habiter le trouble avec Donna Haraway*. Sous la direction de Manon Garcia, 321–55. Paris : Éditions Dehors.

Dotson, Kristie. 2018. « Conceptualiser l'oppression épistémique ». *Recherches féministes* 31 (2): 9–34.

Federici, Silvia. 2019. *Le capitalisme patriarcal*. Paris : La Fabrique.

Fricke, Miranda. 2003. « Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing ». *Metaphilosophy* 34 (½): 154–173.

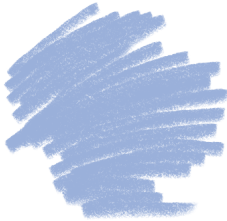
Harding, Sandra. 2021. « Repenser l'épistémologie du positionnement : Qu'est-ce que l' "objectivité forte" ? ». Dans *Philosophie féministe, patriarcat, savoirs et justice*. Sous la direction de Manon Garcia, 129–189. Paris : Vrin.

Haslanger, Sally. 2021. « Objectivité et objectification ». Dans *Philosophie féministe, patriarcat, savoirs et justice*. Sous la direction de Manon Garcia, 189–279. Paris : Vrin.

Moliner, Pascale. 2015. « Des différences dans les voix différentes : entre l'inexpressivité et la surexpressivité, trouver le ton ». *Recherches féministes* 28 (1): 45–60.

Nakano Glen, Evelyn. 2018. « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé ». Dans *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Sous la direction de Elsa Dorlin, 21-71. Paris : Presses Universitaires de France.

Smith, Linda Tuhiwai. 2011. *Decolonizing methodologies research and indigenous peoples*. Charlesbourg, Québec : Braille Jymico Inc.



Mallory Trocadero



Je suis une femme blanche, cisgenre, bisexuelle et grosse. Sur le spectre de la grosseur, je suis ce qu'on appelle *mid-fat* : je m'habille en 2X, taille 18-20 selon les enseignes, avec des vêtements spécifiques aux grandes tailles.

Étant privilégiée dans ma grosseur, je n'ai en aucun cas

la prétention d'être la porte-

parole d'une expérience universelle. Il

s'agit ici de mon vécu personnel et d'une réflexion tributaire de ceux qui l'ont éclairée

de leurs ouvrages, de leurs articles ou de leurs posts sur les réseaux sociaux. Parmi elleux, il

me semble important de nommer et de remercier

Aubrey Gordon, Jessica Prudencio, Julie Artacho, Gabrielle Lisa Collard, Daria Marx et Gras Politique,

Sonalee Rashatwar, *@fatfabfeminist*, Caleb Luna,

et, surtout, Roxane Gay, Da'shaun Harrison et

adrienne maree brown.

Orgueil et

+

À neuf ans, j'ai suivi mon premier régime. À dix ans,

j'ai arrêté les cours de danse, honteuse de mon

corps. À treize et quatorze ans, j'ai refusé d'aller

à la plage, mal à l'aise en maillot de bain, étouffée


par l'impression constante d'être observée et jugée.

Entre mes quinze ans et mes dix-huit ans, j'ai jonglé

entre Weight Watchers et Dukan. Puis le *low carb*, le

jeûne intermittent, les *cleanses* détox et le gym trois

ou quatre fois par semaine.



Je collectionne des carnets, en espérant qu'un jour, j'aurai les tripes de les remplir au-delà des vingt premières pages. J'en ai relu un récemment et j'y avais écrit :

2 août 2018 :

Je lui cours après, mais pas parce que j'ai des sentiments pour lui. Juste parce que je veux être rassurée dans ma baisabilité.

5 août 2018 :

Je pèse plus que mon père. Je pèse plus que ma mère, elle qui m'a dit un jour « j'espère vraiment que tu ne deviendras jamais comme moi ». Bonne nouvelle : je ne suis pas comme toi. Je suis pire.

+

Dans une entrevue avec Elisa Goodkind et Lily Mandelbaum pour StylelikeU, adrienne mareae brown¹ est invitée à se dévêtir au fil des questions de ses interlocutrices. Elle confie :

Consistently I've been told by society that no one would want me. So then, whenever anyone did, I was like "I better jump at this opportunity". I can look back at that girl in my twenties,

vanité



*1. adrienne mareae brown est une activiste, facilitatrice, doula, emergent strategist et pleasure activist. Autrice prolifique, elle a notamment publié *Emergent Strategy : Shaping Change, Changing World* (2017), *Pleasure Activism : The Politics of Feeling Good* (2019), et *Grievers* (2021).*

and be like, “Girl what the hell ?” And can also be like, of course ! How would you have made any other decision given what you were given ?

[...]

Q. What has been the biggest insecurity that you have overcome or worked on overcoming ?

R. I think, in general, that I can be a fat person and be desirable².

What were we given ?

Dans son livre *What we don't talk about when we talk about fat*, l'écrivaine Aubrey Gordon³ inventorie les représentations archétypales des personnes grosses au cinéma ou à la télévision. Parmi elles, le trope du **headless fatties**, c'est-à-dire le fait de filmer « *fat people [...] from the neck down, reduced to the swells and rolls of our bodies, their tides made spectacle⁴* ». Gordon mentionne également le **revenge body**, qui fait référence à un personnage gros, moqué et/ou harcelé qui prend sa revanche sur ses pairs en devenant mince. La télé-réalité du même nom, produite par Khloe Kardashian, en est un exemple, tout comme la série Netflix *Insatiable*. « *Only thinness can deliver wretched fat people from complicated relationships, heartbreak, and abuse⁵* », conclut Gordon.

[2. https://www.youtube.com/watch?v=PLjxkjThrw&t=587s](https://www.youtube.com/watch?v=PLjxkjThrw&t=587s)

3. Aubrey Gordon est célèbre pour son compte twitter *Yrfatfriend* lancé en 2016, et sur lequel elle a publié anonymement jusqu'en 2020.

4. Aubrey Gordon, *What We Don't Talk About When We Talk About Fat*, p.125.

5. *Ibid*, p.129.

Da'shaun L. Harrison, auteur de *Belly of the Beast : The Politics of Anti-Fatness as Anti-Blackness*, s'intéresse aux corps gros noirs et particulièrement aux corps gros noirs *masc-presenting* (des individus qui présentent des attributs ou des attitudes traditionnellement associés à la masculinité). Ainsi la **Mammy**, un stéréotype raciste datant de 1810, réduit la femme noire grosse au statut d'aidante, de soignante asservie, maternelle et loyale. Aujourd'hui encore, ce stéréotype perpétue l'idée que « *the only acceptable time to love/ touch/assign femininity to a fat, dark-skinned Black person's body is when it is performing for someone else, and especially when that body belongs to a woman*⁶ ». Du côté des corps gros noirs masculins, Harrison mentionne le **fat Albert** et le **Mark Henry**, deux genres de personnages dont l'unique rôle est, respectivement, de « *caring for everyone other than themselves or [to be] positioned as animalistic and consistently tough*⁷ ».

6. Da'Shaun L. Harrison, *Belly of the Beast : Anti-Fatness as Anti-Blackness*, p.33.

7. *Ibid.*

L'inventaire de Gordon et de Harrison dévoile ce message de la culture populaire : la grosseur doit être temporaire (n'oublions pas les fat-suits, qui font de la grosseur un costume) et porteuse d'une leçon moralisatrice. Surtout, elle doit être le terrain de moqueries, de pitié, de dégoût. Rares sont les représentations culturelles mettant en scène des corps gros (sur les spectres de la grosseur, du genre et de la sexualité), désirables et désirés, aimants et aimés. Plus rares encore sont celles non hantées par la perte de poids, le





manque d'estime et de confiance en soi, le harcèlement et la grossophobie.

What were we given ?

#MeToo 2017. Une remarque d'Aubrey Gordon me hante : « *The people coming forward—mostly women—are young and old, rich and poor, famous and unknown. And overwhelmingly, they're thin. But 67 percent of American women are plus size. So, where are they ?⁸* »

8. Aubrey Gordon, op. cit., p.107.

Août 2017 : « Une femme nommée Quantasia Sharpton, qui prétend que Usher l'a exposée à l'herpès, s'est exprimée contre la star du R&B lors d'une conférence de presse [...]. Mme Sharpton, ainsi que deux autres personnes [...] poursuivent le chanteur [...] en alléguant qu'il a omis de révéler qu'il était porteur du virus de l'herpès, les exposant ainsi à un risque d'infection⁹ »

9. Julia Brucculieri, « Usher sued by three people claiming he exposed them to herpes », *Huffington Post*, 7 août 2017, en ligne : https://www.huffpost.com/entry/usher-sued-by-three-people-claiming-he-exposed-them-to-herpes_n_59888474e4b041356ec14950

(ma traduction). En réponse à ces accusations, ces tweets : « *Fuck this fat bitch usher ain't touch her big ass* », « *I refuse to believe Usher fucked this* », « *#QuantasiaSharpton said she was "concerned about her health" ! Alright, we see you mami, with your healthy looking self¹⁰* ».

10. Zeba Blay, « Why is it hard to believe Usher would have sex with a fat woman ? », *Huffington Post*, 8 août 2017, en ligne : https://www.huffpost.com/entry/why-is-it-hard-to-believe-that-usher-would-have-sex-with-a-fat-woman_n_5989e9cde4b0a66b8baf0514?ri18n=true

Octobre 2017 : « Un juge du tribunal au Québec est sous le feu des critiques pour avoir commenté l'attrait physique d'une victime d'agression sexuelle, en disant qu'elle est « un peu en surpoids, mais elle a un joli visage. » Le juge Jean-Paul Braun a fait ce commentaire au sujet d'une jeune femme de 17 ans qui a été agressée sexuellement par le

chauffeur de taxi Carlo Figaro, en 2015, selon la CBC. L'observation de Braun sur l'apparence physique de la victime visait à suggérer, qu'au moins au début, elle a pu être «flattée» de recevoir l'attention sexuelle d'un homme plus âgé et attirant¹¹ » (ma traduction).

Juillet 2020 : « L'auteure-compositrice-interprète Safia Nolin a provoqué une onde de choc en accusant mardi Maripier Morin de s'être livrée à du harcèlement sexuel, d'avoir commis une agression physique et d'avoir proféré des propos racistes lors d'une soirée dans un bar il y a deux ans¹² ». S'ensuit une vague de harcèlement en ligne envers Safia Nolin. Dans la section commentaires non-modérés des publications instagram et facebook, voici ce qu'on peut lire : « Non mais quelle drogue peut réussir à te faire mordre la cuisse de Safia Nolin ? », « On veut rien savoir d'une baleine à bosse contre une belle sirène comme Marie », « Pas pour être chien mais jtoucherais pas à Sofia nolin », « se faire mordre par Mariepier Morin... y'a pire dans la vie. lol !¹³ »

What were we given ?

L'indésirabilité nous met dans l'impossibilité d'être entendu.es et cru.es lorsqu'on dénonce les violences que l'on subies. Elle rend impensable l'idée même qu'on puisse les vivre, bien qu'on vous répète qu'il n'est jamais question de désir, mais de contrôle et de domination. Exclu.es et privé.es du capital de désirabilité, on apprend, aux gros.ses comme aux minces, que les

11. Matthew Rozsa, « Judge: Overweight teen victim may have been «flattered» by sexual assault », *Salon*, 27 octobre 2017, en ligne :

<https://www.salon.com/2017/10/27/judge-overweight-teen-victim-may-have-been-flattered-by-sexual-assault/>

12. Mélissa Groguhé, « Safia Nolin accuse, Maripier Morin s'excuse », *La Presse*, 9 juillet 2020, en ligne :

<https://www.lapresse.ca/arts/celebrities/2020-07-08/safia-nolin-accuse-maripier-morin-s-excuse.php>

13. Édith Bernier, « Quand la crédibilité a une limite de poids... », *Grossophobie*.

ca : <https://grossophobie.ca/blogue/2020/07/20/credibilite-agressions-poids-safia-nolin-maripier-morin/>

corps gros sont dégoûtants, *unlovable*, monstrueux, dangereux, à punir.

What were we given ?

Le désir pour nos corps est considéré, au mieux, comme une anomalie, au pire, comme une déviance fétichiste. La culture populaire ne pallie pas ce discours, elle le martèle. *Surprised ? No. Disappointed ? Yes.*

What were we given ?

La croyance qu'on doit se satisfaire, de sa supposée rareté, de toute attention reçue. Qu'on doit tout accepter, s'accrocher envers et contre toutes les violences, parce qu'on nous a fait croire que cette attention, ce désir, cette mascarade d'amour dépend de notre capacité à encaisser et à rester à notre place.

What were we given ?

Un mouvement *body positivity hijacked*, détourné. Un discours qu'on nous ressort à chaque occasion, comme une panacée. On sait, aujourd'hui, qu'il n'est là que pour vous rassurer. Vous en avez désespérément besoin, maintenant que vos corps portent les marques du stigmatisme imposé par deux années de Covid-19. Un mouvement dont vous avez besoin parce que *Goddamn it sells !*

Le mouvement *body positivity* ne nous concerne plus.

Celui du *body neutrality*, lui non plus, n'est pas satisfaisant. Les prémices sont les suivantes : « *body neutrality is to help us steer away from self-hate*

*without the pressure of having to love our body. Instead, it's about working towards a place where we respect our bodies, but don't give too much energy to positive or negative thoughts about it*¹⁴ ». Et pourtant... La neutralité m'a fait cheminer vers une acceptation de mon corps plus douce. Néanmoins, je ne peux m'empêcher de l'associer à l'idée d'une tolérance frustrante, parce qu'elle n'aspire ni à l'acceptation véritable, ni à la libération des corps gros. Le *body neutrality* peut faciliter un cessez-le-feu envers nous-mêmes, mais il est loin d'offrir ce luxe à l'échelle systémique. Notre société prospère en faisant en sorte qu'on n'oublie **jamais** nos corps.

14. Kat Nicholls, « What is Body Neutrality ? », *Happiful*, février 2019, en ligne : <https://happiful.com/what-is-body-neutrality/>.

Il en va de même pour le self-love, un dérivé du body positivity. Cette fois-ci, les mots de Da'shaun Harrison résonnent : « *if we love ourselves and the people around us, we must also be committed to destroying the World in which we and they are actively harmed. This means that if love, of self or of others, is to play a role at all in any liberatory efforts, it must be a starting point and not an end*¹⁵ ».

What were we given ?

15. Da'shaun L. Harrison, *op. cit.*, p.17.

Rebranded « self-love », comme si l'amour que l'on se porte pouvait effacer la grossophobie : « *they suggest that self-love is enough to eradicate anti-fatness and that if you just accept yourself, or love who you are, that somehow the methodical violence of anti-fatness—housing, employment, etcetera—is no more*¹⁶ ». Que peut le

16. Da'shaun L. Harrison, *op. cit.*, p.15.

self-love contre le manque d'accès aux soins de santé et aux moyens contraceptifs sans limite de poids¹⁷? Contre la culture de la diète, contre le manque d'accessibilité au travail et dans la vie quotidienne, contre les *two-ton constest*¹⁸ ? Au niveau individuel, *let's try that first step.*

17. Panique pour le Roe V Wade, mais les pilules contraceptives ont une limite de poids variant de 60 à 90 kg. Après c'est le stérilet, ou les pilules abortives.

18. « In the late 1990s and early 2000s—following the Clinton administration, which helped to cement the rapidly growing mass incarceration rates in Black community—prosecutors in Cook County, Illinois, played a “game.”

This game's name was masked under the pseudonym “The Two-Ton Contest,” but among the prosecutors and judges alike, the game was more affectionately referred to as “Niggers by the Pound.” The sole objective was to be the first person to prosecute as many Black people, most of whom were men, it took to amount to four thousand pounds. The more one person weighed, the more points they were worth », Da'Shaun L. Harrison, *op. cit.*, p.53.

19. *Ibid*, p.33.

Au niveau systémique ? Comme l'écrit Da'Shaun Harrison, c'est plus qu'insuffisant : « *anti-fatness is coercive in that it teaches people to believe that the bodies of fat Black folks are only supposed to endure pain, never pleasure; that their very existence is always defined by Death, never Life; that their value, if any is assigned at all, is wrapped up in their ability to perform gender norms and cisheteropatriarchy*¹⁹ ».

What were we given ?

Les habitués « Tu as un si beau visage ! », « Tu n'es pas gros.se, tu es très belleau ! ». « *Slay queeeen you look so hoooot get iiiiiit !!!* » quand on se réapproprie nos corps par le nu, la photographie boudoir ou le burlesque. Honey, on n'est pas dupe : *we see you never showing us the tinder profile picture of a fat person.*

+

Paresse et gourmandise sont, selon la société grossophobe, les vices des personnes grosses.

+

Le mot-clic #FatVanity est apparu sur ma fyp tiktok en 2020, dans une vidéo de @Sparklejams, où elle explique :

Fat vanity is some of the highest magic [...]. I really do mean vanity, being VAIN, being obsessed with yourself and your beauty and your body and your style and your talent and your energy and your aura. Do you know how many people in my lifetime have told me my body is inherently wrong ? Something tragic, something to be fixed at the earliest possible moment so I might still have a chance to lead a happy life ? How could you know, unless you're fat ? Any fat person who makes it over into vanity is a miracle. Fat people : don't ever apologize or feel shallow for taking a selfie. Your loving self-focus is a powerful inversion of the self-obsession you've been encouraged to have. One that makes you obsess out of fear. One that makes you punish and control your body. You deserve fat vanity²⁰.



Ce mot-clic m'a semblé ouvrir la porte d'un monde dont je ne soupçonnais pas l'ampleur : des milliers de vidéos de personnes grosses (majoritairement blanches et *femme-presenting*) qui *show off* leur tenue, chantent, sont aimées, aiment, embrassent leur partenaire, marchent en forêt, se baignent à la plage, cuisinent, mangent, prennent le soleil sur leur balcon, lisent, s'admirent dans le miroir. Des personnes grosses qui existent, simplement.

20. Tracy Cox, « Fat Vanity », 12 avril 2020, en ligne :
<https://www.tiktok.com/@sparklejams/video/6902401870967442693>

@Sparklejams met le doigt sur deux actions importantes, à mon sens, dans la lutte contre la grossophobie : vivre

comme s'il n'y avait rien à réparer et photographier les corps gros. La photographie est une manière de nous réapproprier nos corps, de les montrer dans toute leur grosseur, leur ampleur et leur laideur. Un acte qui nous permet de reprendre la place centrale dont on nous prive. Une façon de documenter notre existence, de résister à l'invisibilisation systémique qu'on nous fait subir. Des pages telles que @historicalfatpeople et @Fatarthistory contribuent à cet archivage nécessaire de nos corps.

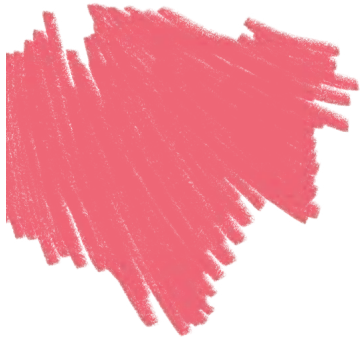
Sur les réseaux sociaux, la grossophobie

n'épargne personne : les *trends* grossophobes foisonnent, les corps gros sont censurés à une vitesse surprenante (davantage s'ils sont trans et racisés) et les créateurices de contenus sont victimes de harcèlement. Mais c'est à partir des marges de la culture légitimée que, lentement mais sûrement, on apprend à prendre toute la place qu'on peut et qu'on *veut* prendre. Avec les mots-clics tels que #FatVanity et les artistes mentionnés plus tôt, nous avons créé une brèche dans les réseaux sociaux. Malgré la relation amour/haine que j'entretiens avec ces derniers, ils sont devenus le lieu à partir duquel j'ai vu pour la première fois des corps gros qui existent sans aucune autre injonction que : *simply, be*. Un lieu à l'intersection de l'imagination radicale et du *pleasure activism* prônés par adrienne maree brown.

De l'imagination radicale, parce que les réseaux sociaux nous permettent de décroiser ou de renouveler nos imaginaires gangrenés par la grossophobie et la culture de la diète. Avoir

La photographie perturbe aussi le message sociétal et intérieur qui nous susurre qu'on ne mérite pas d'être aimé.e et que tout amour ou désir exprimé à notre égard est une anomalie. Des artistes tels que Shoog McDaniel (@Shooglet) et Julia Sh (@JuliaShoot), Sarah Gordon, Jay Krakower, Shona McAndrew, Stine Greve (@stinegreveillustration), assurent la pérennité d'une telle perturbation.





la possibilité de concevoir que nous méritons mieux, des autres et de la société, est une condition nécessaire à la lutte contre la grossophobie (et pas que).

Du *pleasure activism*, parce qu'au cœur de ce militantisme se trouve la volonté de « *understand and learn from the politics and power dynamics inside everything that makes us feel good, [which] includes sex and the erotic, drugs, fashion, humor, passion work, connection, reading, cooking and/or eating, music and other arts, and so much more*²¹ ». Toute forme de militantisme est utile, qu'il soit violent ou non-violent, en ligne ou en personne, dans la rue ou aux urnes, etc. L'émergence du mot-clic #FatVanity, malgré le backlash inévitable qui s'en est suivi, m'a rappelé qu'il est possible de « *make justice and liberation the most pleasurable experiences we can have*²² ». Le plaisir et l'amour sont le point de départ des militantismes, nous disent avec sagesse adrienne maree brown et Da'shaun L. Harrison. Il ne s'agit pas, avec ces œuvres d'art, avec nos témoignages, selfies et *thirst trap*, de prouver notre humanité, de réclamer votre respect ou votre désir. Il s'agit des premiers pas vers la défense de notre existence, de notre sécurité et de nos droits. Il s'agit de « *reclaim our whole, happy, and satisfiable selves from the impact of delusions, and limitations of oppression and/or supremacy*²³ ». Il s'agit, pour le dire avec Harrison, de mieux nous armer pour imaginer et rendre possible la destruction du monde qui produit ces violences.

21. adrienne maree brown, *Pleasure Activism : The Politics of Feeling Good*, AK Press, Edinburgh, 2019, p.13.

22. adrienne maree brown, *Pleasure Activism : The Politics of Feeling Good*, *ibid.*

23. *Ibid.*

Chocolat ou lavande ?

En second plan du comptoir-caisse d'un petit bistro est accrochée une horloge. Sur le disque du temps, la petite aiguille pointe le nord, alors que sa consœur s'allonge en direction sud. Le rythme de la trotteuse semble, quant à lui, donner la marche au brouhaha émanant de cet endroit populaire à l'heure du dîner.

Au centre de ce tableau du quotidien, deux connaissances prennent place de part et d'autre d'une petite table carrée. Soudainement, comme moulinés par deux fils de pêche bien tendus, les sourcils de l'une d'elles lui remontent au milieu du front. On croirait un *face lift* qui aurait mal tourné.

- C'est sûr que je vais prendre un dessert! Chaque fois que je viens ici, même si c'est pour du *take-out*, je prends le brownie.

- J pense que j'vais y aller pour la crème brûlée à la lavande, moi.

- Es-tu sérieu·se ? Tu vas vraiment prendre la crème brûlée ? Pourquoi tu ne veux pas le brownie ? chuchotte le·a premier·ère, le cou tendu

Les fables

de Jeanne d'Arc

vers son interlocuteur·ice.

- C'est pas que j'veux pas le brownie, articule ce·tte dernier·ère d'un ton agacé.

de La Fontaine

- C'est quoi d'abord, t'aimes pas les brownies ?

- Non plus, j'aime ça les brownies! Voyons

donc, c'est quoi c'te logique-là! C'est pas une question de vouloir ou d'aimer. J'ai juste envie de découvrir autre chose. C'est quand même excitant une crème brûlée à la lavande, non ?

s'indigne-t-i·elle, un peu confus·e, mais surtout irrité·e.

- Calme-toi ! Je voulais juste vérifier que tu étais certain·e de ton choix, vu que le brownie, c'est quand même ça que tout le monde prend, riposte le·a « brownievore », son corps propulsé vers l'arrière comme sous l'effet d'un électro-choc.

Le personnel de service, brise-glace de leur malaise, réapparaît enfin avec les commandes sucrées. Délivré·e, le·a « crèmebrûléevore » s'abandonne au doux plaisir que lui offre son choix : le flan, tiède et onctueux, glisse le long de son palais, du dur au mou, puis lui chatouille la luette, avant de s'enfoncer dans les profondeurs de son œsophage. Le parfum frais de lavande se répand dans les moindres crevasses de sa cavité buccale, puis explose plus loin, dans l'âtre nervuré de ses fosses nasales.

Brusquement, un flot de pensées interrompt l'instant de jouissance. *Et si j'me trompais ? J'aurais peut-être dû faire comme tout l'monde pis prendre le brownie ? Pourquoi est-ce que j'finis toujours par pas m'sentir bien quand j'fais quelque chose de différent des autres, même si c'est ça que j'veux ? D'un coup que j'me trompe. Ça s'rait peut-être juste moins épuisant d'rentre dans les rangs, de m'conformer ?*



Assiégé·e par l'infâme trio doute-insécurité-peur,

i·elle se sent impuissant·e, jusqu'à ce que, dans l'immensité de son âme, ne résonne une petite voix : celle de son intuition, de son sixième sens, de sa fée marraine. *Salagadou-la-men-chuis-ta-bout-la boubidibabidibou ! Salut chouchou ! Je t'entends, c'est difficile de ne pas se reconnaître dans les autres. Ta souffrance me touche, tu sais ? Mais tout le monde, tout le monde, c'est qui ça tout le monde ? Faire un choix parce que tout le monde le dit ou le fait, ce n'est pas ça qui va te rendre heureu·se mon·a*

chéri·e. Aie confiance en tes envies, tes rêves, tes valeurs, ta personnalité, toi. Tout est correct ! Amour

Le·a « crèmebrûléevore » sort de l'ascenseur, salue de la tête le personnel de réception, et se dirige vers la salle de réunion. Depuis l'intérieur de cette grande pièce vitrée, la vue panoramique de la ville qui s'offre à lui·elle l'apaise. Dans la salle, presque toutes les chaises sont occupées. À peine assis·e, son visage se fige à la vue de la personne qui lui succède, une assiette à la main ... où trône un brownie.

- Ah ben ah ben, un beau brownie ! s'exclame un·e des participant·es

- Est-ce que c'est LE fameux brownie ? en demande

un·e autre.

- C'est donc ben l'*fun* ça ! Est-ce que c'est la première fois que tu y goûtes? renchérit une troisième personne.

En un même mouvement, les chaises pivotent vers l'amateur·ice de crème brûlée, leurs occupants s'enquérant de savoir s'i-elle a aussi succombé au fameux carré chocolaté, « le meilleur en ville ».

À peine l'adverbe de négation a-t-il franchi les lèvres de l'interrogé·e que tous se retournent à nouveau. Ennuyé·e par le manque de considération, le·a « crèmebrûléevore » se dissocie de la conversation. I-elle s'imagine bondir sur le plateau de la grande table ovale, chaussures rouges aux pieds. Au nom de sa liberté, i-elle danse et chante, transporté·e par les volutes de ce désir au parfum de fleurs sauvages.

Le soleil inonde la salle de conférence de ses puissants rayons. Ramené·e à la réalité par la réunion qui débute, le·a danseur·euse étoile se raccroche péniblement au contenu de l'ordre du jour, afin de faire diversion sur le vide qui se creuse en i-elle. Peu à peu, l'air semble se raréfier. À moins que ce ne soit de l'enceinte de son propre corps qu'i-elle suffoque. Ce sentiment d'être invisible, inadéquat·e ; une mise en échec qui pèse lourd.

Une journée pas comme les autres.

Une journée comme les autres.

On en parle peu, ou on n'en parle tout simplement

pas : la pression sociale qui compresse l'utérus de milliers de personnes en âge d'enfanter. Imperceptible à l'œil nu, elle se fraie un chemin, d'abord discrètement, puis de manière plus tenace ; insomniaque, elle s'enroule autour de vos trippes, et fait de vos entrailles son nid, d'où elle sécrète goût à goût son venin, venant à faire de vous son esclave.

Est-ce que le bonheur ou la réussite vient de pair avec la parentalité ? Bien sûr que

non. Pourtant cette représentation de la « norme » est encore synonyme d'isolement social et moral pour certain·es, alors que chaque personne en âge de procréer, peu importe la vie qu'i·elle mène, mérite d'être vu·e, accepté·e et célébré·e.

Est-ce qu'une femme sans enfant est moins femme qu'une autre ? Bien sûr que non. Tous·tes





ensemble, dépeignons
l'identification au genre
féminin comme un état
d'esprit, une couleur de l'âme,
un désir qui ne se définit
pas par l'acte d'enfanter, et
embrassons la possibilité de
se réapproprier le terme de
maternité ; car ne sommes-
nous pas tous·tes, un
jour ou l'autre, la mère de
quelqu'un·e, à commencer par
soi-même ?



Agentivité et empowerment
du personnage marginal

1. Mona Chollet,
*Sorcières : La puissance
invaincue des femmes*,
Paris, Zones, 2018, p.
56.

Dans le premier chapitre de son essai *Sorcières : La puissance invaincue des femmes*, la journaliste et essayiste Mona Chollet émet l'hypothèse que « [l]a pitié réservée aux femmes célibataires pourrait bien dissimuler une tentative de conjurer la menace qu'elles représentent¹ ». Objets de pitié, objets de soupçons, les femmes qui ne sont ni épouses ni mères ont effectivement une portée subversive, en ce que leur statut remet en question, ouvertement ou non, l'ordre patriarcal qui désigne l'épouse et la mère comme seuls rôles légitimes pour une femme ayant atteint l'âge adulte. Or, cette menace, si puissante soit-elle, reste d'ordre symbolique, contrairement à ce qui se joue dans *La Cousine Bette*, où c'est une menace bien concrète qu'incarne la vieille fille quant à l'ordre du monde qui l'entoure. Cet avant-dernier roman de *La comédie humaine*, paru en 1846, raconte en effet la vengeance d'une vieille fille qui, après

2. Honoré de Balzac, *La Cousine Bette*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche », 2000, p. 204. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses dans le corps du texte par le signe *CB* suivi du numéro de page.

avoir été toute sa vie victime du sort, décide d'en devenir l'agente en se lançant dans la « sape souterraine² » de sa famille. Lisbeth Fischer, que l'on surnomme Bette, a passé sa vie dans l'ombre de sa cousine

Adeline : les deux femmes ont grandi ensemble
en province jusqu'à ce que la
belle Adeline fasse
un véritable
mariage de
conte
de fées avec le baron
d'Ervy et qu'elle quitte la
campagne pour la ville, où elle a
fait venir sa cousine quelques années
plus tard, un peu par pitié. Si Adeline
est parfaitement agrégée à la société du
Paris mondain, ce n'est pas le cas de Lisbeth.
Ne s'étant jamais mariée et n'ayant jamais tout à
fait réussi à s'acclimater à la ville, la vieille fille
mène une existence pauvre et solitaire en
périphérie d'Adeline et de
sa famille ; ceux-
ci lui assurent une
certaine protection, mais
gardent toujours une grande
condescendance à son égard. Malgré
tout, Lisbeth trouve un peu de consolation en la
présence de son voisin Wenceslas Steinbock, un
artiste polonais qui vit dans la misère et qu'elle a pris
sous son aile après l'avoir surpris en train de tenter
de mettre fin à ses jours. Or, quand elle apprend
que la fille d'Adeline projette d'épouser « son »
Wenceslas, c'est l'injustice de trop pour Lisbeth qui
décide alors de se venger avec l'aide de sa voisine, la
très belle Valérie Marneffe dont elle fera sa complice.
Pour précipiter la ruine de la famille Hulot, Lisbeth
se permet tous les coups dans ce récit initialement
publié en roman-feuilleton où se multiplient les
sous-intrigues et les coups de théâtre. Ainsi, en
menant à bien son projet de destruction, celle qui
se voit confinée à la marge (sociale, géographique,
romanesque) en fera peu à peu l'endroit à partir
duquel tout se joue — à l'insu de ceux et de celles
qui croient détenir le pouvoir que leur usurpe peu à
peu la cousine Bette.

dans La Cousine Bette

de Balzac



Pouvoirs du liminaire

Pour parler de la trajectoire que connaîtra Lisbeth, il faut d'abord comprendre quelle place elle occupe lorsque débute le récit. Lorsque le personnage de Crevel se présente chez la famille Hulot dans l'incipit, celle qui est pourtant l'héroïne du roman est introduite pour la toute première fois au détour d'une phrase sans grande importance et en des termes peu élogieux : « Après avoir salué le capitaine, mademoiselle Hortense Hulot sortit par une porte-fenêtre en emmenant avec elle une vieille fille sèche qui paraissait plus âgée que la baronne, quoiqu'elle eût cinq ans de moins. » (CB, p. 25) Le ton est ainsi donné d'entrée de jeu : anonyme et en retrait de ce qui se joue pour les membres de sa famille — la négociation du mariage d'Hortense — Lisbeth est réduite à ce qu'il convient d'appeler, dans une perspective ethnocritique, son statut de personnage liminaire. Introduite par Marie Scarpa dans un article fondateur paru en 2009, la notion de personnage liminaire décrit « ces figures bloquées sur les seuils, figées dans un entre-deux constitutif et définitif, "inachevées"³ ». Parmi tous les personnages pouvant être présentés en ces termes, celui de la vieille fille se démarque d'ailleurs particulièrement⁴ : « Celle qui n'est devenue dans l'ordre patriarcal ni femme ni mère est considérée comme un être "improductif" ; de sa virginité, de son sang menstruel que les relations conjugales et l'enfantement n'ont pas régulé (« civilisé »), elle garde la part de sauvagerie⁵ », explique Scarpa. Cette figure cristallise ainsi l'idée d'un seuil non franchi (celui du mariage, dans ce cas) et

3. Marie Scarpa, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, vol. 145, no 3, 2009, p. 28.

4. Cf. Marie Scarpa, *L'éternelle jeune fille. Une ethnocritique du « Rêve » de Zola*, Paris, Honoré Champion, coll. « Romantisme et modernités », 2021 [2009], 276 p.

5. Marie Scarpa, *loc. cit.*, p. 31.

du caractère « inachevé » qui se voit attribué à la célibataire — le terme même de « vieille fille » étant particulièrement révélateur du statut de *femme* jamais atteint. Dans l'univers balzacien, on peut d'ailleurs considérer ce raté initiatique comme étant d'autant plus lourd de conséquences que l'on connaît l'importance capitale qu'ont les notions de réseaux et d'alliances dans le projet de *La comédie humaine*.

C'est donc anonyme, mais désignée sans équivoque comme personnage liminaire qu'est présentée Lisbeth qui ne s'offusque pas de « la façon dont la baronne s'y pre[nd] pour les renvoyer, en la comptant pour presque rien » (CB, p. 25). En effet, l'héroïne paraît plutôt résignée aux moqueries des membres de sa famille qui semblent avoir pris l'habitude de railler plus ou moins affectueusement la cousine que le baron

surnomme la « Chèvre » (CB, p. 60) et que son frère, le maréchal, salue en lui disant tout bonnement « Vous voilà bien, mauvaise graine qui n'a pas voulu fleurir ! » (CB, p. 76). Si la famille Hulot n'est pas tendre avec Lisbeth, la narration ne l'est pas plus : tantôt appelée sans détours « cette vierge », tantôt comparée à un « fruit âpre » (CB, p. 55), elle est constamment rappelée à son statut de vieille fille et à sa laideur physique sur laquelle insiste le texte à de nombreuses reprises. Au-delà des clichés de sécheresse et de raideur qui caractérisent bien souvent la figure de la vieille fille, le portrait de Lisbeth évoque en effet « la noirceur tant physique que morale⁶ » : « Paysanne des Vosges dans toute l'extension du mot, maigre, brune, les cheveux d'un noir luisant, les sourcils épais et réunis par un bouquet, les bras longs et forts, les pieds épais, quelques verrues dans sa face longue et *simiesque* » (CB, p. 54). Ainsi, non seulement son portrait « répon[d] par

6. Roland Le Huenen, « L'écriture du portrait féminin dans *La Cousine Bette* », dans Françoise van Rossum-Guyon et Michiel van Brederode (dir.), *Balzac et Les parents pauvres. Le cousin Pons, La cousine Bette*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1981, p. 79.

antithèse⁷ » à ceux de sa cousine Adeline, de sa petite cousine Hortense et de sa voisine Valérie Marneffe — toutes les trois blondes et très belles — mais il témoigne également de ce qu'implique dans la culture la laideur d'une vieille fille. Comme l'explique Claudine Sagaert dans son ouvrage *Histoire de la laideur féminine*, « il est impossible d'envisager une vieille fille "belle"⁸ » puisque l'on conçoit sa laideur à la fois comme cause et comme conséquence de son statut liminaire : « coupable d'être restée vieille fille pour délit de laideur ou coupable d'être devenue laide pour avoir adopté un style de vie hors norme, la femme est dans les deux cas fautive⁹. » Selon

7. *Ibid.*

8. Claudine Sagaert, *Histoire de la laideur féminine*, Paris, Imago, 2015, [en ligne].

9. *Ibid.*

Sagaert, il serait généralement accepté dès la fin du XVIIIe siècle qu'« un corps féminin bien réglé dans ses menstruations comme dans ses grossesses est un corps sain¹⁰. » La régulation de la fertilité et de la maternité est ainsi considérée comme garante de la santé des femmes dont la stérilité impliquerait forcément un mauvais état de santé et conséquemment, un enlaidissement du corps maladif. Dans cette optique, « la laideur féminine devient un signal indiquant une dénaturation, un fourvoiement hors de la voie voulue par l'espèce¹¹. » La laideur de Lisbeth, constamment rappelée au lecteur dès les premières pages du roman, annonce donc sa marginalité et son « immoralité », la signalant d'emblée comme « dérégulée », coupable de sa propre laideur et surtout *dénaturée* ; l'idée qu'elle ne serait en fait pas une « vraie femme » est d'ailleurs récurrente à travers le récit. Déjà suggérée par l'image de la mauvaise graine qui n'a

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

pas fleuri¹², elle est énoncée encore plus cruellement ailleurs :

12. Marie Scarpa, *loc. cit.*, p. 31.

Or, sans grâces, la femme n'existe point à Paris. Ainsi, la chevelure noire, les beaux yeux durs, la rigidité des lignes du visage, la sécheresse calabraise du teint qui faisaient de la cousine Bette une figure du Giotto, et desquels une vraie Parisienne eût tiré parti, sa mise étrange surtout, lui donnaient une si bizarre apparence qu'elle ressemblait aux singes habillés en femmes, promenés par les petits Savoyards. (CB, p. 61)



Difficile de faire plus explicite que cette image du singe habillé en femme qui, en plus de confirmer l'exclusion radicale de Lisbeth du groupe formé par celles que Crevel appelle les « *femmes comme il faut* » (CB, p. 157), pointe également vers l'animalité suggérée chez la « sauvage Lorraine » (CB, p. 61).

Or, cette animalité renvoie à l'autre plan sur lequel Lisbeth peut être considérée comme personnage liminaire. En effet, la vieille fille a grandi en province, dans une société paysanne dont elle a intégré les manières de vivre jusqu'à ce qu'elle soit déracinée et envoyée à Paris par sa famille. Si elle a acquis une certaine « connaissance des lois et du monde » (CB, p. 61) qui lui assurent un minimum d'intégration dans son milieu d'adoption, il n'en demeure pas moins que Lisbeth porte encore en elle « le côté féroce de la classe paysanne » (CB, p. 60). On le voit notamment à certaines « habitudes villageoises » (CB, p. 80) qu'elle a conservées, comme celle de se lever et de

se coucher avec le soleil, mais aussi au grand nombre de métaphores qui ne cessent de comparer Lisbeth à divers animaux. À l'exception du singe mentionné dans le passage cité plus haut, tous ces animaux dont elle est rapprochée ont d'ailleurs en commun d'être généralement associés à une menace pour l'humain ; un véritable bestiaire de l'ensauvagement se tisse ainsi autour de l'héroïne qui a « une jalousie de tigre » (CB, p. 91), vit « en lionne » (CB, p. 199) et déclare à Valérie que comme les insectes, elle est prête à « péri[r] pour satisfaire le besoin de se venger » (CB, p. 486). Sa double liminarité est donc désignée clairement et rappelée fréquemment dans le roman, mais soulignons que pour couronner le tout, sa place au sein de la famille Hulot la tient sur un autre seuil encore, puisqu'en tant que cousine, elle se situe en quelque sorte à la frontière de la sphère familiale et de l'univers domestique.

Ce qui fait toutefois en sorte que l'on peut parler d'un *empowerment* chez ce personnage liminaire, c'est la manière dont la vieille fille sera éventuellement amenée à se *réapproprier* plus ou moins explicitement les caractéristiques qui la faisaient exclure et à les resignifier pour en faire non plus des tares, mais des qualités qui serviront son projet de vengeance. On apprend en effet dès le début du récit que les membres de la famille Hulot cultivent à l'égard de leur cousine un certain mépris (ou au mieux, une certaine pitié) qu'ils expriment, entre autres, par les moqueries citées précédemment et par une attitude globale de condescendance envers leur parente pauvre. Or, ce mépris fait en sorte que Lisbeth est vue comme un être sans importance, invisible et muette, à qui il est donc peu risqué de confier ses secrets :

Sa discrétion absolue lui méritait la confiance des gens d'un âge mûr, car elle possédait, comme Ninon, des qualités d'homme. En général, les confidences vont plutôt en bas qu'en haut. On emploie

beaucoup plus ses inférieurs que ses supérieurs dans les affaires secrètes ; ils deviennent donc les complices de nos pensées réservées, ils assistent aux délibérations [...]. On croyait cette pauvre fille dans une telle dépendance de tout le monde, qu'elle semblait condamnée à un mutisme absolu. La cousine se surnommait elle-même *le confessionnal de la famille*. (CB, p. 59 ; nous soulignons.)

Au moment où Lisbeth entreprend de venger les injustices commises à son égard, elle dispose donc déjà d'une mine d'or d'informations, étant depuis des années « le confessionnal de la famille » (*ibid.*), ce qu'elle sera jusqu'à la toute fin, puisqu'elle parviendra à emporter dans sa tombe le secret de ses intentions mauvaises. C'est entre autres ainsi qu'elle élaborera le plan de pousser le baron Hulot dans les bras de Valérie, puisqu'elle connaît déjà le penchant de ce dernier pour les courtisanes, la détresse que cela crée chez Adeline qui souffre en silence des infidélités de son mari adoré ainsi que le péril financier qu'imposent à la famille les dépenses effrénées du baron qui se ruine peu à peu pour satisfaire les envies

de ses conquêtes. Étant bien informée dès le départ, Lisbeth a donc beau jeu de parier sur la réussite de ses projets et elle sait d'ailleurs tirer profit de cet avantage : « Ma situation [...] m'oblige à tout entendre et à ne rien savoir. Vous pouvez causer avec moi sans crainte, je ne répète jamais un mot de ce qu'on veut bien me confier » (CB, p. 156) ment-elle par exemple pour amadouer Crevel dont elle tente de soutirer des confidences sur sa vie amoureuse. Sachant qu'elle a parfaitement l'intention de se servir des confidences en question pour se jouer du principal intéressé, on comprend donc qu'elle est tout à fait consciente du pouvoir que lui accordent ces secrets recueillis depuis sa position marginale, et que c'est délibérément qu'elle l'utilise.



De plus, un autre passage se montre particulièrement éloquent en ce qui a trait aux pouvoirs que le statut marginal de vieille fille confère à l'héroïne :



Pour quiconque observe le monde social, ce sera toujours un objet d'admiration que la plénitude, la perfection et la rapidité des conceptions chez les natures vierges.

La Virginité, comme toutes les monstruosité, a des richesses spéciales, des grandeurs absorbantes. La vie, dont les forces sont économisées, a pris chez l'individu vierge une qualité de résistance et de durée incalculable. Le cerveau s'est enrichi dans l'ensemble de ses facultés réservées. Lorsque les gens chastes ont besoin de leur corps ou de leur âme, qu'ils recourent à l'action ou à la pensée, ils trouvent alors de l'acier dans leurs muscles ou de la science infuse dans leur intelligence, une force diabolique ou la magie noire de la Volonté. (CB, p. 145)

Quel meilleur exemple de l'idée de la marge comme espace potentiel de pouvoir que celui de cette « force diabolique » ou de cette « magie noire de la Volonté » que l'on acquiert au prix de sa propre monstruosité¹³ ? Si cette explication de l'économie des forces vitales permise par la virginité prolongée peut paraître un peu saugrenue aux yeux de lecteur·ices modernes, il semble tout de même que l'on puisse trouver dans cette explication un raisonnement plus actuel. En effet, puisque Lisbeth n'est pas mariée, elle doit travailler pour subsister, contrairement aux membres de sa famille qui vivent de leurs rentes ; avec son maigre salaire de brodeuse, elle loge dans une maison sombre d'un quartier mal famé où elle « ne re[çoit] jamais de lettres, ni de visites »

13. Terme qui témoigne d'ailleurs de ce qu'expliquait Claudine Sagaert dans *Histoire de la laideur féminine* : que la femme dont le corps n'est pas régulé par la maternité représente « un fourvoiement hors de la voie voulue par l'espèce » (*op.cit.*)

(CB, p. 87). Or, si ces contraintes lui font mener une existence pauvre et solitaire, elles font toutefois en sorte que Lisbeth est finalement beaucoup plus indépendante et beaucoup plus mobile que sa cousine mariée puisqu'elle peut aller et venir comme bon lui semble sans avoir de comptes à rendre ni être reconnue et qu'elle est seule à disposer de son petit salaire... à l'inverse d'Adeline qui s'affole de voir sa fortune se dilapider sous ses yeux au fil des relations extraconjugales du baron. Bref, on peut supposer que ce n'est peut-être pas tant la virginité physique que le célibat en soi qui permet à Lisbeth d'économiser ses forces et d'avoir à sa disposition « la magie noire de la Volonté » (CB, p. 145).

Il semble donc que c'est à partir de ce mouvement de resignification des traits de la liminarité que l'on peut commencer à parler d'un *empowerment* chez Lisbeth qui profitera tout au long du récit de ses « richesses spéciales » (CB, p. 145) pour mener à bien ses ambitions. On ne peut d'ailleurs s'empêcher de voir se dessiner en filigrane la figure de la sorcière — laide, vieille fille, indépendante et mobile, sinistrement puissante — devant de tels passages ; Lisbeth apparaît ainsi comme un exemple probant de la possibilité d'associer marginalité et pouvoir subversif. Après tout, qui de mieux pour accomplir la « sape souterraine » (CB, p. 204) qu'elle entreprend qu'une femme mobile à qui personne ne porte attention, qui connaît les secrets de tous et qui semble investie d'une énergie surnaturelle ?

De parasite à prédateur

Si l'on se penche maintenant sur la trajectoire de Lisbeth à travers le roman, force est de constater que sa marginalité du début est radicale. Deux occurrences de l'expression « immense mouvement » que seules quelques pages séparent paraissent d'ailleurs se répondre pour signaler sans équivoque l'exclusion totale de Lisbeth de la vie sociale parisienne :

« ses singularités n'étonnaient plus personne, et disparaissaient au dehors dans l'immense mouvement parisien de la rue, où l'on ne regarde que les jolies femmes » (*CB*, p. 61). Les nombreux passages insistant sur la laideur de l'héroïne font en sorte que l'on se garde bien de confondre Lisbeth avec cette catégorie et elle est donc désignée comme invisible, spectatrice (plutôt qu'actrice) dans ce mouvement qui anime la ville. La vieille fille n'ignore rien de ceci, ce que confirme l'autre occurrence de l'expression où l'on apprend que Lisbeth est habitée par la « certitude d'être peu de chose dans cet immense mouvement d'hommes, d'intérêts et d'affaires, qui fait de Paris un enfer et un paradis » (*CB*, p. 57). En dehors du mouvement, en dehors de la vie, exclue tant de la circulation des femmes que de celle des hommes, ainsi que de celle du capital et du pouvoir, c'est une existence de *parasite* que mène Lisbeth, une existence « entomologiqu[e] » (*CB*, p. 87). À l'exception de sa relation avec Wenceslas, elle ne fait d'ailleurs que très peu preuve d'agentivité : il est en effet raconté que c'est Adeline qui, un peu par pitié, a fait venir sa cousine à Paris et que ce sont donc le baron et elle qui ont, en quelque sorte, construit la vie de Lisbeth en lui trouvant un emploi, un logement et en essayant sans succès de lui trouver un mari. Or, les rôles s'inversent petit à petit : en se faisant agente du malheur de sa famille, Lisbeth se fera agente tout court, et par la vengeance, elle « entrer[a] dans l'existence qui lui est propre » (*CB*, p. 206).

Ironiquement, c'est lorsqu'elle est comparée pour la deuxième fois à un insecte que l'on prend la mesure du changement qui s'est opéré, lorsqu'il est dit, après quelques années de son travail de destruction, qu'elle est « de même qu'une araignée au centre de sa toile » (*CB*, p. 212) au sein de sa famille. L'image est d'une grande force : c'est toujours une existence entomologique que mène la vieille fille, or l'insecte qu'elle incarne n'agit plus comme parasite, mais bien comme prédateur de la famille Hulot. Ce

14. Françoise Gaillard, « La stratégie de l'araignée », dans Françoise van Rossum-Guyon et Michiel van Brederode (dir.), *op. cit.*, p. 179.

15. *Ibid.*, p. 185.

sont, en quelque sorte, les traits d'une figure d'autrice que prend l'araignée, puisqu'elle se trouve alors « investi[e] du pouvoir exorbitant d'agir sur la destinée des autres¹⁴ », d'autant plus que c'est à l'insu des principaux intéressés qu'elle agit. Au centre de sa toile, le personnage de Lisbeth sait se faire « décrypteur des signes du drame¹⁵ » en condensant et en précipitant les catastrophes potentielles qu'elle devine dans les vices et les faiblesses de ses ennemis. Rappelons d'ailleurs que le métier qu'exerce Lisbeth est celui de brodeuse, ce qui apparaît comme particulièrement significatif à la

lumière de cette métaphore de l'araignée qui *tisse* sa toile destinée à piéger ses proies, toile qui devient ultimement celle du récit dont cette brodeuse *tire les ficelles*¹⁶. En plus de savoir se servir des secrets d'autrui ainsi que des forces que lui accordent sa liminarité, la vieille fille a d'ailleurs aussi l'ingéniosité de *tisser une alliance* avec sa voisine Valérie avec qui elle se lie d'amitié : en « offra[nt], dans toute sa gloire, à Lisbeth, cette beauté qu'elle ador[e] » (*CB*, p. 204), sa voisine lui permet de mettre en marche « une prodigieuse machine » (*CB*, p. 196). Or, si le duo formé par la vieille fille et la courtisane est redoutable et que l'amitié entre femmes est décrite par Balzac comme rien de moins que « le sentiment le plus violent que l'on connaisse » (*CB*, p. 486), il demeure qu'il est rappelé à plusieurs occasions que Lisbeth est seule à tenir vraiment les rênes du récit : « Lisbeth pensait, madame Marneffe agissait. Madame Marneffe était la hache, Lisbeth était la main qui la manie » (*CB*, p. 204). Plusieurs études ont par ailleurs

16. Dans son ouvrage *L'éternelle jeune fille*, Marie Scarpa consacre d'ailleurs un chapitre à l'importance culturelle des travaux d'aiguille « intrinsèquement liés au "devenir fille" dans nos sociétés occidentales » (*op. cit.*, p. 26). Elle y souligne notamment la polysémie du terme « broder » qui, au-delà de son sens littéral, évoque la parole et le récit lorsqu'il est employé en son sens figuré et familier : « amplifier, embellir un récit. Broder une histoire, un conte » (E. Littré, *Dictionnaire de la langue française classique*, Paris, 1872, cité dans Marie Scarpa, *op. cit.*, p. 37).

été consacrées à ce duo infernal¹⁷, mais force est de constater que c'est bien Lisbeth seule qui se tient au centre de la toile.

Ainsi, la victime du sort devient son agente et le pouvoir est redistribué à l'insu de celles et ceux qui le perdent dans un mouvement qui rappelle les descriptions faites par Jeanne Favret-Saada de ce qu'elle appelle « le malheur biologique¹⁸ ». En effet, bien que l'idée de Lisbeth comme ensorceleuse n'apparaisse qu'en filigrane dans *La Cousine Bette*, la manière dont se construit la ruine de la famille Hulot n'est pas étrangère aux manières dont est conçu le malheur dans les sociétés paysannes étudiées par l'ethnologue : « le sorcier est pour [l'ensorcelé] un être réel et proche — tel voisin, tel parent — et non un esprit immatériel », explique-t-elle au début de son article « Le malheur

17. Voir notamment Michael Lucey, « Balzac's Queer Cousins », dans Eve Kosofsky Sedgwick (dir.), *Novel gazing : queer readings in fiction*, Durham, Duke University Press, coll. « Series Q », 1997, p. 167-198.

18. Jeanne Favret, « Le malheur biologique et sa répétition », *Annales*, vol. 26, n° 3-4, août 1971, p. 873-888.

biologique et sa répétition ». Elle précise par la suite que l'identité de l'ensorceleuse ainsi que les raisons de la malédiction restent typiquement inconnues pour l'ensorcelé-e qui constate les effets du malheur qu'on lui a souhaité, mais peine souvent à en identifier l'origine. Le parallèle avec *La Cousine Bette* est là : prise au piège dans la toile de l'araignée, la famille Hulot est tout à fait consciente de sa déchéance, mais incapable d'en identifier correctement la cause. Sont blâmées les perfides courtisanes qui saignent le baron, mais jamais la parente pauvre que tous regardent de haut n'est soupçonnée d'être moindrement responsable des malheurs qui déferlent. Seule Adeline, dont l'enfance aux côtés de Lisbeth lui donne une perspective un peu plus juste sur le caractère de celle-ci, se fera brièvement accusatrice : « Lisbeth ! Tu m'as tuée ma fille ! [...] Tu es née pour notre malheur » (*CB*, p. 167) dit-elle à sa cousine qui a provoqué l'évanouissement

d'Hortense en lui faisant croire que Wenceslas s'apprêtait à quitter la France. Cependant, l'artiste polonais apparaît à la porte un instant plus tard, contredisant Lisbeth (dont il a en fait sans le savoir déjoué les plans) et Adeline « abandonn[e] toutes ses défiances envers le tyran de son enfance » (CB, p. 169). Cette garde baissée trop vite sera éventuellement fatale à Adeline qui était pourtant la mieux placée pour reconnaître en Lisbeth la figure décrite par Favret-Saada du proche mauvais qui maudit et ensorcelle à son insu le voisin ou le parent à qui il souhaite du tort.

En suivant la pensée de Favret-Saada, on peut donc penser *La Cousine Bette* comme un exemple pour penser la malédiction comme arme des « faibles », de celles et ceux qui, comme Lisbeth, sont dépourvus de tout capital économique, social ou symbolique. Le parasite qui existe en marge de l'existence des autres, sans aucune prise sur les événements de sa propre vie, aurait-il pu devenir agent autrement qu'en se changeant en araignée qui tisse une toile dans le but d'y piéger ses victimes ? Lisbeth, qui a souffert toute sa vie du fait qu'on lui préfère sa cousine, aurait-elle pu trouver le bonheur autrement qu'en causant son malheur ?

Le malheur des uns fait l'empowerment des autres

Si l'on considère, avec différentes théoricien·nes de l'ethnocritique, que la langue est traversée de logiques culturelles et que dans cette perspective, les proverbes apparaissent comme des formes discursives capables de condenser en quelques mots des cosmologies entières, la lecture de *La Cousine Bette* se montre tout à fait riche. En effet, bien que l'entièreté de l'action se déroule à Paris, Lisbeth semble y avoir importé son « bon sens du peuple » (CB, p. 49) puisqu'il est possible de dégager de ce récit plusieurs proverbes témoignant d'autant



de logiques culturelles du malheur¹⁹. Un paradigme se démarque toutefois comme particulièrement structurant, soit l'idée selon laquelle *le malheur des uns fait le bonheur des autres*. Le proverbe n'est jamais énoncé explicitement dans le texte, mais il régit toute la trajectoire de Lisbeth qui, non seulement s'émancipe en causant la ruine de ses ennemis, mais semble aussi réellement *heureuse* du malheur des autres, avec tout ce que cela implique de perversité²⁰. Elle a « un sourire superbe sur les lèvres » (CB, p. 314) alors qu'elle assiste à une violente dispute entre le baron Hulot et ses enfants ; elle se précipite chez sa cousine après avoir fait jeter Wenceslas en prison pour s'assurer d'arriver à temps pour « jouir des tortures auxquelles sa petite cousine allait être en proie au moment où Wenceslas avait coutume de venir » (CB, p. 166) ; dans une scène mémorable, Valérie et elle « part[ent] ensemble d'un immense éclat de rire » (CB, p. 293) après que M. Marneffe a quitté la pièce tout heureux de l'annonce de la grossesse de sa femme qui porte en fait l'enfant d'un autre²¹.

Si le malheur des Hulot fait sans aucun doute le bonheur de Lisbeth, pourrait-on alors parler d'un modèle du bien limité dans *La Cousine Bette* ? Le bonheur existe-t-il « en *quantité finie* et insuffisante²² » que doivent se disputer les personnages ? Après tout, c'est en quelque sorte ce qu'exprime l'idée du malheur des uns qui fait le bonheur des autres et c'est ce vers quoi pointe le récit de l'enfance partagée des deux cousines :

19. En plus de *Le malheur des uns fait le bonheur des autres*, on retrouve aussi l'idée d'une sorte de karma que synthétise Lisbeth en s'écriant, au moment où elle décide de mettre en branle son projet : « *La triche en reviendra à son maître !..* » (CB, p. 140).

20. Elle poussera même la cruauté jusqu'à répondre « Si cela se pouvait! [...] je ne dirais pas non » (CB, p. 205) à Valérie qui lui demande si elle boit les larmes d'Adeline.

21. Valérie aussi semble trouver du plaisir dans ce jeu de malheur auquel elle prend part : « cette promesse fut, sur la langue et la physionomie de Valérie, ce qu'est un tambour entre les mains d'un marmot » (CB, p. 295).

22. Aurore Eliard, « La société paysanne et le modèle de l'image du bien limité : étude critique », *Homo*, n° 12, 1973, p. 52.

La famille qui vivait en commun, avait immolé la fille vulgaire à la jolie fille, le fruit âpre, à la fleur éclatante. Lisbeth travaillait à la terre, quand sa cousine était dorlotée ; aussi lui arriva-t-il un jour, trouvant Adeline seule, de vouloir lui arracher le nez, un vrai nez grec que les vieilles femmes admiraient. (CB, p. 55)



Ainsi, les deux cousines « réitèrent les couples sororaux des contes, de *Cendrillon* ou des *Deux Fées* dans lesquels s'opposent la belle et la laide, la douce et la méchante²³ » ; là où Lisbeth est résolument liminaire et marginale, Adeline illustre à merveille son opposé en ayant effectivement traversé les différents rites de sa vie comme de vrais contes de fées. « [E]xcessivement bonne et douce » (CB, p. 55), la cousine privilégiée a fait un « mariage fantastique » (*ibid.*) à la suite duquel elle est « pass[ée] sans transition des boues de son village dans le paradis de la cour

23. Nicole Mozet, « *La Cousine Bette*, roman du pouvoir féminin? », dans Françoise van Rossum-Guyon et Michiel van Brederode (dir.), *op. cit.*, p. 35.

impériale » (CB, p. 48 ; nous soulignons) ; Adeline incarne donc la traversée idéale des rites, une figure presque fantasmagique de l'agrégation parfaite. Tout porte ainsi à croire qu'on se trouve effectivement devant un modèle du bien limité au sein duquel le bonheur de l'une a dû être sacrifié pour faire celui de l'autre ; il serait tentant de croire que c'est mue par la jalousie qu'agit Lisbeth, amère de n'avoir pas connu le même succès matrimonial et social que sa cousine... Or, celle-ci ne manifeste à aucun moment le désir de jouir des mêmes biens — symboliques ou matériels — qu'Adeline. Elle a en effet « peur de toute espèce de joug » (CB, p. 57), défend farouchement son indépendance, « se refus[e] elle-même à venir aux grands dîners en préférant l'intimité que lui

perme[t] d'avoir sa valeur » (CB, p. 58). Surtout, elle ne semble pas particulièrement souffrir de son célibat qui inquiète tant les autres, puisqu'elle dit « se content[er] de sa propre admiration » (CB, p. 58). C'est peut-être finalement là que Lisbeth est la plus sorcière, dans la manière dont elle « finit [...] par trouver sa vie heureuse » (CB, p. 58) en demeurant insoumise et en embrassant sa marginalité. Certes, son bonheur n'est pas parfait, mais il semble que ce qui la fait véritablement souffrir n'est pas son statut de vieille fille en soi, mais bien la manière dont elle y est réduite et constamment renvoyée par les autres. Ce qui décide Lisbeth à se lancer dans la destruction de sa famille n'est pas le dépit de ne pas jouir des mêmes biens qu'eux mais bien la colère d'avoir été méprisée et trompée : c'est par orgueil, et non par envie, qu'elle agit. Un des leitmotive du récit renchérit d'ailleurs sur ceci, soit celui de l'incendie qui « dévore l'édifice [du] bonheur » (CB, p. 296) de la famille Hulot : c'est bien en pyromane et non en voleuse que pense Lisbeth qui ne cherche en rien à gagner sa place dans l'édifice auquel elle met le feu.

En somme, *La Cousine Bette* apparaît comme un roman exemplaire pour penser la marge comme espace potentiel d'*empowerment* : en se réappropriant tout ce qui la désigne comme marginale pour nourrir son projet de vengeance, Lisbeth désorganise la société dont elle a été exclue. Elle *décentre* le récit, elle fait de la marge le lieu d'où sont tirées les ficelles du roman. Outre Lisbeth qui en est l'exemple le plus frappant, il y en aurait d'ailleurs long à dire sur les autres personnages qui, depuis une relative marginalité, exercent une influence indéniable sur le déroulement de ce qui se joue dans la haute société parisienne, puisque les séduisantes courtisanes (Valérie, Josépha, Jenny Cadine...) ont beaucoup plus en commun avec la vieille fille qu'on ne le croirait. Le malheur des épouses fait en effet le bonheur des maîtresses, qui dilapident sans scrupules les fortunes de leurs amants avant

de les quitter pour un autre plus riche et qui sont constamment désignées comme responsables de la décadence des mœurs, de la ruine des honnêtes hommes et de la dissolution des familles. Sans savoir que c'est Lisbeth qui se cache derrière les malheurs du baron qui se confie à elle, Josépha sera d'ailleurs la seule à savoir mesurer l'envergure de l'entreprise de sabotage de ce grand personnage féminin qu'est la cousine Bette : « Eh bien ! j'aime cela ! [...] C'est un *brûlage général* ! C'est sardanapale ! c'est grand ! c'est complet ! » (CB, p. 394).



I. Œuvre à l'étude

Balzac, Honoré de, *La Cousine Bette*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche », 2000 [1846], 542 p.

II. Corpus critique

Bibliographie

Chollet, Mona, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Paris, Zones, 2018, 231 p.

Eliard, Aurore, « La société paysanne et le modèle de l'image du bien limité : étude critique », *Homo*, no 12, 1973, p. 49-64.

Favret, Jeanne, « Le malheur biologique et sa répétition », *Annales*, vol. 26, no 3-4, août 1971, p. 873-888.

Gaillard, Françoise, « La stratégie de l'araignée », dans Françoise van Rossum-Guyon et Michiel van Brederode (dir.), *Balzac et Les parents pauvres. Le cousin Pons, La cousine Bette*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1981, p. 179-187.

Le Huenen, Roland, « L'écriture du portrait féminin dans *La Cousine Bette* », dans Françoise van Rossum-Guyon et Michiel van Brederode (dir.), *Balzac et Les parents pauvres. Le cousin Pons, La cousine Bette*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1981, p. 75-86.

Lucey, Michael, « Balzac's Queer Cousins », dans Eve Kosofsky Sedgwick (dir.), *Novel Gazing : Queer Readings in Fiction*, Durham, Duke University Press, coll. « Series Q », 1997, p. 167-198.

Mozet, Nicole, « *La Cousine Bette*, roman du pouvoir féminin? » dans Françoise van Rossum-Guyon et Michiel van Brederode (dir.), *Balzac et Les parents pauvres. Le cousin Pons, La cousine Bette*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1981, p. 33-45.

Sagaert, Claudine, *Histoire de la laideur féminine*, Paris, Imago, 2015, [édition numérique].

Scarpa, Marie, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, vol. 145, no 3, 2009, p. 25-35.

———, *L'éternelle jeune fille. Une ethnocritique du « Rêve » de Zola*, Paris, Honoré Champion, coll. « Romantisme et modernités », 2021, 276 p.

Anna Van de Kerckhove

Quand je faisais l'amour sur du *Girl in red*
j'étais le.a bienvenu.e aux *L nights*
pis je *frençais* dans les toilettes du *Date*
J'avais une communauté
un sentiment d'appartenance
Mais du moment que mon cœur a choisi
un homme
On m'a tout arraché.

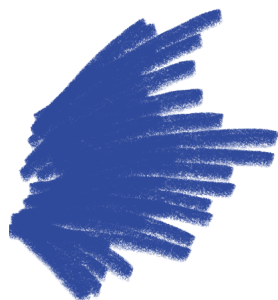
Je me suis senti.e trahi.e par ma famille choisie
celle qui m'avait si grand ouvert les bras
parce que j'étais différent.e
me rejetait maintenant
pour la même raison.

Je suis queer



Je n'étais plus assez queer pour les queers
j'étais invisible pour les autres
et j'avais envie de leur crier:

Je suis queer
quand je date une femme
un homme
ou une personne non-binaire



Je suis queer quand je ne date
personne

Je ne vous dois
ni explications
ni androgynie

Je suis queer
libre et
valide

Fuck votre biphobie!

Depuis #MeToo¹, comme bien d'autres, je réfléchis beaucoup à la question du consentement sexuel. J'ai même décidé de rédiger une thèse sur le sujet. Parce que je tire ma motivation et mes questionnements de mon propre vécu

hétérosexuel et parce que je suis soucieuse d'être légitime, de ne pas parler pour d'autres, j'ai choisi de me concentrer sur la sexualité homme-femme. Néanmoins, j'avais l'intuition que c'était aux marges de l'hétérosexualité que se trouvaient certaines des réflexions et pratiques les plus prometteuses. J'ai donc saisi l'opportunité, lors d'un séminaire de sociologie queer, de faire une incursion du côté des théories et pratiques queer. Cinq ans après

#MeToo, et alors que rien n'indique

l'avènement d'un monde radicalement différent, il m'apparaît nécessaire de complexifier le débat et les enjeux entourant la question du consentement sexuel pour éviter d'aboutir, encore une fois, à une impasse.

Le consentement sexuel :

1. Avant le lancement du « #MeToo » par l'actrice Alyssa Milano en 2017, l'expression « Me too » avait d'abord été utilisée par la militante afro-américaine Tarana Burke afin de créer un mouvement de solidarité entre les femmes racisées victimes de violences sexuelles. Considérant que les femmes racisées et autrement non privilégiées ont majoritairement été exclues du mouvement, il est d'autant plus important de rendre compte de l'origine de l'expression et de reconnaître comment le mouvement #MeToo a été structuré par le pouvoir de la blancheur.

réflexion croisée





à partir

Historiquement, cette question a principalement été abordée par les féministes matérialistes qui ont montré comment l'hétéropatriarcat contraint le consentement des femmes. Ce type d'analyse, bien qu'essentiel, est ancré dans une conception du pouvoir et de la liberté dont le seul horizon possible est l'abolition de l'hétérosexualité en tant que construction sociohistorique qui structure l'organisation sociale et participe de la domination des hommes sur les femmes. Il échoue par ailleurs à questionner le rôle des normes hétérosexuelles dans la perpétuation de la culture du viol, ce à quoi la pensée queer s'est davantage

du queer et

attardée. Afin de décroquer un peu mes perspectives sur le consentement sexuel, je me suis donc lancée, depuis ma position de femme cis hétéro, dans une réflexion visant à *queerer* le consentement sexuel. Je m'inspire ainsi de Mayer (2018) lorsqu'elle affirme que « les femmes hétérosexuelles occupent un positionnement social stratégique pour engager des transformations majeures au sein de l'hétérosexualité dans une perspective féministe et de solidarité avec les personnes LGTBQ. » (p.iv) Bien que cette réflexion ne sera sans doute pas exempte de maladresses, j'espère ne pas détourner le projet politique queer, ni

de l'hétérosexualité

2. *Le blanchiment de l'intersectionnalité* est le titre d'un article de Sirma Bilge publié en 2015 dans *Recherches féministes*.

l'hétérosexualiser, comme d'autres ont blanchi l'intersectionnalité². Selon Ryan (2020), le queer « *is a project of political subversion seeking to decenter the core and problematize the normal* » (p.80). Mon objectif est de participer au projet politique queer dont parle Ryan en m'attardant aux réalités sociologiques qui influencent nécessairement toute rencontre entre le centre et les marges, ainsi que leur éventuelle reconfiguration.

Visibiliser la construction hétéronormative du consentement sexuel

La notion de consentement a fait couler beaucoup d'encre chez les féministes, bien avant l'avènement de la pensée queer. Parmi les travaux fondateurs à cet égard, on peut penser à ceux de Mathieu (1985) sur la conscience dominée des femmes, à ceux de Pateman (1988) sur le contrat sexuel qui sous-tend l'organisation sociale ou encore à ceux de MacKinnon (1989) sur la pornographie et la prostitution. Ces perspectives critiques rendent visibles ce que Garcia (2021) nomme le « genre du consentement », c'est-à-dire le fait que ce sont majoritairement les femmes qui sont amenées à « consentir », et ce, souvent en l'absence d'un véritable choix, ce qui revient à vider le consentement de sa substance. Si les féministes n'ont pas eu besoin d'attendre le développement de la pensée queer pour entamer une déconstruction du consentement et entrevoir les binarités implicites qui le structurent – homme/femme, activité/passivité, domination/soumission, sexe consenti/viol – elles n'ont, de manière générale, pas su déceler que la réalité était plus complexe et nuancée. D'autres éléments leur ont également échappé. Par exemple, dans *Penser le sexe* (2010 [1984]), Rubin attire l'attention sur le fait que certaines pratiques



sexuelles marginales se voient nier la possibilité au consentement, notamment par le biais de la criminalisation.

En comparant des artéfacts de sensibilisation au consentement produits par des milieux institutionnels, comme les universités, et par des communautés queer, Edenfield (2019) a rendu visibles les contours du consentement qui le circonscrivent justement à certains corps et à certaines sexualités. Il observe que, du côté des milieux institutionnels, la rhétorique mise de l'avant est celle du « *no means no* » dans laquelle le « non » trace une ligne claire entre un contact sexuel consenti et un qui ne le serait pas. Des corps féminins

et masculins y sont présentés, occupant toujours la même position, le même rôle dans la mise en scène

proposée : le corps féminin, tenant simultanément lieu de récepteur de la proposition sexuelle et de potentielle victime – deux positionnements indissociables – adresse un « non » au corps masculin qui, lui, tient simultanément lieu d'initiateur de la proposition sexuelle et de potentiel agresseur. D'un côté de la frontière du « non » se trouve le plaisir sexuel et, de l'autre, l'agression sexuelle. Edenfield note également que la menace de représailles légales est souvent mobilisée pour dissuader les potentiels agresseurs.

Arborant une approche très différente de celle des milieux institutionnels, les artéfacts produits par les communautés queer véhiculent le message d'une sexualité activement voulue par toutes les partenaires. Le consentement est un continuum allant de l'enthousiasme à l'acceptation résignée et il est mis en lien avec les différents rapports de pouvoir qui peuvent exister entre des individus. Il n'est donc pas question d'un « non » qui permettrait de résoudre simplement toute situation éventuellement problématique, mais bien de conversations abordant les complexités d'un large éventail de situations sexuelles, totalement omises par les artéfacts institutionnels : consommation d'alcool et de

drogues, pratiques BDSM, polyamour, rencontres sexuelles occasionnelles, travail du sexe, etc. Les artéfacts étudiés mettent également en scène des corps non binaires auxquels tout un·e chacun·e peut s'identifier. Par ailleurs, plutôt que de recourir à la fausse menace de sanctions légales, ils insistent sur l'importance de reconnaître ses erreurs et de travailler à reconstruire la confiance, non pas seulement avec ses partenaires passé·e·s et futur·e·s, mais avec toute la communauté.

En juxtaposant les artéfacts queer aux artéfacts institutionnels, tous les discours sous-jacents à la vision normalisée du consentement apparaissent, ainsi que toutes les dyades chargées épistémologiquement qui marquent l'organisation culturelle moderne, pour parler avec Sedgwick (1990). L'opposition homo/hétéro est si marquée que l'homosexualité n'entre même pas dans les représentations du consentement. Le consentement a lieu dans le cadre d'une interaction

hétérosexuelle ou il n'a pas lieu. L'hétéronormativité apparaît donc comme un prérequis pour comprendre le script du consentement. En effet, celui-ci ne fonctionne que s'il y a un côté actif et un côté passif, un qui initie la proposition et un qui l'accepte ou la refuse. Or, la posture associée à chacun des deux côtés reflète ce qui est défini soit comme féminin, soit comme masculin. Le féminin et le masculin contiennent toutes les autres dualités modernes et le maintien de leur « complémentarité » exige l'exclusion de l'homosexualité du monde des possibles.



3. Le 7 juillet 2020, Safia Nolin a publié un témoignage sur son compte Instagram dans lequel elle explique que, lors d'une soirée en 2018, Maripier Morin l'a harcelée sexuellement et a tenu des propos racistes à son endroit.

Les réactions qui ont suivi la dénonciation de Maripier Morin par Safia Nolin, à l'été 2020³, permettent d'appréhender concrètement les effets de cette exclusion. À cette époque, nous étions en pleine troisième vague de dénonciations de violences sexuelles, caractérisée à la fois par le large spectre de comportements dénoncés, ainsi que par une condamnation quasi systématique de la part du public à l'endroit des personnes visées par les dénonciations. Dans ce cas, pourtant, les réactions ont été beaucoup

plus polarisées. Plusieurs semblaient incapables de reconnaître que Safia Nolin ait pu être harcelée et agressée par Maripier Morin. Une telle réaction peut s'expliquer par le fait que, bien qu'il s'agisse d'actes de violence en contexte homosexuel, les deux personnalités ne se situent pas à la même place par rapport aux normes de genre et de sexualité. Alors que Safia Nolin est queer et lesbienne, donc doublement illégitime dans une société hétéronormative, Maripier Morin incarne l'idéal féminin normatif, en plus d'être hétérosexuelle. Elle jouit d'une double légitimité. Or, si on se fie à Seidman (2002), ce serait davantage en raison de sa déviation par rapport aux normes de genre que Safia Nolin se serait vue nier son existence en tant que sujet sexuel et refuser le droit au consentement. En effet, Seidman remarque que les personnes homosexuelles qui se conforment aux normes de genre peuvent exister sans bousculer dramatiquement l'idéal hétéronormatif. Ainsi, elles se voient accorder une place dans la culture populaire, en autant qu'elles copient

la norme hétérosexuelle. En résumé, la construction hétéronormative du consentement refuse la protection aux sujets sexuellement dissidents et permet, du même coup, que leurs voix ne soient pas entendues, que leurs limites ne soient pas respectées et que les actes répréhensibles commis à leur endroit ne soient pas perçus comme tels.

Par ailleurs, Jackson (2006) offre une explication pouvant nous éclairer sur l'omission, dans les artéfacts institutionnels, d'une pluralité de contextes et de pratiques sexuelles. Elle souligne que l'hétérosexualité est un lieu d'intersection entre la sexualité et la vie sociale et que, par conséquent, l'hétéronormativité doit être comprise non seulement comme une norme sexuelle, mais, plus largement, comme une norme régissant le social et dictant la « vie normale ». On comprend ainsi pourquoi les campagnes de sensibilisation au consentement produites par les milieux institutionnels invisibilisent la consommation d'alcool et de drogues, le BDSM, le polyamour, les rencontres sexuelles occasionnelles et le travail du sexe. Bien que ces contextes et pratiques ne relèvent ni de l'hétérosexualité ni de l'homosexualité, elles dérogent à ce qui est considéré comme « normal » et, par association, « bon ».

Complexifier le consentement sexuel : apports des pratiques queer

Si les représentations queer du consentement sexuel mettent en exergue le caractère genré et hétéronormé du consentement « traditionnel » ainsi que les effets d'exclusion produits en vertu de ce qu'on pourrait appeler un droit au consentement, les pratiques queer permettent, quant à elles, de le complexifier. Quatre éléments m'apparaissent essentiels dans les démarches queer : les nuances (plutôt que la frontière), les relations de pouvoir (plutôt que le schéma victime/agresseur), les affects

et le consentement critique (plutôt que la prise de décision rationnelle) et, finalement, la collectivité (plutôt que l'individu).

Dans une entrevue, le·a militant·e queer Oxymore (2015) explique ceci : « Apprendre à dire non va de pair avec apprendre à dire oui parce qu'il faut, pour pouvoir poser une limite, reconnaître ce dont on a envie, ce dont on n'a pas envie, avoir appris à identifier – et à accepter – toutes les zones de flou où l'on n'est pas sûr·e de ce que l'on veut, où l'on peut changer d'avis, où l'on prend des risques (se replonger dans un événement traumatique par exemple). » (p.115) Oxymore évoque ainsi une pratique du consentement qui s'exprime en nuances et non seulement par « oui » ou par « non ». Cette

façon d'appréhender les zones grises se démarque du continuum de la violence sexuelle de Kelly⁴ (1987) qui se centre sur le degré de coercition. Les propos d'Oxymore évoquent, quant à eux, un spectre entre le « oui » et le « non » qui reconnaît entre autres la complexité des subjectivités et l'intrication entre plaisir et danger.

4. Kelly (1987) établit un continuum de la violence sexuelle où choix, pression, contrainte et force ne sont pas des catégories marquées distinctement.

Puisque le queer embrasse une vision poststructuraliste où les subjectivités sont produites à travers les discours dominants, les normes et les structures sociales, le pouvoir est envisagé comme formant partie intégrante de la sexualité. Le vécu des personnes queer étant souvent marqué par la violence qu'engendre l'hétéronormativité, replonger dans ses traumas et jouer consciemment avec le pouvoir peuvent s'avérer des éléments constitutifs de la sexualité. Les adeptes du BDSM le reconnaissent d'ailleurs, incitant certain·e·s d'entre elleux à préférer le principe « risk aware consensual kink » au

plus ancien « safe, sane and consensual » (Barker, 2013). Les subjectivités complètement saines, tout comme les activités sexuelles exemptes de risques, n'existent pas, mais cela ne veut en aucun cas dire que le consentement est impossible. Au contraire, accéder aux divers pans de l'expérience sexuelle exige une conception et une pratique du consentement permettant de s'aventurer hors des balises hétéronormatives et du schéma victime/agresseur. À cet effet, Oxymore dit ceci : « On ne peut pas, comme peuvent le faire les féministes hétéros, s'allier entre femmes-potentiellement-cibles-de-la-violence-de-nos-oppresseurs, parce que les gouines violent les gouines, les trans exercent de la violence conjugale sur les trans... Bref les agresseurs, c'est nous, et les cibles, c'est nous aussi. » (p.118) Cette situation explique sans doute, en partie, l'attention et l'analyse plus affinées que les communautés

queer portent aux relations de pouvoir et à leurs impacts sur la sexualité.

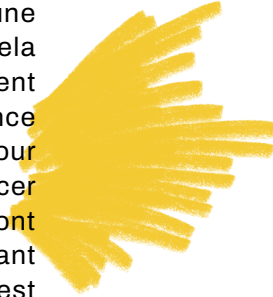
Dans une étude réalisée auprès de communautés BDSM bi-trans-queer, Bauer (2021) remarque que les outils de consentement propres au BDSM sont utilisés de manière beaucoup plus critique dans ces communautés que dans celles à majorité hétérosexuelle. Puisque les premières ont davantage conscience des limites de ces outils, elles sont beaucoup plus sensibles aux rapports de pouvoir, notamment lors de la négociation des paramètres d'une future rencontre. Plusieurs personnes interviewées par Bauer expriment que, durant les négociations, une responsabilité accrue revient au·à la *dom* et/ou à la personne la plus expérimentée. De plus, le·a *sub* doit se voir accorder plus de pouvoir. Bauer note également que plusieurs dynamiques de pouvoir sont prises en compte : celles qui découlent de structures sociales – le genre, la race, la classe et les capacités –

mais aussi celles attribuables au vécu plus individuel, tels le manque d'expérience ou les vulnérabilités propres à chacun·e.

Les vulnérabilités, qui entremêlent pouvoir et affects, peuvent influencer la capacité des partenaires à recourir aux *safewords*, souligne Bauer. Même si ceux-ci font partie de la boîte à outils du consentement dans les communautés BDSM, leur utilisation demande du courage. Ainsi, loin d'être un processus rationnel, le consentement est teinté par les subjectivités de chacun·e. À ce sujet, Oxymore considère important d'être attentif·ve aux signaux corporels qui lui indiquent s'iel veut ou ne veut pas quelque chose. Cependant, reconnaître de tels signaux n'advient pas spontanément; il faut s'y entraîner. Or, beaucoup d'études sur la sexualité hétéro empruntent le prisme de la négociation des rapports sexuels (Powell, 2008; Burkett et Hamilton, 2012; Cense et *al.*, 2018; Fahs et *al.*, 2020). Ce faisant, elles s'intéressent uniquement au moment de la rencontre sexuelle pour témoigner de la façon dont les normes de genre, tout particulièrement chez les femmes, contraignent la négociation du consentement. Les pratiques queer remédient donc à un autre angle mort du consentement hétéronormatif, soit sa temporalité restreinte.

Enfin, dans les communautés queer, le consentement tend à être perçu autant comme une responsabilité individuelle que collective. Les membres des communautés queer s'éduquent au consentement via des ateliers et la production de *zines*. Oxymore évoque des ateliers où les participant·e·s s'exercent pour apprendre à communiquer « franchement, clairement et dans le détail » (p.15). Ce qui est en jeu, selon iel, est une profonde modification de la culture communautaire qui va bien au-delà de l'activité sexuelle et qui passe par des rétroactions quotidiennes sur les agissements de chacun·e et par l'accompagnement des personnes dans

leur processus de cheminement et/ou de guérison. Oxycore explique aussi que, lorsque du mal a été fait, il y a une responsabilité collective à le réparer. Cela intègre la prise en compte d'un sentiment de justice, la restauration de la confiance et la mise en place de solutions pour que la communauté continue à avancer ensemble. En somme, les membres ont une responsabilité individuelle quant à leurs agissements, mais celle-ci est supportée collectivement.



Redéfinir radicalement la notion de consentement sexuel

Ce tour d'horizon de quelques pratiques queer du consentement me semble ouvrir vers sa ressignification. Alors que dans sa version hétéronormative, il apparaît souvent comme un moment, les communautés queer tendent davantage à l'envisager comme un processus, une pratique, une culture, ou encore, une éthique (Livingston, 2015; Oxycore, 2019; Bauer, 2021). Quand le consentement est considéré comme un instant précis, il ne devient généralement visible que lorsqu'une limite a été franchie; autrement dit, lorsqu'il y a bris de consentement. Au sein des communautés queer, le consentement a lieu bien en amont de tout acte sexuel. Pour Livingston (2015), il signifie la négociation, toujours en cours, de multiples éléments pratiques : les limites, le pouvoir, les privilèges, la présence, la divulgation, le risque, le respect, la réciprocité, la représentation, la responsabilisation communautaire, etc. Plutôt que de parler de consentement, Livingston propose les expressions « vocabulaire érotique », « littérature sexuelle », ou encore, « éthique du consentement ». Ces expressions rendent compte des multiples dimensions auxquelles il est nécessaire de s'attarder si l'on aspire à la démocratisation des relations, sexuelles et autres, respectueuses et épanouies,

pour toutes. Dans une tentative de synthèse des apports de la culture et des communautés queer à propos du consentement, Livingston livre un plaidoyer en faveur d'un consentement « *as self-care and community care, a set of practices —cultural and situational, embodied and deeply emotional—to aid in our resilience.* » (p.154)

Enfin, envisager le consentement en ces termes permet aussi de déconstruire le rapport qu'il entretient avec les notions de droit et de propriété. Lorsqu'on conserve le vocabulaire qui a permis une oppression, et la façon de penser qu'il sous-tend, on risque de reproduire insidieusement des rapports

de pouvoir. Lorde l'exprimait, en 1979, dans son allocution *The master's tools will never dismantle the master's house*. Ainsi, plutôt que de posséder un corps dont il faut assurer la souveraineté, les pratiques queer visent une plus grande incarnation – nous n'avons pas un corps, nous sommes notre corps – et le développement de relations basées sur l'intersubjectivité. Au lieu de réfléchir à partir des notions de souveraineté, d'autonomie et d'indépendance, les pratiques queer invitent à l'interdépendance et aux soins des autres.

Possibilités et limites des apports queer au sein d'une société hétéronormative

Bien que le queer permette de sortir du script hétéronormatif qui positionne les hommes comme potentiels agresseurs et les femmes comme potentielles victimes, il n'en demeure pas moins que ce script représente la réalité sociologique de la sexualité hétéronormative et des violences qu'elle engendre. Une telle représentation du consentement produit donc des effets paradoxaux. En se faisant le miroir des rapports de pouvoir hommes-femmes, elle met en garde chacun·e contre les dangers générés qu'il encourt (commettre une agression/



se faire agresser). Cependant, cela contribue aussi à reproduire un script sexuel (Gagnon et Simon, 1973) et des rapports de pouvoir qui, à leur tour, suscitent les effets dangereux dont la promotion du consentement cherche à prémunir.

L'analyse des rapports sociaux de sexe demeure ainsi pertinente pour attirer l'attention sur les façons dont la domination masculine et la société hétéropatriarcale contraignent l'expression du consentement. Quant à elle, l'adoption d'une perspective queer permet de rendre compte des autres rapports de pouvoir en jeu (race, classe, capacité, etc.) et de scripts sexuels alternatifs. Ces derniers sont à la fois des discours, qui octroient une plus grande marge de liberté aux individus, mais aussi d'autres façons concrètes et

déjà pratiquées de construire la réalité sociale. Autrement dit,

le script du consentement hétéronormatif n'est jamais repris tel quel par les individus, même dans le cadre d'une interaction hétérosexuelle. C'est pourquoi étudier les conditions sous lesquelles l'hétéronormativité échoue, est contournée ou renégo-ciée au moment des rencontres sexuelles, m'apparaît une piste intéressante.

Néanmoins, on ne peut ignorer les façons dont les subjectivités genrées affectent les pratiques de consentement. La socialisation genrée favorise l'émergence de sujets féminins et masculins fidèles aux attentes qui se profilent derrière le script du consentement hétéronormatif. Les femmes intériorisent généralement une certaine passivité et un désir de plaire, de se conformer aux attentes des autres, particulièrement des hommes. Souvent, elles objectifient leur propre corps et éprouvent plus de difficultés à se construire comme sujet désirant et non seulement comme objet désiré. Les hommes, à l'inverse, intériorisent l'idée qu'ils ont des prérogatives sexuelles, qu'ils se doivent d'objectifier les femmes et d'éprouver continuellement du désir pour incarner leur masculinité. Conséquemment, les

sujets chez qui l'intégration de la matrice hétérosexuelle⁵ (Butler, 2005 [1990]) a bien fonctionné – les femmes cis hétéros et les hommes cis hétéros – constituent des subjectivités plus résistantes à une pratique queer du consentement. Dans leur processus de subjectivation, les personnes queer ont, pour leur part, dévié de cette matrice, limitant l'identification aux scripts sexuels genrés.

Néanmoins, personne n'échappe complètement au pouvoir disciplinaire et à ses schémas hétéronormatifs, lesquels peuvent se reproduire à l'intérieur de relations queer. Toutefois, l'intervalle performatif (Green, 2007), soit l'écart entre le *faire* (agir comme une femme ou un homme) et l'identité (je suis une femme ou un homme), n'est pas le même chez les personnes cis hétéros et les personnes queer. Des échecs performatifs répétés peuvent entraîner une prise de conscience de cet intervalle, suivie du refus d'un quelconque statut ontologique binaire et du choix délibéré de performer autre chose. Les personnes qui performant plutôt bien leur genre, quant à elles, se confrontent généralement moins à la dissonance et sont plus en adéquation avec la matrice hétérosexuelle. Par conséquent, ces personnes, cis hétéros, auront davantage tendance à s'identifier et à reproduire les scripts sexuels hétéronormatifs, et, donc, à envisager le consentement dans sa version binaire, laquelle est en tout point insuffisante.

5. Concept se référant à l'articulation des catégories de sexe, genre et désir en fonction d'une sexualité reproductive (concordance du sexe et du genre et désir vers le sexe/genre opposé).

Dû à son fonctionnement simpliste qui ignore l'influence de bon nombre de facteurs sur la sexualité, le consentement hétéronormatif, comme le remarque Suzanne Zaccour (2019) dans *La fabrique du viol*, est « un standard *minimum*, la ligne qui sépare la légalité du crime » (p.135). Il n'est cependant pas rare qu'il échoue même sur ce plan, ne réussissant pas à prévenir les violences sexuelles. Or, la théorie queer, en insistant sur le rôle des discours, tend parfois à minimiser les violences concrètes qui s'exercent sur les corps. Les pratiques queer remédient toutefois à ce manquement en s'attaquant à la fois aux discours et à leurs effets matériels. Elles prennent aussi davantage en considération comment les normes de genre et de sexualité sont influencées par la race et la classe. Comme le souligne Skeggs (2004), la capacité à comprendre sa vie sexuelle et à se fabriquer un *moi* sexuel est intimement liée à son capital culturel et aux ressources accessibles à chaque personne.



Vers une culture du consentement

En guise de conclusion, je voudrais aborder certaines conditions de possibilité d'une culture du consentement. Les personnes queer, à l'instar de la plupart des personnes marginalisées, se regroupent en communautés, de manière intentionnelle. Comme je l'ai mentionné plus tôt, ces communautés jouent un rôle fondamental dans l'éducation au consentement et dans la responsabilisation collective pour s'assurer du respect de celui-ci. Étant donné leur correspondance à la norme, les personnes cis hétéros appartiennent à la communauté majoritaire, laquelle est implicite et abstraite. Dans de telles conditions, il est beaucoup plus difficile d'arriver à mettre en place un processus de responsabilisation

collective. Quand on rencontre une nouvelle personne, il est ardu de savoir quel est son degré de sensibilisation et de compréhension du consentement sexuel. De plus, étant donné que la communauté est si vaste, il est presque impossible, collectivement, de tenir une personne responsable de ses actes. C'est peut-être en partie ce qui explique que les revendications post #MeToo se centrent beaucoup autour d'une réforme des systèmes de justice. Cette orientation stratégique laisse cependant perplexe lorsqu'on considère que les systèmes de justice modernes participent de la reproduction de la domination hétéropatriarcale et engendrent de la victimisation secondaire⁶. Les personnes marginalisées, dont les personnes queer, ont compris depuis bien longtemps que les systèmes de justice ne constituent pas une avenue émancipatrice. Les efforts pour faire advenir une culture du consentement ne devraient pas miser sur des systèmes qui ne peuvent qu'intervenir *a posteriori* des violences, tout en réaffirmant une vision binaire du consentement et le schéma victime/agresseur. En termes de responsabilisation collective, l'initiative *Dis Son Nom*⁷, qui a vu le jour dans la foulée de la vague de dénonciations de l'été 2020, apparaît plus pertinente. Néanmoins, tout comme l'institution judiciaire, elle intervient *a posteriori* des violences et selon le même schéma binaire victime/agresseur.

6. Fait, pour une personne, de faire face à des réactions négatives, à des attitudes de minimisation ou à de l'insensibilité de la part d'une personne ou d'une institution, en regard de l'acte de violence dont elle a préalablement été victime (Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française). Les productions documentaires québécoises *La parfaite victime* (Néron et Perreault, 2021) et *T'as juste à porter plainte* (Clermont-Dion, 2021) illustrent très bien ce phénomène.

7. *Dis Son Nom* est un mouvement contre les inconduites sexuelles qui tient une liste des abuseuses présumées du Québec à partir des dénonciations publiques et des dénonciations reçues par le biais de sa messagerie privée.

Que ce soit pour porter plainte pour harcèlement ou agression sexuelle, ou pour faire une dénonciation par le biais de *Dis Son Nom*, il faut d'abord se reconnaître en tant que victime. Or, les expériences sexuelles, plus ou moins positives, qui se situent le long du spectre du consentement, ne suscitent pas nécessairement une telle auto-identification. Y a-t-il, dès lors, autres choses à espérer de l'ère post #MeToo? Selon Patil et Puri (2021), #MeToo a suscité l'émergence de ce que Fraser (1990) appelle des contre-publics, c'est-à-dire des groupes sociaux subordonnés qui produisent des interprétations oppositionnelles des identités, intérêts et besoins

qui leur sont traditionnellement associés. Par exemple, Hu et ses collègues (2020) ont étudié la façon dont certaines femmes mobilisent le narratif de #MeToo pour comprendre comment leur corps a été docilisé et pour amorcer un processus de subjectivation ancré dans la résistance et la redéfinition de leur féminité. En effet, les constructions narratives que constituent les témoignages, histoires et récits personnels jouent un rôle social important (Epston et White, 1990; Plummer, 1995). En exprimant une parole collective, ils participent d'un processus d'émancipation et servent de leviers de transformation sociale (Nengeh et al., 2017). Pour le dire dans un langage queer, des études montrent que le mouvement #MeToo favorise une certaine redéfinition et subversion des normes de genre féminines.

Enfin, selon Pelligrini (2018), #MeToo a permis de s'éloigner du formatage des définitions légales et administratives de ce qui peut être dit et connu, ouvrant de nouveaux sites discursifs où la sexualité peut être discutée avec une plus grande complexité et, possiblement, une plus grande fluidité. Les personnes cis hétéros devraient profiter de l'ouverture de ces nouveaux sites discursifs pour entamer une démarche queer visant à problématiser

ce qu'elles trouvent normal et tenter une certaine subversion des scripts sexuels hétéronormatifs, dont celui du consentement. Au final, ce que le queer met en évidence est le paradoxe insurmontable entre, d'une part, le désir d'instaurer une culture du consentement et, d'autre part, l'attachement aux codes de la culture hétéronormative. Si nous ne voulons pas que #MeToo ait été un simple moment, une mise en visibilité plutôt qu'un réel mouvement ancré dans l'action, comme l'affirme Boyle (2019), alors il faut dépasser les constats. Dans *Un appartement sur Uranus*, Preciado écrit : « Ce que nous appelons subjectivité n'est que la cicatrice qui, sur la multiplicité de ce que nous aurions pu être, laisse apparente la plaie de cette fracture [la division causée par la norme] » (2019, p.24). Suivant Preciado, je nous invite toutes à rechercher cette multiplicité en nous pour que se dessinent des chemins vers l'intersubjectivité, condition *sine qua non* d'une culture du consentement à naître.



Barker, Meg. (2013). Consent is a grey area? A comparison of understandings of consent in 50 shades of Grey and on the BDSM blogosphere. *Sexualities*, 16(8), 896-914. <https://doi.org/10.1177/1363460713508881>

Bauer, Robin. (2021). Queering consent: Negotiating critical consent in les-bi-trans-queer BDSM contexts. *Sexualities*, 24(5-6), 767-783. <https://doi.org/10.1177/1363460720973902>

Bibliographie

Bilge, Sirma. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9-32.

Boyle, Karen. (2019). *#MeToo, Weinstein and Feminism*. Palgrave Mcmillan.

Butler, Judith. (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. La Découverte.

Clermont-Dion, Léa. (réalis.) (2021). *T'avais juste à porter plainte* [série télévisée]. Productions ToRoS.

Dis Son Nom. *Liste officielle des abuseuses et abuseurs présumés du Québec*. <https://www.dissonom.ca/>

Edenfield, Avery C. (2019). Queering consent: Design and sexual consent messaging *Communication Design Quarterly*. <https://doi.org/10.1145/3358931.3358938>

Epston, David et White, Michael. (1990). *Narrative means to therapeutic purposes*. W.W.Norton & Co.

Fraser, Nancy. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to actually existing democracy. *Social Text*, 25/26, 56–80. <https://doi.org/10.2307/466240>

Gagnon, John et Simon, William. (1973). *Sexual conduct. The social sources of human sexuality*. Aldine Transactions.

Garcia, Manon. (2021). *La conversation des sexes. Philosophie du consentement*. Flammarion.

Green, Adam I. (2007). Queer theory and sociology: Locating the subject and the self in sexuality studies. *Social Theory*, 25(1), 27-45. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2007.00296.x>

Hu, Ying, Mu, Yang et Huang, Yaru (2020). The #MeToo narrative: Reconstructing the cultural intelligibility of female subjects. *Women's Studies International Forum*, 80. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2020.102365>

Jackson, Stevi (2006). Gender, sexuality and heterosexuality: The complexity (and limits) of heteronormativity. *Feminist Theory*, 7(1), 105-121. <https://doi.org/10.1177/1464700106061462>

Kelly, Liz. (2019). Le continuum de la violence sexuelle. *Cahiers du genre*, (66), 17-36. 1987

Livingston, Kathleen A. (2015). *The queer art & rhetoric of consent : Theories, practices, pedagogies*. [Thèse de doctorat, Michigan State University]. MSU Libraries Digital Repository. <https://d.lib.msu.edu/etd/3645/datastream/OBJ/View>

Lorde, Audre. (1986). *Sister Outsider*. Crossing Press, 110-113.

MacKinnon, Catharine. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.

Mathieu, Nicole-Claude. (1985). Quand céder n'est pas consentir. Dans Nicole-Claude Mathieu (dir.) *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Mayer, Stéphanie. (2018). *Regards féministes sur l'hétérosexualité contemporaine occidentale : Essai sur le dispositif hétérosexuel et ses limites pour l'égalité et la liberté des femmes* [Thèse de doctorat, Université Laval]. CorpusUL. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/31747/1/34534.pdf>

Nengeh Mensah, Maria, Bastien Charlebois, Janik, Vallerand, Olivier, Wesley, Sandra et Monteith, Ken. (2017). Militer par le témoignage public : défis et retombées pour les communautés sexuelles et de genres. *Reflète*, 23(1), 82-118. <https://doi.org/10.7202/1040750ar>

Néron, Monique et Perreault, Émilie. (réalis.) (2021). *La parfaite victime* [film]. Cinéma-gauche Inc.

Office québécois de la langue française. (2022). *Grand dictionnaire terminologique : victimisation secondaire*. <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26511989/victimisation-secondaire>

Oxymore. (2019). Au-delà du « non », faire du consentement une éthique de vie. Entretien sur la violence, la sexualité et la justice chez les queers radicaux. *Mouvements*, (99), 111-120.

Pateman, Carol. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.

Patil, Vrushali et Puri, Jyoti (2021). Colorblind feminisms: Ansari-Grace and the limits of #MeToo counterpublics. *Signs: Journal of Women and Society*, 46(31), 689–713.

Pellegrini, Ann (2018). #MeToo : Before and after. *Studies in Gender and Sexuality*, 19(4), 262–264.
<https://doi.org/10.1080/15240657.2018.1531530>

Preciado, Paul B. (2019). *Un appartement sur Uranus. Chroniques de la traversée*. Grasset.

Rubin, Gayle. (2010). *Surveiller et jourir. Anthropologie politique du sexe*. Epel.

Ryan, J. Michael (2020). Queer theory. Dans Nancy. A. Naples (dir.), *Companion to sexuality studies*. Wiley.

Seidman, Steven. (2002). *Beyond the closet*. Routledge.

Skeggs, Beverly. (2004). *Class, self, culture*. Routledge.

Zaccour, Suzanne. (2019). *La fabrique du viol*. Lemeac.

Flore Fauve

j'ai appris très tôt
l'évidence toute relative
de la ligne droite

le chatoiemment solitaire des
diffractions

posture ingrate —
ce que je sais
que je sais
je ne le saisis
ce qui

Ça frotte

qu'en échappant
apparemment va de soi :

l'étiquette
l'engrenage
les codes

tout ce que je *pense* savoir
pour me retrouver
encore

paniquée poussant une porte
qui doit juste être tirée.

toujours à

même place

l'usure et à

patcher

ça frotte toujours à même place.

force la cassure

du temps ou de moi

je ne sais plus

qui

m'échappe

et autres poèmes



dans les craques du pareil au même
je cours
je dors.

les sanglots enfouis fuient
les uns à la suite
des autres s'entraînent en
larmes de fond

nager lestée —
mon cœur creux prend
l'eau.

et encore et pourtant
je m'entête à m'offrir
honnête et entière
rugueuse et même
peut-être
sans peur

résignée :
chaque blessure est fatalité

et pour ça je m'acharne et je garde
le cœur à l'air
je veux sentir
l'instant exact :

le fil qui lâche

Marie Le Moigne















Parfois, j'ai envie de crier
mais rien ne sort.
Rien ne s'entend.
Rien. Toujours rien.





Un matin,
je souffrais d'hystérie.
j'ai menti,
j'avais peur qu'on
m'enferme.







Marie Le Moigne

Série photographies argentiques et numériques en noir et blanc ♦

HYSTERIA est un projet photographique et vidéographique qui traduit de manière étrange, énigmatique, le concept d'hystérie souvent associé aux sorcières.


À la frontière entre une atmosphère surréaliste et intime, cette série d'images donne à voir, dans un univers sombre, un personnage féminin qui se métamorphose.

Hysteria

Le corps est orné d'une inquiétante étrangeté, il se dévoile, il est mis à nu et évolue dans la matière. En effet, il se révèle ou s'efface dans la nature ou dans l'écume. Il laisse une empreinte, marque le temps et l'espace. Les territoires intimes montrent des indices corporels, des fragments d'énigmes, une géographie intérieure. Ici, le délire féminin est associé au concept d'hystérie. Le rêve et la réalité se confondent. Y-a-t-il un secret ?

Entre émotions - passion, désir, charme et séduction - un entremêlement de sensations charnelles se matérialise dans les images.

{ ♦ névrose ♦ mélancolie ♦ sensible ♦ matière ♦ corporel
♦ nature ♦ folie ♦ solitude ♦ féminin ♦ déséquilibre ♦
trouble(s) ♦ nudité ♦ vibration ♦ possession ♦ Medusa ♦
Ophelia ♦ personnalités multiples ♦ }



J'aime plonger les spectateur•rices dans un univers à la frontière entre le rêve et la réalité dans lequel le paysage et le corps dialoguent.

[vision
du monde]

Dans mes projets, les personnages sont souvent tourmentés, mélancoliques, féminins.

[le paysage
et la nature]

J'essaye de réinventer la notion de paysage, de donner à voir de nouveaux points de vue, des étendues vierges à la frontière de l'abstraction. J'essaye de creuser l'image pour découvrir ce qu'elle peut révéler.

[l'identité,
la féminité]

À travers une recherche de l'identité mêlée au tumulte du monde : les images montrent des corps écrits, nus, sans appareil, donnés aux spectateur•rices tels quels. La femme et le monde à la fois se séparent et se lient. Je m'interroge sur les liens poétiques s'unissant entre la femme

et la nature, la matière. Le corps subit les assauts de la nature et les griffures du temps et de son écriture.

HYSTÉRIE [nom féminin]

PSYCH. Névrose caractérisée par une tendance aux manifestations émotives spectaculaires, qui peut se traduire par des symptômes d'apparence organique et par des manifestations psychiques pathologiques (délire, angoisse, mythomanie...). Crise d'hystérie.

— Définition proposée par les Dictionnaires Le Robert

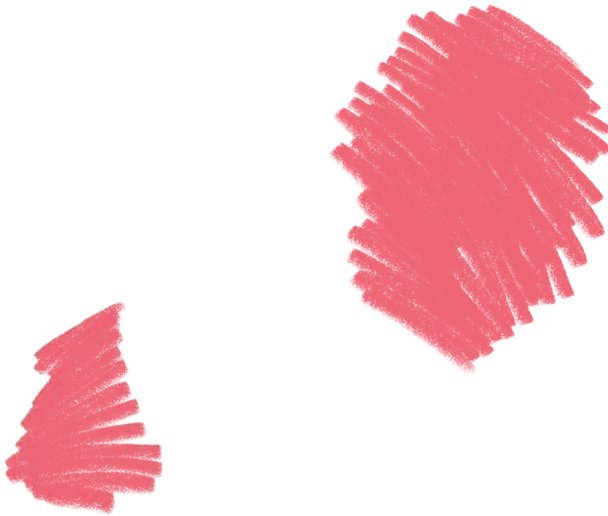
Les hystériques devinrent les victimes de la hantise de la sorcellerie.

Un manuel de détection (que Freud s'était procuré), intitulé Malleus Maleficarum (Le Marteau des sorcières, 1486), exemplaire de misogynie, de haine de la femme, décrivait toutes formes de luxure charnelle, et de dangerosité féminine. — Jacqueline Schaeffer. (2008). La chasse aux sorcières (Histoire d'une haine au féminin). Dans Le refus du féminin. Presses universitaires de France, chap. 6, p. 124-141.

Pascale Monette

Ces pages agencent poèmes et témoignages issus de lieux en échos : du Mouvement Jeunes et santé mentale, du *Rapport de recherche concernant l'impact des hospitalisations en psychiatrie sur la vie des femmes* (MacDonald et Michaud, 2015) et finalement, d'ami.es et de connaissances. Un immense et chaleureux merci aux courageuses et courageux qui projettent leur voix, au grand jour comme dans la finesse.

Pour ton



Au 16^{ième} siècle, une femme qui se montrait difficile et osait prendre la parole était fustigée comme sorcière, la même femme au 19^{ième} siècle était appelée hystérique, au 21^{ième} siècle, elle est décrite comme «borderline» ou ayant un «trouble de dysphorie prémenstruelle».

– Jane Ussher, 2013

Si le chemin parcouru depuis le XIXe siècle est indéniable, la situation des internées reste un problème. Traitement différentiel, discrimination, infantilisation, sexisme et préjugés restent le lot des femmes atteintes de troubles de santé mentale.

– Cécile Retg, 2018





La pire nuit que j'ai passée de toute ma vie, c'était à l'hôpital, dans l'aile psychiatrique d'urgence. On m'a dit de m'endormir, qu'il n'y avait rien à faire avant l'arrivée de la psychiatre, le lendemain. Les lumières sont restées allumées toute la nuit, j'étais sur une civière avec un drap pour couverture. J'étais en crise et personne n'était là. Je me rappelle avoir pensé : j'aurais été mieux chez moi.

il faut aller chercher de l'aide

dans une maison pourrie
aux plafonds défoncés
une potion (un poison) magique
cachée
derrière une porte
barrée trois fois

il faudrait surtout pas empirer mon cas

J'ai vu trois psychiatres, reçu trois diagnostics différents. Mes parents ont cru que je me droguais tellement mes médicaments me faisaient de l'effet.

un labyrinthe de pièces
plus blanches les unes que les autres
où flottent des vies
fendues

clouée à une chaise en plastique
j'attends mon procès

Pour s'en sortir le plus rapidement possible, il faut dire ce qu'ils veulent entendre.

le psychiatre arrive
s'assoit
il siège
comme un juge au tribunal
comme un roi sur son trône
ne me regarde pas

la table est une limite qui
fend un gouffre
entre nous
ses mots
me cloîtent
dans une toute
petite
case

Une demande d'examen pour mes maux de tête a été faite par mon médecin de famille, mais le psychiatre n'a pas voulu me faire passer le test.

il entend	n'écoute pas
il sait	ne connaît pas
il prend	ne comprend pas

il se vante d'être si bon

gérant
technicien
comptable
qui étiquette
contrôle
établit

un protocole pour hier

« T'as pas mal, t'es TPL. »

« C'est dans ta tête. »

comment penser la folie autrement
que par la violence

Un infirmier m'a pognée par le cul et m'a dit : « Va dans ta chambre! »

et je crie
qui est fou
folle
au nom de qui
au sein de quel lieu
pourquoi ?



Souvent, j'ai entendu : « Trouve-toi un chum, ça va régler tes problèmes. »

il faut vouloir

queen de la motivation
dans mon bain de bulles
tellement *welling*
je fais mon yoga
respire mieux plus fort
bois un smoothie
pratique l'émerveillement – *wow*
wow wow wow wow

Un préposé m'a annoncé que j'avais le droit de sortir pour une promenade tant que j'étais accompagnée. Une fois dehors, il s'est mis à me parler de mes seins et d'une opération pour se faire augmenter la taille du pénis.

je veux
qu'on me laisse tranquille
avec mon crâne hérissé

je ne porterai pas
seule

la responsabilité de
mes épines
plutôt nos épines



Les femmes vivent différentes discriminations qui amènent différents problèmes de santé mentale. Aussi, une fois que ces problèmes sont là, la violence et la discrimination continuent.

(c'est pour ton bien)
je reçois de force des électrochocs
à 17 ans
(c'est pour ton bien)
ne peux plus voir ma famille ni mes ami.es
(c'est pour ton bien)
enfermée pendant 7 jours
168 heures
10 080 minutes
(c'est pour ton bien)
(fais-nous confiance)
(c'est pour ton bien)

La seule chose que je pouvais faire comme femme, c'était de me taire et d'attendre que ça passe.

L'infirmier en chef me menaçait constamment : « Si tu ne fais pas ça ou ça, tu vas aller réfléchir dans ta chambre ou tu ne pourras pas sortir prendre ta marche. »

liste de mots que je haïs parce qu'ils ne parlent pas de moi :

patiente
usagère
cliente

J'ai vraiment eu l'impression, après quelques semaines/mois, que je faisais partie des meubles. Que je devenais un cas parmi tant d'autres, un cas compliqué. J'ai subi des contentions plus d'une fois. La plupart du temps, on ne me disait pas pour combien de temps je serais attachée à mon lit.

exhumer les violences
accroupie
mes jointures mes ongles tachés
par ce qui se cache
dans les armoires sales
frotter frotter jusqu'à la mort
inventer
la couleur aube

pour repeindre la maison



J'aurais voulu être plus écoutée, recevoir de l'aide avec mes enfants, plutôt que le placement et la perte de garde.

au lieu des menottes et des barreaux
un jardin où m'allonger
au sommet des catastrophes
un vieux chêne
que j'aurais étreint longtemps

Les intervenant.es en psychiatrie devraient travailler avec des pair.es-aidant.es et être sensibilisé.es quant à l'importance de reconnaître la spécificité des femmes.

liste d'expressions que j'apprends à
aimer :

crisse de folle
folle furieuse
enragée
maudite folle
dérangée

On est dans une société de droits, mais il y a des iniquités et de la discrimination à l'égard de l'origine ethnoculturelle, du genre, etc. Dans les services sociaux, quand on nomme ces inégalités sociales, c'est : « Non, ça s'peut pas ! ». C'est une réalité, mais ce n'est pas tout le monde qui veut la voir.

il faut vouloir

agir *aussi* sur le sexisme

agir *aussi* sur le racisme

agir *aussi* sur la transphobie

agir *aussi* sur le classisme

agir *aussi* sur le manque d'accès à

l'éducation, à l'emploi, aux soins de santé

je dis

il faudrait surtout pas empirer les violences

Ça a été très difficile pour moi de passer à travers tout ça. Heureusement, je commence à connaître mes droits et je vais me battre pour gagner ma cause.

j'ai le droit à l'information

j'ai le droit à un consentement libre et

éclairé

j'ai le droit à la confidentialité et à des

services de qualité

j'ai le droit de participer aux décisions qui

me concernent

Il faut manifester et se solidariser pour que les femmes ne soient plus vulnérables.

si les nuits froides t'avalent

dis-le-moi

nous partagerons mes plus belles

couvertures

emmitoufle-toi tressons-nous serré.es

je t'en prie

je vois tes mains

qui tracent des murs

*nous filerons ensemble si tu veux
mille ou une couleur*

*avec nos échardes
nous construirons des abris
les genoux en sang
ourlés de porcelaine*

*je t'apprendrai le nom des fleurs
l'odeur au bout des doigts
quand tu frottes les feuilles de géranium*

*nous tromperons la noirceur ensemble
si tu veux*



« De nombreuses femmes prennent ainsi le chemin de l'asile parce qu'elles ont refusé, consciemment ou non, le rôle traditionnel [...]. Les femmes qui sortent des sentiers battus, qui se révèlent insoumises [...] qui s'impliquent en politique [...] qui font carrière ou qui veulent étudier [...] des femmes ayant des pratiques sexuelles libérées ou non conventionnelles [...].

Il s'agit de femmes [...] qui se révoltent, chacune à leur manière, contre l'ordre établi. [...] La structure asilaire va donc chercher à reformater ces femmes. Pour cela, elle impose aux aliénées la soumission, la passivité, la modération et l'obéissance, toutes les caractéristiques attendues d'une bonne épouse et d'une bonne mère. »

– Cécile Regt, 2018

MacDonald, Sue-Anne et Audrey-Anne Dumais.
(2015). *La Reconnaissance des expériences des femmes en psychiatrie. Rapport de recherche concernant l'impact des hospitalisations en psychiatrie sur la vie des femmes*. Action Autonomie et Table des groupes de femmes de Montréal.

Bibliographie

Mouvement
Jeunes et santé

mentale. (2016, 15 avril). *Face à notre santé et au système de santé et de services sociaux, ce que nous vivons, c'est...* [communication par affiche]. Forum « Jeunes et santé mentale : pour un regard différent », Montréal, Québec.

Retg, Cécile. (2018) « Femmes et folie d'hier à aujourd'hui : psychiatrie et contrôle social ». Réseau québécois d'action pour la santé des femmes. [En ligne] <https://rqasf.qc.ca/sante-mentale/femmes-et-folie-dhier-a-aujourd'hui-psi-chi-at-rie-et-con-trole-social>.



Balado Plein notre casque

Plein notre casque, c'est un podcast qui présente les témoignages de 12 jeunes adultes ayant vécu des situations de non-respect de leurs droits en santé mentale, comme le droit au consentement libre et éclairé aux soins, le droit de participer aux décisions qui les concernent, le droit aux services de qualité et le droit à la confidentialité.

Ressources

Chaque témoignage est suivi d'une entrevue avec une personne intervenante qui nous explique nos droits et recours en lien avec les sujets abordés.

Mouvement Jeunes et santé mentale

Le Mouvement Jeunes et santé mentale s'adresse aux personnes de tous âges qui s'inquiètent de la santé mentale des jeunes et qui désirent lutter contre la médicalisation des problèmes sociaux des jeunes et contre ses effets.

Association des groupes d'intervention en défense des droits en santé mentale (AGIDD-SMQ)

L'AGIDD-SMQ a pour mission de lutter pour la reconnaissance et l'exercice des droits des personnes vivant ou ayant vécu un trouble de santé mentale. Ces droits, fondés sur des principes de justice sociale, de liberté et d'égalité, sont ceux de tout.e citoyen.ne. L'AGIDD-SMQ porte un regard critique sur les pratiques en santé mentale et s'implique pour le renouvellement de ces dernières.

Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec (RRASMQ)

Le RRASMQ contribue à l'émergence d'un mouvement d'affirmation et d'innovation sociale lié à une vision différente de la santé mentale et des personnes vivant ou ayant vécu des troubles de santé mentale.

C'est grâce à l'alliance de groupes de personnes ayant un vécu psychiatrique et d'organismes divers qu'est né le RRASMQ. Les personnes qui composent ces organismes, membres et intervenant.es, partagent une vision positive de la santé mentale, proposent des alternatives à la psychiatrie et redonnent une place citoyenne aux personnes vivant ou ayant vécu des troubles de santé mentale.

Tenter de présenter et de situer Josée Yvon (1950-1994) exige, du même souffle, de nous situer par rapport à elle, non seulement par rapport à son œuvre mais aussi face aux discours critiques produits à son sujet et à la place qu'elle occupe ou qu'on lui confère – c'est-à-dire celle d'une « marge » – dans l'histoire littéraire québécoise. C'est là tout le problème de son « lieu » littéraire. Tandis que des critiques la disent écrivaine au « féminisme hétérodoxe » (Lefort-Favreau, 2014, p.75), « près de l'esthétique trash et désaxée du punk » (Arsenault, 2014, p.77), certain.e.s soulignent que sa filiation avec la contre-culture américaine des années soixante-dix « se fond dans un féminisme agressif » (Biron, Dumont et Nardout-Lafarge, 2010, p. 489), et d'autres encore en font une figure avant-gardiste d'un « féminisme littéraire » québécois (Delvaux, 2009, p. 97), une décalée (Maillot, 2016, p. 228), une féministe méprisée par les féministes de son temps (Boucher, 1978, p.18). Chose certaine, de Josée Yvon : cette poétesse, dramaturge, metteuse en scène et romancière jouit depuis la dernière décennie d'un regain de visibilité, et ce dernier ne peut que s'accroître avec la réédition de ses textes, à partir de 2019, par la maison d'édition Les herbes rouges.

Or, quelques années plus tôt, en 2014, la revue *Liberté* publiait un ensemble de courts textes sur l'autrice. Ces textes, signés par Mathieu Arsenault, Catherine Lalonde, Julien Lefort-Favreau et Catherine Mavrikakis, soulignent, depuis des axes différents, le parti pris de la marginalité et

L'impossible topographie



qui taraude l'écriture fragmentaire yvonienne. Mais plus encore, ces textes font le constat de l'échec des tentatives d'assignation de l'œuvre d'Yvon à un courant littéraire ou un esthétisme en particulier. Il me semble donc que tenter de « situer » Yvon nous expose au risque de réduire la portée de ses textes, et de « désigner »

l'œuvre et l'autrice plutôt que d'observer, à même la matière textuelle, le déroboement du « situable » qui s'y opère.

d e s
o p p r i m é . e . s
Catherine Mavrikakis propose justement de maintenir l'inassignabilité, voire l'irrecevabilité du travail d'Yvon comme condition de sa réception. D'après ce qu'Arsenault appelle « son éthique de

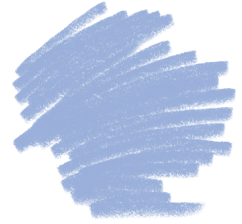
de l'Ailleurs

la marginalité » (Arsenault, 2014, p. 77), Josée Yvon revendiquerait une posture liminaire, en marge et en résistance devant toute tentative institutionnelle qui assignerait son écriture à un lieu – littéraire ou politique – que son œuvre fuit. Car, oui l'écriture yvonienne agit comme les personnages qu'elle configure : par évansion, fuite, détournement de phrases

hétérotopique

et investissement de la marge qui est son (non) lieu. C'est pourquoi, affirme Mavrikakis, « Josée Yvon [...] est toujours à côté de la plaque » (2014, p.76). Ou alors, pour le

dire autrement, elle est en bordure de cette plaque, elle s'y dérobe. L'écriture chez Yvon se dérobe au « plaqué », à l'inscription fixe et certaine, au rigide du monde social, politique et littéraire. Depuis cette perspective, le dérobement devient une évasion : de la « plaque » à l'Ailleurs, ce non-lieu toujours ailleurs *par rapport* à autre chose, c'est-à-dire, toujours en *marge de*.



1. Les références à l'ouvrage seront dorénavant identifiées dans le texte par « TK ».

Précisément, le troisième « roman » d'Yvon, *Travesties-kamikaze*¹ (1980), relate l'histoire d'une évasion : celle de Francine alias Jasmine, quatorze ans et principale protagoniste. Sous le grand titre « Évasion de 3 femmes dangereuses » (Yvon, 2019 [1980], p.16), l'annonce de la fugue de l'adolescente contient un indice primordial: elle n'est pas la seule fugueuse. Il s'agit d'un fait cardinal pour la suite du récit, ainsi que pour la suite de ce texte, puisqu'il s'agira de suivre les traces de ces évadées vers le non-lieu de leur existence, dans les interstices qu'elles habitent et qui forment cette communauté de l'Ailleurs. Et qui dit « suivre les traces » dit aussi « pas à pas », ce qui explique pourquoi nous plongerons directement dans l'analyse, plutôt que de gâcher le plaisir en annonçant d'entrée de jeu ce qu'elle contient et la direction qu'elle compte emprunter. Il n'y a qu'une règle pour s'immerger dans l'Ailleurs : si vous avez du mal à nous suivre, c'est que vous y êtes.

« *Lets walk on the wild side* »
-*Méo Utopie (qui répète les paroles de Lou Reed), poète et cuisinier de canne de nouilles, p.37.*



Les évadées : une communauté de l'Ailleurs-hétérotopique.

La première question qui surgit et qui doit être adressée en amont d'une réflexion sur l'Ailleurs est celle de l'origine. Car il ne s'agit pas simplement de savoir que nous nous intéressons à des évadées, encore faut-il savoir d'où, de quoi ou de qui se sont-elles échappées? Connaître le lieu vers lequel l'évasion dirige son mouvement est contingent, puisqu'une évasion pleinement réussie ne laisse aucune trace. Pour se perpétuer, elle se doit d'être insaisissable. En revanche, nous pourrions supposer qu'elle s'effectue toujours à partir d'un lieu déterminé, d'un lieu d'ancrage duquel s'évader. Ainsi, pour reconnaître l'évasion en tant que telle, un *ici* préalable est nécessaire pour accomplir son mouvement vers le *là-bas*.


Or la narration yvonienne fait l'économie des détails quant aux origines de ses personnages. Il y a là sans doute une adéquation avec la logique inhérente de l'évasion, qui exige la dissimulation des traces. Des trois évadées annoncées au début du roman, seule la trajectoire de Francine sera couverte par la narration. Les deux autres, Sylvie Bouchard et Laurette Garneau, ne seront que des noms. Leur évasion est totale, le roman n'en dira guère plus; elles ont disparu. Néanmoins, le texte fournit d'autres indices sur les origines de certains personnages. C'est le cas de « [la] grande Olive de famille bourgeoise [dont l']évasion avait causé bien des émeutes [...] » (TK, p. 26) ; de « [c]ette clocharde qui sortait de Domrémy [qui] avou[e] qu'elle fut une bourgeoise » (TK, p.39). En amont de la présentation de la clocharde, la narration affiche également : « You go to heaven, once you've been to hell » (TK, *Ibid*). Si ces quelques éléments permettent à peine de situer les origines de deux personnages dans un univers

bourgeois, ils permettent tout de même d'envisager l'évasion comme une sortie du système social, une sortie revendiquée plutôt que subie – ce qui tiendrait davantage de l'exclusion. En outre, ils demeurent éloquents sur le mouvement de verticalité qui s'opère dans la narration (de bourgeoise à clocharde), de même que sur l'inversion des repères dans cette verticalité qui s'effectue vers le bas plutôt que vers le haut (du paradis à l'enfer, « née freak elle ne pouvait que grimper », *TK*, p. 39). Ces deux mouvements – verticalité et renversement – s'inscrivent dans un ensemble de procédés narratifs qui visent à maintenir l'état d'indétermination dans lequel vivent et évoluent les personnages. C'est ainsi qu'ils forment une communauté, un « peuple de bâtards [qui voudraient] bien garder [leurs] privilèges » (*TK*, p. 12) c'est-à-dire conserver le

privilège d'être sans origines socialement reconnues, sans filiation stable admise par la loi du mariage; illes sont indéterminé.e.s et

indéterminables, ni identifiables, ni reconnaissables. Illes sont insituables. Ce privilège inversé en faveur des bâtard.e.s soutient une lecture de l'évasion comprise comme une sortie du monde social, intelligible et situable. C'est pourquoi l'Ailleurs apparaît comme le lieu d'habitation idéal et idéalisé de cette communauté de bâtard.e.s, de « freak[s] » (*TK*, p.39), d'«outlaw[s] ou [de] misfit[s] » (*TK*, p.41).

Cette communauté de l'Ailleurs est multiple, hétéroclite. Elle comprend « des travailleuses, des criminelles, des prostituées, de vieilles femmes, des rebelles politiques, des chômeuses, des errantes » (*TK*, p. 135) ou des évadé.es qui incarnent tout cela à la fois. Ce sont des « sorcières sales, des brisées violentes [...] des matrones cow-boys » (*TK*, p.25). Gina, « androgyne rocker » (*TK*, p.44) qui « voit la vie comme une fille » (*TK*, p.44), danse dans un club gay



où il rencontre Francine-Jasmine, c'est un « évadé[,] il flânait à 11 ans », une histoire « si commune » (TK, p.116); Olive se pique partout, « des tracks sur le bout des doigts » (TK, p. 18) ; Gilles, le *partner* d'Olive, « adore les cunnilingus menstrués », « ne pisse que sur les table de pool » (*Ibid.*), et mourra la gorge tranchée pour un règlement de compte ; Brigitte rêve de sexe et de soumission à l'hôpital psychiatrique. La communauté de l'Ailleurs se fonde sur la base d'une exclusion sociale. Tous.tes n'ont pas forcément autre chose en commun que leur marginalité. Au sein de celle-ci,

une multitude de formes de vie se dévoile, ce qui amène Catherine Mavrikakis à qualifier la communauté yvonnienne de « désincarnée et [de] désunie » (2014, p.76).

Les personnages de Yvon volent, tuent, se font violer, se font tuer, se piquent, dansent, baisent, se piquent, fument, se piquent, baisent pour quelques dollars, se piquent, tuent, se suicident, échouent à se suicider, se font violer, rêvent, survivent. La surenchère d'épithètes qu'accolle la narration à ses personnages peut sembler abusive, néanmoins elle relève d'un monde où l'abus apparaît comme une nécessité d'existence. Si nous constatons bel et bien cet abus de qualificatifs, deux conséquences en découlent: d'abord, ils permettent ce que Judith Butler appelle une *resignification subversive* (2004) ; ensuite, une réelle adhésion à toute identification qui serait immuable tombe dans la désuétude en regard de ce que nous appellerons un débordement sémantique.

En identifiant les effets de renversement, de verticalité vers le bas et d'abus de signifiants dans la narration yvonnienne, nous avons jeté les bases d'un corrélat performatif dans la langue du texte. De même, le réinvestissement des épithètes vulgaires, marginaux ou « trash » performe

et réalise une communauté qui se regroupe sous ces mots, qui en effrite le sens. La réappropriation des termes initialement mis en circulation par les discours dominants afin d'ostraciser et d'humilier ceux qui sont désigné.e.s par ces termes permet « de les vider de leur charge d'humiliation » (Butler, 2004, p.208). Suivant Butler (2004), « [...] c'est précisément parce que le discours dominant peut faire l'objet d'une réappropriation [du langage] que sa resignification subversive est possible » (p.208). Mais plus qu'une subversion, l'auteurice théorise les possibles d'une telle resémantisation selon une « révision potentiellement infinie » (p. 198). Le mouvement de réappropriation du sens doit contenir en germe un mouvement de déconstruction plus ouvert, une sorte de rituel langagier (p. 210) proféré par les sorcières yvoniennes (*TK*, p. 25-6) permettant la « reformulation continue du sujet » (Butler, 2004, p.210). Mais afin de compléter le rituel, il faut avoir prise sur le langage. Il s'agit d'abord d'invoquer le sens hégémonique vers soi, de s'en saisir, de le vider de sa charge humiliante et finalement, de le déplacer ailleurs, là où il ne blessera plus. C'est justement ce qu'indique la narration par la voix transversale de l'intertextualité :

Nous sommes tous fous, tous enfermés. Nous sommes tous liés, reliés. Et nous ne nous déliions, tous, que par la lutte irrégulière, instantanée, où chaque coup ne porte pas, mais déporte [...] Nous sommes [...] désignés ou repérés (*TK*, p.33, citation de Alain Jouffroy dans *De l'individualisme révolutionnaire*).

Il ne s'agit pas uniquement de subvertir le sens, il s'agit de le déporter. La référence intertextuelle n'est pas anodine – elles ne le sont jamais –, elle traduit cette volonté de lutte par le langage, lutte dont l'enjeu cardinal est de déjouer la binarité entre être désigné.e ou être repéré.e comme dissident.e, comme non-désigné.e. L'abus d'épithètes qualificatifs dans le roman participe à cette lutte en cours

dans le langage. Car l'abus accomplit non seulement un réinvestissement sémantique permettant de rendre visibles les invisibles – ou les *bâtard.e.s* – mais il ouvre également une possibilité illimitée de resémantisations. Pris dans un flot illimité, le sens déborde, l'identité aussi. L'adhésion à l'un ou à l'autre des termes devient soit impossible – ou à tout le moins glissante –, soit toujours susceptible de « perpétuer l'instabilité » par des « communications secrètes de mutations » (TK, p. 134).

En surqualifiant, la narration écorche le sens : la sémantique surexposée s'écroule. Le texte est performatif, il réalise une communauté inidentifiable et conséquemment désidentifiée, *bâtarde*, dont le sens et les corps s'inscrivent dans l'Ailleurs, ce contre-espace

du langage, ce « lieu » de l'indétermination, là où le sens et les significations

s'effritent : « Fou, stupide ou merveilleux/ quand rien n'atteint plus/ déclenche obligatoire une réflexion ailleurs » (TK, p.38). L'Ailleurs agit comme déclencheur d'une réflexion qui se reconduit, d'un sens perpétuellement happé par la migration, un sens toujours appelé à se travestir.



Par définition, le signe *Ailleurs* suppose un signifié toujours incertain, indéfini. Par exemple, si vous demandez à autrui l'endroit où ille demeure, la réponse « ailleurs » n'offre aucune information. Elle est une réponse en négation, un mot qui indique à l'autre un désir de ne pas répondre, de ne pas être situé.e. Il peut également souligner l'absence d'un lieu proprement défini. Ainsi, un groupe de personnes exclues de la société seront dites « en marge » de cette dernière. Mais là encore, cette marge ne réfère à aucun lieu spatialement attribué. L'Ailleurs se rapproche en ce sens du concept foucauldien d'*hétérotopie de déviation*. Selon Foucault (2009), les hétérotopies de déviation se définissent comme ces « lieux que la société ménage dans ses marges, [...] [et qui] sont plutôt réservés aux individus dont le comportement est déviant par rapport à [...] la norme

exigée » (p. 26-27). Si donc l'Ailleurs est hétérotopique, il est ce « *contre-espace* » (p. 24, l'auteur souligne) qui a pour règle de « juxtaposer en un lieu réel plusieurs espaces qui, normalement, seraient, devraient être incompatibles » (p.28-29). Foucault souligne que certaines hétérotopies deviennent même des lieux ouverts, qui maintiennent au dehors (p.32). Cet énoncé antithétique s'arrime aisément à l'Ailleurs dont le caractère est insituable : « on est ailleurs en marchant sur le même trottoir » (TK, p.121). Ainsi, l'Ailleurs fonctionne comme une hétérotopie, mais n'est pas forcément un lieu géographique. L'hétérotopie est son caractère, on peut donc parler d'un *Ailleurs hétérotopique*. S'immisçant dans le réel, il est liminaire : il cohabite sur les mêmes trottoirs foulés par les gens dit « normaux », mais cela n'empêche pas ceux de sa communauté de savoir sur quel sol d'indétermination ontologique



illes posent les pieds. Car si l'Ailleurs peut évoluer sur le même trottoir que la normalité, c'est surtout parce que son lieu hétérotopique s'incarne à travers les corps. Pour accéder à ce contre-espace, les corps doivent se munir de techniques d'évasion allant du travestissement aux techniques de disparition de soi.



« *Travesties pour vivre, être pour se travestir, travesties du ciel et de la mort, mais puisque nous sommes nés nus, chaque vêtement est travesti* » (TK, p. 55)

D'une strate à l'autre : travestissement perpétuel du corps

Le thème du travestissement est, à l'évidence, capital dans le texte de *Travesties-Kamikaze*. Aucun corps – tant du texte que des personnages – n'y échappe. Que le corps du texte fonctionne selon une logique interne de travestissement tend à l'inscrire dans un registre performatif, où la structure narrative agit et réalise ce que les voix énonciatrices mettent en scène. Le texte est un champ de bataille sur lequel s'érige la lutte langagière : les mots et les corps en sont les armes. Oscillant entre oralité, prose, poésie, intertextualité, citations sans références, le texte yvonien est marqué par la transgénéité. La voix narrative passe aisément d'une focalisation interne au « Je », à une focalisation externe à la troisième personne, et peut même prendre une voix collective au « nous ». Les voix énonciatrices viennent ainsi renforcer « le désordre interne du corps » (TK, p.34) par une focalisation interne fugitive qui, par intermittences, sort de son corps narratif. Les différentes voix sont des subterfuges – du latin *subter* ; « par-dessous », et *fugere* ; « fuir » – au même titre que « tous les rapports humains sont des subterfuges » (TK, p. 38). Nous pourrions ajouter que chez Yvon, tous les procédés narratifs sont des subterfuges usant du travestissement et de la transgénéité pour effacer les traces d'une possible identification du texte, comme des corps. Même le genre des personnages est brouillé : « [...] et le poète sortit de la maison des femmes, fiancée à la violence » (TK, p.115, l'autrice souligne). Or, comme l'écrit Butler dans *Marché au sexe*,

le travestissement est la structure même de l'usurpation d'identité par laquelle tout genre s'assume [...] ; il n'est pas un acte d'expropriation ou d'appropriation [...], le travestissement n'imité aucun original [...], mais le genre est une sorte d'imitation qui ne renvoie à aucun original (Butler et Rubin, 2002, p.154).

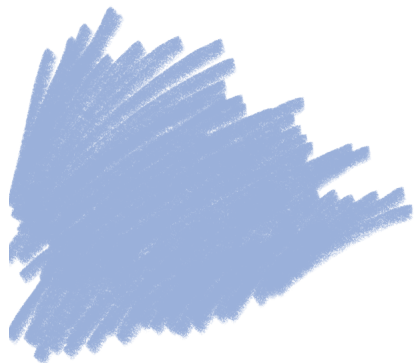


En continuité avec ce que nous avons avancé dans la première partie de l'analyse, nous constatons que le travestissement, en ne renvoyant à aucun genre original, est appelé à se renouveler perpétuellement². C'est pourquoi, chez Yvon, le travestissement est une totalité: de la vie, du ciel et de la mort (voir citation en exergue, p.7). Plus encore, il est un mode d'être (« être pour se travestir »). De la même manière, la narration confère à la fuite de Francine un caractère existentiel dit « évasi[f], sans rien pour vivre » (TK, p. 22). D'*évadée*, donc, elle devient *évasive*, une évasion en mouvement, comprise comme une modalité d'existence. Nous

2. Bien que la théorie du genre ne soit pas explicitement nommée ici, elle demeure agissante dans le texte que nous étudions, et nous la considérons comme implicitement suggérée par notre analyse et par le propos de l'œuvre yvonienne.

pouvons conséquemment lier le travestissement à l'évasion, d'abord comme deux modalités d'existence mutuellement irréductibles, mais également comme deux conditions de possibilité réciproques; l'évasion est une technique de travestissement et vice versa. Or, une dernière technique d'évasion, celle de la disparition de soi, se doit d'être traitée à l'aune de ces modes d'être, regroupés sous l'égide de la communauté de l'Ailleurs.

À l'instar de ses personnages, la narration yvonienne est « corrosive d'alibis et de faux plis » (TK, p. 100). Elle tend à brouiller, masquer, voire dissoudre les codes traditionnels dans un ensemble hétérogène et fragmentaire. La forme du texte, en collage et en fragments, est elle-même une matérialité textuelle



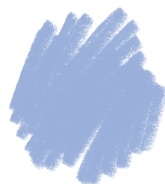
3. « Travesties pour vivre, être pour se travestir, travesties du ciel et de la mort, mais puisque nous sommes nés nus, chaque vêtement est travesti » (TK, p. 55)

Le corps, chez Yvon, n'est qu'un « monceau de sensations, une membrane » (TK, p. 136) qu'il faut arracher, couche par couche, de manière à devenir invisible.

C'est ce « devenir invisible » que le sociologue David Le Breton (2015), dans son essai *Disparaître de soi*, a théorisé comme les *techniques de blancheur*. Ces techniques se traduisent, d'une part, par un « désinvestissement du corps » (p. 91) et, d'autre part, par une recherche de purification (p. 81). La tentative de suicide de Francine-Jasmine obéit à ce principe purificateur que Le Breton associe à ce qui « dépouille enfin des scories qui infectent l'existence » (p. 81). Le suicide, pour Le Breton, ne correspond pas forcément à une volonté de mourir, mais bien davantage à une fugue, à une « recherche ailleurs d'un lieu pour reprendre son souffle. La mort n'est pas la mort mais une forme de disparition [...] » (*Ibid.*), une volonté de « ne plus être là » (p. 83). Ainsi, ces « techniques de blancheur »

trouée, en adéquation avec « la peau [comme] une infinité de petits trous dont il faut crever la façade, dans l'emboîtement des corps » (TK, p. 15). Cette façade de la peau fait écho à la citation que nous avons placée en exergue de cette seconde partie³. Si la peau est une façade et que chaque vêtement est travesti, alors la peau devient un vêtement sur la nudité, un vêtement qu'il faut arracher, trouser. C'est pour cela que Francine « [...] aime se crever les boutons, se creuser des trous sans sentir la douleur, elle s'extirpe les comédons et se fait mal » (TK, p. 88). L'autodestruction implicite de ce processus s'arrime à une recherche de pureté. Aux dires de la narratrice : « la PURETÉ, c'est toujours violent » (TK, p. 97). La volonté d'extirper ses comédons,

cette matière
s é b a c é e
bouchant les
pores de la peau,
quitte à se faire
mal, en témoigne.




correspondent davantage à des « tentatives de se débarrasser de soi pour échapper aux pressions d'une identité intolérable » (*Ibid.*). Suivant cette théorie, les techniques d'autodestruction du corps utilisées par les personnages yvoniens résistent à une lecture qui les associerait à une visée mortifère. Plutôt, elles visent l'effacement de soi, ce qui confère au corps cette capacité d'être « ailleurs en marchant sur le même trottoir » (*TK*, p. 121, déjà cité p. 5).

L'Ailleurs est alors un lieu où l'on se soustrait des impératifs d'être soi, un lieu de passage entre l'invisibilité et la visibilité : « clandestines nous vivrons la pratique [d'effacement de soi] jusqu'à l'usure » (*TK*, p.139). Dans son essai *Le parti pris des animaux* (2013), Jean-Christophe Bailly érige ce libre passage du visible à l'invisible en caractéristique fondamentale de l'animalité, « comme la respiration même du vivant » (p. 19). Se crever la peau, déboucher ses pores, ce sont là des méthodes d'autodestruction qui autorisent



la respiration libre de la peau, cette peau que le roman envisage comme un travestissement. Si nous pensons le travestissement comme ce mode d'être qui passe d'un subterfuge à l'autre, ce jeu entre le visible et l'invisible émerge alors comme une relation nécessaire au vivant. Mais cette nécessité de l'existence n'est pas forcément libre. En revanche, par leurs contingences, la disparition de soi et les techniques de blancheur libèrent le passage vers l'invisibilité, vers l'ailleurs où de nouveaux modes d'être attendent d'être configurés. Par-delà leur aspect mortifère, ces modes d'être sont plutôt des formes de résistances, jouant la respiration même du vivant dit « animalisé » par Bailly, mais que l'on peut aussi entendre comme une respiration sous le signe d'une altérité radicale, de ce qui est non civilisé. L'Ailleurs contient en germe un monde de possibilités utopiques de vivre autrement. Un monde hétérotopique.



« Une minorité ne se constitue jamais seule. Mais sur une ligne de fuite qui est autant sa manière d'avancer et d'attaquer. » - Gilles Deleuze et Claire Parnet (TK, p. 59)

Ouverture : l'Ailleurs liminaire

La volonté de résistance de l'Ailleurs ne doit pas être négligée. L'évasion, comme sortie du corps social et comme sortie de soi, ouvre les portes d'un Ailleurs langagier et corporel où « tout est à reprendre, tout est toujours à reprendre » ... et la narration ajoute : « Mais nous vaincrons » (TK, p.102). L'exergue même du roman annonce son dévouement aux formes de résistance⁴, de même que sa conclusion :

nous n'avons pas fini de nous épuiser d'arracher les cuticules du raisonnable

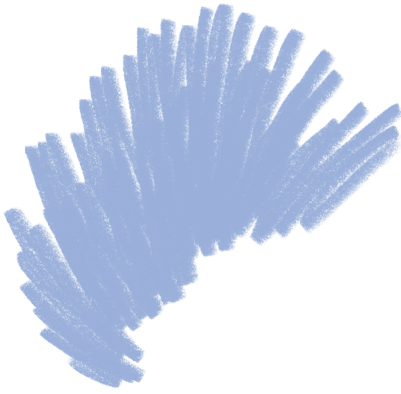
d'asthme et de faux pas irrationnels se distille en irrécupérable allaitement. (TK, p. 140)

Sans majuscule puisque déjà commencés, et se soldant sur « l'irrécupérable allaitement » d'une vitalité toujours déjà échue et à reprendre jusqu'à l'épuisement, les derniers vers de *Travesties-Kamikaze* dédient l'Ailleurs à cette fonction d'arracheur du raisonnable, de grugeur de la normalité. Les hétérotopies sont ces « lieux qui s'opposent à tous les autres, qui sont destinés en quelque sorte à les effacer, à les neutraliser ou à les purifier »

4. Le roman est dédié à la Ligue des Femmes de l'IRA, l'Armée républicaine irlandaise, une organisation paramilitaire féminine révolutionnaire ; à Hiroko Nagata, communiste radicale japonaise ; et à Margo St-James et Priscilla Alexander, instigatrices de l'expression « sex-workers » et co-fondatrices de COYOTE (1973), une organisation militante en faveur des droits des travailleur.euse.s du sexe et de la décriminalisation de la prostitution.

(Foucault, 2009, p. 24). L'Ailleurs-hétérotopique *agit* : à coup de « faux pas » et de respiration discontinue, « asthmatique », il ronge les parois du réel dans une spatialité autre, liminaire, et, ce faisant, il le modifie, introduit la césure dans sa continuité, et ses militant.e.s appliquent ce processus à leur corps: « Décharnées nous répondrons » (TK, p. 137). Car le subterfuge côtoie la destruction. Le corps se travestit, le corps se décharne. Les personnages s'enfoncent dans l'Ailleurs liminaire à l'impossible topographie jusqu'à y risquer leur peau. Dans une série infinie de travestissements, le corps kamikaze creuse le corps social ; une explosion sémantique en chaîne nucléaire dont nous ne verrons ni le commencement, ni la fin. À peine pourrons-nous en sentir l'effondrement, ce tremblement au « centre de la terre, comme une couche de dominos épileptiques » (TK, p. 134).





ARSENAULT, Mathieu. « Josée Yvon, ma contemporaine », *Liberté*, n° 303, 2014, p. 77-78.

BAILLY, Jean-Christophe. *Le parti pris des animaux*, Paris, Éditions Christian Bourgeois, 2013, 94 p.

BIRON, Michel, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge. *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 2010, 684 p.

Bibliographie

BOUCHER, Denise. « Les trottoirs ne sont pas assez larges », *Mainmise*, n° 77, 1er trimestre 1978, p. 17-18.

BUTLER, Judith. « Censure implicite et puissance d'agir discursive », *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p. 190-217.

BUTLER, Judith et Gayle Rubin. *Marché au sexe*, Paris, EPEL, 2002, 175 p.

DELVAUX, Martine. « POUPÉES = dolls », *Globe: revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n°2, 2009, p. 95-107.

FOUCAULT, Michel. *Le Corps utopique*, suivi de *Les Hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, 61 p.

GIBEAU, Ariane. « "Et maintenant la terre tremble" : mise en fiction et réinvention de la colère dans la prose narrative des femmes au Québec », thèse, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2018, 313 f.

LAMY, Jonathan. « L'amérindianité violente de Josée Yvon », dans *Littérature francophone contemporaine. Essais sur le dialogue et les frontières*, par Samira Belyazid (dir.), Lewiston, Mellen Press, 2008. p. 117-127.

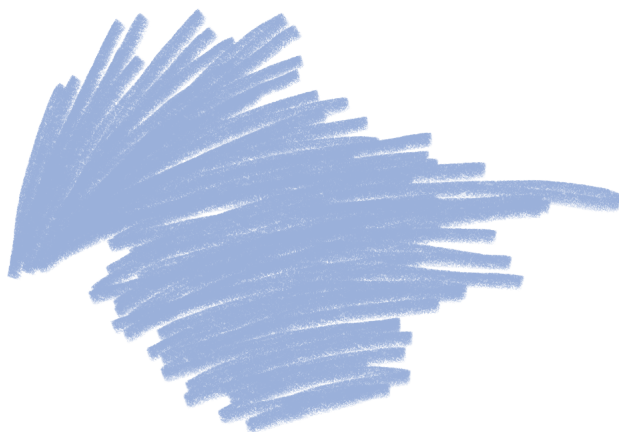
LE BRETON, David. *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Paris, Métailié, coll. « Traversées », 2015.

MAILHOT, Valérie. « La "dislocation révolutionnaire" des corps chez Josée Yvon », dans *La contre-culture au Québec*, par Karim Larose et Frédéric Rondeau (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, 530 p.

MAVRIKAKIS, Catherine. « Inhabiter le monde en poète », *Liberté*, n° 303, 2014, p. 76-77.

POTVIN, Claudine. « L'hyper-réalisme de Josée Yvon: la scène pornographique », dans *Trajectoires au féminin dans la littérature québécoise (1960-1990)*, par Lucie Joubert (dir.), Québec, Nota bene, 2000, p. 197-212.

YVON, Josée. *Travesties-Kamikaze*, Montréal, Les herbes rouges, 2019 [1980], 140 p.





Remède pour guérir de
la blancheur, de Leanne
Betasamosake
Simpson¹


Le refus de genrer comme

Depuis la parution
de *The Life, History,
and Travels of Kah-ge-
ga-gah-bowh*, de George
Copway en 1847 et de
*Anish-nah-be : Contes
adultes du pays algonkin*,
de Bernard Assiniwi en
1971 (souvent considérées
comme les premières œuvres

Stratégie de résurgence

1. L'autrice de cet article est une *settler, genderqueer*, eurodescendante blanche établie à Tiohtià:ke, territoire autochtone non cédé dont la nation Kanien'kehà:ka est la gardienne ancestrale des terres et des eaux. C'est dans le respect des liens avec le passé, le présent et l'avenir que je reconnais les relations continues entre les Peuples

Autochtones et allochtones, de la communauté montréalaise comme d'ailleurs sur l'île de la Tortue. C'est avec le même respect que j'ai souhaité me pencher sur l'œuvre de Leanne Betasamosake Simpson. Les reconnaissances territoriales sont cependant insuffisantes si elles ne s'accompagnent pas d'actions concrètes ; c'est pourquoi je vous encourage à supporter diverses initiatives autochtones locales comme le Foyer pour femmes autochtones de Montréal, qui est constamment à la recherche de bénévoles et de dons.



2. Dictionary of Canadian Biography, « KAHGEGAGAHBOWH », *Dictionary of Canadian Biography*, http://www.biographi.ca/en/bio.php?id_nbr=4517, [consulté le 30 juin 2023].

d'Autochtones du territoire que l'on appelle Canada, respectivement en anglais² et en français³), les littératures autochtones ont connu une évolution fulgurante.

de résurgence

3. Marie-Hélène Jeannotte, Bernard Assiniwi, *l'auteur « malcommode » : Trajectoire et discours d'un auteur autochtone dans le champ littéraire québécois (1971-2000)*, thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, 2019, p. 5.

autochtone :

le cas de Noopiming.

Aujourd'hui, auteures et poètes issues des Premières Nations, des communautés métis et inuit sont davantage visibilisées au sein de l'institution littéraire que par le passé⁴. On peut penser, entre autres, à l'auteur ojibéniyaw⁵ Joshua Whitehead, dont le roman *Jonny Appleseed* (2018) est sorti gagnant de la compétition Canada Reads en 2021 ; à l'écrivain innu Michel Jean qui a remporté le prix France-Québec 2020 pour son roman *Kukum* (2019) ; à la poète innue Joséphine Bacon, dont le recueil *Uiesh / Quelque part* (2018) a reçu le Prix des Libraires (catégorie poésie) en 2019,

4. Institution qui leur a longtemps tourné le dos et qui continue d'être problématique à leur égard. Voir à ce sujet les textes d'Alicia Elliott, Chelsea Vowell et Joshua Whitehead dans *Refuse : CanLit in Ruins*, Toronto : Book*hug Press, 2018, 220 p.

5. L'autrice de l'analyse reconnaît l'importance de l'auto-identification et a donc choisi de ne pas traduire en langue coloniale les appartenances des auteures lorsque celles-ci emploient des mots issus de langues autochtones pour s'identifier.

ou encore au poète cri Billy-Ray Belcourt, dont le recueil *This Wound is a World* (2017) s'est vu attribuer le prix Griffin de poésie en 2018. L'autrice Michi Saagiig nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson continue cette lignée: son *Noopiming, The Cure for White Ladies* (2020) compte parmi les finalistes 2020 du prix du Gouverneur général, catégorie « roman en anglais ». C'est finalement l'autrice cri Michelle Good qui a remporté le prix, avec *Five Little Indians* (2020).

6. La poète innue Marie-Andrée Gill, qui s'appuie sur les propos du chercheur kanien'kehà:ka Taiaiake Alfred, décrit la résurgence autochtone comme un mouvement s'articulant autour de trois grands axes permettant à la fois réappropriation, guérison et affirmation. Ces axes sont résumés ainsi : se retrouver, renommer et réoccuper. Voir Marie-Andrée Gill, « Résurgence », *Zone occupée*, no°23, juin 2022, <https://zoneoccupee.com/editorial-resurgence/>, [consulté le 30 juin 2023].

7. Leanne Betasamosake Simpson, *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg* (trad. Anne-Marie Regimbald), Montréal, Varia, coll. « Proses de combat », 2018, p. 21.

8. Idem., l'autrice souligne.

9. Leanne Betasamosake Simpson, *Noopiming. Remède pour guérir de la blancheur* (trad. Arianne Des Rochers), Montréal, Mémoire d'encrier, 2021. Désormais abrégé en (N) suivi

Alors que le nombre d'œuvres autochtones publiées croît, les récits et les postures émanant de celles-ci se multiplient et repoussent sans cesse les limites du possible, pavant la voie pour de nouvelles explorations linguistiques et littéraires. C'est le cas de Leanne Betasamosake Simpson, dont l'œuvre entière s'insère dans la résurgence autochtone⁶, qu'elle définit comme un « épanouissement autochtone depuis l'intérieur⁷ » construit à travers la récupération et le recentrement des « cadres autochtones (savoirs, interprétations, valeurs, éthique, processus)⁸ ». À travers *Noopiming. Remède pour guérir de la blancheur*⁹, traduit en français par Arianne Des Rochers et publié chez Mémoire d'encrier en 2021, elle participe activement à la résurgence autochtone, notamment en transcendant le patriarcat cishétéronormatif¹⁰ colonial par son refus maintes fois réitéré de la binarité femme/homme. En effet, l'autrice s'emploie, dans *Noopiming*, à déstabiliser ce système : les personnages nishnaabeg du roman – de même que tous ceux qui subissent la colonisation, mais aussi d'autres formes d'oppression telles que le racisme ou le spécisme – se dérobent aux normes occidentales de genre et d'identité, alors que les personnages

du numéro de la page. Le titre raccourci *Noopiming* fait aussi référence à cette traduction.

10. Qui présuppose que toutes sont cisgenres et hétérosexuel·les; de cette normalisation découle un système d'oppression et de nombreuses discriminations à l'encontre des personnes dont l'identité de genre diffère de celle assignée à la naissance et des personnes dont l'orientation sexuelle n'est pas hétérosexuelle.



qui profitent et participent activement à la colonisation y demeurent inscrits. Cet article explorera en quoi le brouillage identitaire s'insère dans une démarche plus large de résurgence nishnaabeg, redonnant une pleine agentivité aux personnes autochtones. S'appuyant sur la traduction en français de *Noopiming*, l'analyse sera consacrée au traitement du genre, et plus spécifiquement au contraste entre le refus de genre et l'association binarité/blancheur. À l'occasion, l'œuvre traduite sera comparée à sa version originale, lorsque les choix traductologiques s'y prêtent. Les travaux convoqués dans le cadre de cette analyse seront surtout ceux de Leanne Betasamosake Simpson elle-même et seront rejoints à l'occasion par ceux d'autres penseuses et auteurices autochtones comme allochtones, dont Julia Serano et Judith Butler. Cet amalgame de chercheuses permettra d'interroger certaines différences et similarités entre les systèmes de pensées autochtones et non autochtones en ce qui a trait au genre.

Avant toute chose, il convient de rappeler rapidement en quoi consiste la trame narrative de *Noopiming*. Le roman est constitué d'un chœur de personnages nishnaabeg liés par différentes relations (familiales, amicales, amoureuses, etc.), tous à la recherche de la nature mais sans cesse confrontés à un territoire défiguré et contrôlé par les colonisatrices. Mashkawaji, un·e esprit figé·e dans la glace, suspendu·e entre les mondes, veille sur les sept autres protagonistes du récit (Akiwenzii, Ninaatig, Mindimooyenh, Sabe, Adik, Asin et Lucy/Biidaaban) alors qu'ils évoluent dans leur quotidien.

Ajoutons également que *Noopiming*, en plus de brouiller la binarité femme/homme, brouille les frontières entre les humain·es, les autres qu’humain·es ainsi que les esprits. Ninaatig est, par exemple, un érable, alors qu’Adik est un caribou – les lecteurices allochtones réaliseront au fur et à mesure de l’intrigue que les êtres dotés de pensées et d’émotions ne sont pas forcément tous humains. Il en ressort un effet de flottement qui n’est pas sans rappeler l’état de Mashkawaji, un flottement propice à l’exploration de la résurgence autochtone, au même titre que la débinarisation du genre. Puisque la notion de genre est fondamentale à cette analyse, précisons que nous entendons par là. La chercheuse Juliette Rennes et ses coauteurices définissent la binarité des genres comme un système

qui façonne notre perception du corps comme féminin ou masculin, que ce soit à travers le dispositif de l’état civil assignant, dans la plupart des sociétés contemporaines, chaque personne à être de l’un ou de l’autre sexe dès la naissance, ou à travers les interventions chirurgicales visant à inscrire dans la binarité de genre les personnes qui naissent intersex[es]¹¹.



À cet égard, *Noopiming* comporte deux modes opératoires : le premier refuse de genrer les êtres qui subissent la colonisation et d’autres formes d’oppression qui la recourent, alors que le deuxième genre les colonisateurices.

11. Juliette Rennes *et al.*, « Introduction », dans Juliette Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, Éditions La Découverte, 2021, p. 17. Les auteurices soulignent.

Le brouillage comme stratégie de résistance face au colonialisme

Le mode opératoire qui prédomine dans *Noopiming* est celui du refus de genrer ; il s'applique aux personnages nishnaabeg, racisés ou aux personnages autres qu'humains. En concordance avec la langue nishnaabemowin, qui ne connaît pas les genres, les huit personnages principaux du roman sont désignés à l'aide du pronom neutre et inclusif « iel », dans sa traduction en français¹². C'est ainsi que l'on retrouve, par exemple, « Mindimooyenh me rend visite, iel a pris place dans une chaise de camping sur la glace et me parle » (N 60), ou encore « Lucy et Asin sont en train de fabriquer un truc secret dont personne n'est au courant. Depuis quelques années, iels [...] fabriquent, un point de couture à la fois, un point de couture après l'autre. » (N 76) Là où l'autrice a employé le pronom anglais « they », la traductrice Arianne Des Rochers a choisi d'utiliser « iel(s) », à savoir le pronom neutre le plus utilisé en français, comme en atteste son entrée récente dans l'édition en ligne du dictionnaire *Le Petit Robert*¹³. Par souci de cohérence, elle a aussi choisi de mobiliser les points médians afin de neutraliser certains adjectifs, noms et déterminants qui se rapportent à ces personnages, comme dans « Ninaatig était bien hydraté·e » (N 101), ou encore « aucun·e Aîné·e, sauf Mindimooyenh » (N 78). Outre le « iel », quelques pronoms néologiques font également leur apparition dans la traduction, bien qu'ils soient plutôt rares. On compte parmi

12. Sur les enjeux de traduction rattachés aux réalités autochtones qui dépassent la binarité femme/homme, voir Kathryn Henderson, « Oser écrire et traduire "ce qui ne se dit pas" : la queerisation comme outil de décolonisation en contexte franco-canadien », *Circuit*, no°139, été 2019, <https://www.circuitmagazine.org/dossiers-139/oser-ecrire-et-traduire-ce-qui-ne-se-dit-pas-la-queerisation-comme-outil-de-decolonisation-en-contexte-franco-canadien>, [consulté le 30 juin 2023].

13. Agence France Presse, « Malgré la polémique, *Le Robert* défend l'ajout du mot "iel" dans son édition en ligne », *Le Devoir*, 25 novembre 2021, <https://www.ledevoir.com/societe/647937/malgre-la-polemique-le-robert-defend-l-ajout-du-mot-iel-dans-son-edition-en-ligne> [consulté le 30 juin 2023].

ceux-ci « ellui-même » (N 188), « elleux-mêmes » (N 268), « celui » (N 250) et « celleux » (N 262).

Dans une entrevue accordée à la journaliste du *Devoir*, Caroline Montpetit, Leanne Betasamosake Simpson revient sur son refus de genrer la majorité de ses personnages dans *Noopiming* :

Dans notre langue, nous n'avons pas de pronoms de genre. Si vous voulez assigner un genre à quelqu'un, cela doit être fait délibérément. Dans notre culture, il n'y a pas de restriction de genre, par exemple entre le masculin et le féminin. Il y a plus que deux genres. Je voulais évoquer cette réalité de la langue [nishnaabemowin]¹⁴.

La logique du nishnaabemowin est donc appliquée aux langues coloniales que sont l'anglais et le français, ce qui explique que pratiquement aucun pronom, adjectif, déterminant ou nom ne vienne genrer les huit personnages principaux – à deux exceptions près. Comme l'a si bien souligné Betasamosake Simpson, on peut genrer de manière intentionnelle en nishnaabemowin, c'est ainsi que l'autrice révèle le genre d'Akiwenzii et de Mindimooyenh, en premier lieu, avec leurs noms qui signifient respectivement « vieil homme » et « vieille femme ». Alors que ces informations sont données dès la quatrième de couverture dans la version anglaise – « [Mashkawaji] introduce[s] us to the seven main characters : Akiwenzii, the old man; [...] Mindimooyenh, the old

14. Caroline Montpetit, « Un "iel" vieux comme les cultures autochtones », *Le Devoir*, 24 novembre 2021, <https://www.ledevor.com/lire/649374/litterature-un-iel-vieux-comme-les-cultures-autochtones>, [consulté le 30 juin 2023].

15. Leanne Betasamosake Simpson, *Noopiming. The Cure for White Ladies*, Toronto, House of Anansi, 2020, quatrième de couverture.

woman¹⁵ » –, les lecteurices francophones n'accèdent pas immédiatement à cette information puisque la quatrième de couverture ne révèle rien, ou presque, de la trame narrative du roman. Comme les noms des personnages ne sont pas traduits du nishnaabemowin vers le français, ce n'est que vers la moitié de l'œuvre qu'Akiwenzii est explicitement identifié comme un vieil homme : « Adik s'en fait pour Akiwenzii. Ici ne comprend pas pourquoi *le vieil homme* se couche sur les rochers tous les soirs, d'autant plus que c'est pour dormir aussi peu. » (N 152, je souligne) Quant à Mindimooyenh, aucun énoncé ne vient souligner aussi expressément qu'il s'agit d'une vieille femme pour les lecteurices qui ne comprennent pas le nishnaabemowin.

La logique dégenrée de l'œuvre s'étend par ailleurs à toute personne autochtone – et pas seulement à Mashkawaji, Akiwenzii, Ninaatig, Mindimooyenh, Sabe, Adik, Asin et Lucy – ou racisée. On retrouve donc une page entière où il est question d'un groupe de Nishnaabeg dans un boisé, sans que jamais le groupe ou ses individus ne soient genrés (N 112). En ce qui a trait aux personnes non autochtones mais racisées, quelques exemples se glissent discrètement dans *Noopiming* : « [c]'est possible d'aller voir Mindimooyenh pour des pilules en cas de besoin, mais il y a des critères d'admissibilité, sauf pour les *Noir·es* et les NDN » (N 74, je souligne) et « [l]es gens de la Palestine sont nos *cousin·es adoré·es* » (N 157, je souligne). Le refus de genrer les personnages autochtones et racisés met l'accent sur les expériences, à la fois similaires et différentes, des oppressions subies par ces groupes, créant un sentiment de solidarité qui dépasse les frontières coloniales. On peut voir là un écho aux propos de la chercheuse Kathryn Bond Stockton pour

16. Kathryn Bond Stockton, *Gender(s)*, Cambridge, The MIT Press, coll. « The MIT Press Essential Knowledge Series », 2021, p. 108.

qui « [e]xclusive gender identity is the suppression of natural similarities¹⁶ »; ici, le brouillage de l'identité de genre permet de rapprocher différentes communautés et êtres opprimés, créant ainsi ce que Betasamosake Simpson nomme une « constellation de co-résistance » :

If we recognize settler colonialism to be dispossession, capitalism, white supremacy, and heteropatriarchy, that recognition points us to our allies: [...] Black and brown individuals and communities on Turtle Island and beyond that are struggling in their own localities against these same forces, building movements that contain the alternatives.¹⁷

17. Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done. Indigenous Freedom through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017, p. 228-229.

Le refus de genrer les personnes subissant la colonisation décentre conséquemment l'hégémonie blanche pour recentrer les voix et les solidarités entre les personnes racisées.

L'autrice positionne ses personnages au-delà de la binarité femme/homme amenée par les Européen·nes lors de la colonisation et tenant encore lieu de norme dans les sociétés occidentales. Cet exploit est digne de mention car, pour reprendre les mots de la chercheuse métis Chelsea Vowel,

[o]utrepasser les visions du sexe, du genre et de l'identité imposées par le colonialisme n'est pas simple, particulièrement parce que les

peuples autochtones subissent encore le colonialisme. Nous ne sommes pas dans une ère post-coloniale, peu importe ce qu'en disent les politicien.nes canadien.nes.¹⁸

À cet égard, *Noopiming* est un véritable tour de force qui, en travaillant à (re) construire un monde s'appuyant sur les systèmes de pensées nishnaabeg, expose du même mouvement le caractère artificiel et colonial de la binarité. Betasamosake Simpson est très éloquente à ce sujet, particulièrement dans son essai *As We Have Always Done*, où elle relève à plusieurs reprises le lien entre colonialisme et binarité de genre. Elle écrit que

[the colonial gender binary] imposed an artificial gender binary as a mechanism for controlling Indigenous bodies and identity and sets out two very clear genders: male and female. It lays out two sets of rigidly defined roles based on colonial conceptions of masculinity and femininity and erases any variance.¹⁹

Dans la même lancée, elle affirme que la binarité de genre est coloniale puisqu'elle n'avait pas de sens dans le contexte de vie des communautés nishnaabeg précontacte, où les relations de réciprocité avec le territoire primaient sur les normes genrées :

18. Chelsea Vowel, *Écrits autochtones. Comprendre les enjeux des Premières Nations, des Métis et des Inuit au Canada* (trad. Mishka Lavigne), Montréal, Varia, coll. « Proses de combat », 2021, p. 150.

19. Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, op. cit., p. 123.

it restricts and prevents relationships, productivity, and, in many aspects, actual survival. If I am to be able to take care of myself on the land, I need to have a reciprocal and respectful relationship with all aspects of creation. [...] I cannot restrict myself to an exclusively gendered workload and just expect to survive.²⁰

20. *Ibid.*, p. 128.

Leanne Betasamosake Simpson a créé des personnages qui vivent leur genre en concordance avec les manières de penser nishnaabeg, et non pas occidentales : c'est donc dire que ces personnages ne se soucient pas outre mesure de leur genre, et ne sont en aucun cas occupés à le performer, ou encore, à le policer chez les autres.

Cette manière d'être et de faire peut sembler innovante, voire utopiste, surtout à la lumière des propos de la chercheuse Julia Serano, qui postule que « [l']a chose la plus radicale que [l'on] puisse faire est d'arrêter de projeter ses croyances relatives au genre sur les comportements et les corps des autres²¹. » Or, chez l'autrice de *Noopiming*, ce choix scripturaire semble d'abord participer d'un refus créatif (*generative refusal*), c'est-à-dire un refus de penser dans et par le biais des structures coloniales, dont celle du genre. Cela a pour effet de recentrer la normativité nishnaabeg – ou *nishnaabewin* –, soit « all of the associated practices, knowledge, and ethics that make us Nishnaabeg and construct the



21. Julia Serano, *Manifeste d'une femme trans et autres textes* (trad. Noémie Grunenwald), Lyon, éditions tahin party, 2014, p. 91.

22. Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, op. cit., p. 23.



23. Leanne Betasamosake Simpson, « Indigenous Resurgence and Co-resistance », *Critical Ethnic Studies*, vol. II, no° 2, automne 2016, p. 24.

Nishnaabeg world²². » En effet, face au contrôle exercé par différentes instances sociales dans l'histoire de la colonisation jusqu'à aujourd'hui, les personnages nishnaabeg ont le désir de se régir eux-mêmes dans *Noopiming*. Cette reprise de pouvoir ne passe pas par les institutions coloniales, pas plus qu'elle ne passe par la cishétéronormativité. Comme le souligne Leanne Betasamosake Simpson,

[e]ngagement with the [settler-colonial] system changes Indigenous peoples more than it changes the system. This can be destructive in terms of resurgence because resurgent movements are trying to do the opposite – we are trying to center Indigenous practices and thoughts in our lives as everyday acts of resistance, and grow those actions and processes into a mass mobilization.²³

L'insistance de l'autrice à distinguer Autochtones et colonisatrices à travers leur inscription dans le système de genre binaire met en valeur la capacité des personnes autochtones à se (re)définir en transcendant le système patriarcal cishétéronormatif colonial.

En outre, la logique non genrée du nishnaabemowin s'applique aussi aux êtres autres qu'humains. Ainsi, lorsqu'il est question d'un groupe collectif d'animaux ou d'arbres, le pronom « iels » est utilisé plutôt que le masculin générique « ils » – majoritairement employé dans la langue française –, et les autres marques

du genre sont neutralisées à l'aide du point médian. Des citations, telles que « Les Esibanag [ratons laveurs] sont revenu·es, et puis iels ont appris toutes sortes de nouveaux trucs » (N 315) et « [j]'aime les arbres parce qu'iels s'accrochent simultanément au ciel, à la terre et au souffle » (N 100) illustrent bien ce phénomène. Lorsqu'il est question d'un seul individu, le « iel » est aussi utilisé, comme dans « [u]n bébé quiscale crie après ses parents parce qu'iel veut des graines » (N 55). Le fait que les autres qu'humain·es soient traité·es selon la même logique dégenrée que les humain·es participe activement à remettre en question le présupposé spéciste et occidental selon lequel les êtres humains sont supérieurs aux autres vivants. Puisque, dans la philosophie et l'éthique nishnaabeg, toute la création est considérée sur un pied d'égalité, la faune et la flore sont autant perçues comme victimes de l'exploitation coloniale et de l'extractivisme capitaliste que les personnes autochtones, et plus spécifiquement les femmes, filles et personnes 2SLGBTQ+. Le *Rapport final de l'enquête sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées* abonde d'ailleurs en ce



24. Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre place : Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, volume 1a*, 2019, <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-final-volume-1a-1.pdf>, p. 642 [consulté le 30 juin 2023].

25. *Idem*.

sens : on y fait état d'une « escalade de violence qui suit le sillon de la main-d'œuvre²⁴ » non autochtone venue travailler de manière temporaire et intensive dans ce que l'industrie extractive appelle communément des « *man camps* », soulignant que cette « problématique [vient] alimenter les nombreux moteurs perpétuant la violence coloniale²⁵. » Ce premier mode opératoire de Noopiming – le refus de genrer les personnages autochtones, racisés et autres qu'humains – met donc en lumière l'importance de la convergence des luttes face au colonialisme, qui se déploie notamment à travers le patriarcat cishétéronormatif, la suprématie blanche et l'anthropocentrisme.

Le cas de la blancheur

Noopiming présente un deuxième mode opératoire qui, au contraire du premier, genre binairement. Les lectrices du roman peuvent en effet observer le contraste entre le traitement (non genré) des protagonistes subissant la colonisation et le traitement (genré) des personnages participant à ladite colonisation – personnages majoritairement blancs. Ce qualificatif revient d'ailleurs assez régulièrement, ce qui renforce l'association blancheur/binarité de genre. C'est ainsi que l'on retrouve, entre autres, « les humains blancs qui pensent qu'ils sont les seuls au monde » (N 55), et « comme une madame blanche » (N 74 et 118). Ce rapprochement entre blancheur et binarité de genre rappelle que la cishétéronormativité est essentiellement une importation des Européen·nes qui ont cherché à l'imposer aux peuples qu'ils ont colonisés, dont les Premières Nations, les Métis et les Inuit. Leanne Betasamosake Simpson retourne en quelque sorte le système binaire à ses originateurices en refusant d'en appliquer les codes sur les peuples qui n'employaient pas une telle dichotomie dans leurs cadres conceptuels avant la colonisation, mais en les conservant pour les personnes profitant de la colonisation. On notera toutefois que les enfants allochtones en deçà d'un certain âge échappent au genrement, comme s'ils étaient encore innocent·es, tel qu'en atteste la citation suivante : « au moment où Maman a accéléré, un·e zhaganash [blanc·he] de cinq ans [...] lançait son mini sac à dos » (N 166).

Dans un contexte où l'autrice cherche à revaloriser les savoirs et les manières d'être nishnaabeg, l'épistémologie blanche est critiquée, au même titre que le patriarcat cishétéronormatif. Afin d'en exacerber l'absurdité, une écriture genrée vient accentuer le décalage entre ces différentes épistémologies, la première, autochtone, dans laquelle toute la création est traitée sur un pied

d'égalité, et la deuxième, coloniale, élevant l'homme blanc cishétérosexuel au-dessus de tout le reste. Les propos échangés par Ninaatig et Akiwenzii au sujet d'un livre sont en ce sens révélateurs. Ninaatig se sert de ses lectures pour prévoir l'avenir, et celle de *La vie cachée des arbres : ce qu'ils ressentent, comment ils communiquent – À la découverte d'un monde secret* (N 105) ne fait pas figure d'exception. En plus du titre inadéquat, à la lumière de la manière d'être non genrée de ces deux personnages (les arbres auraient dû être désignés par un « iels » plutôt qu'un « ils »), Akiwenzii tourne l'ouvrage en dérision :

[iel] trouve le livre hilarant et offensant, et iel le lit à voix haute en remplaçant le mot "arbres" par "Indiens" : *La vie cachée des Indiens : ce qu'ils ressentent, comment ils communiquent – À la découverte d'un monde secret*. Les deux rient, même si ça touche une corde un peu trop sensible. (N 105)

26. Qui repose sur l'assignation des êtres humains à un genre, soit féminin ou masculin, en fonction d'une bicatégorisation du sexe biologique.

27. Se dit d'une personne qui incarne simultanément un esprit dit masculin et un esprit dit féminin. Voir Michelle Filice, « Two-Spirit », *The Canadian Encyclopedia*, 2020, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/two-spirit>, [consulté le 30 juin 2023].

Akiwenzii reprend là le vocabulaire colonial « Indiens » (qui renvoie à toute la bureaucratie des « Affaires indiennes ») et le système binaire²⁶ patriarcal, tout aussi colonial (qui met de l'avant les hommes à travers le masculin générique, invisibilisant ainsi les femmes et les personnes two-spirit²⁷), pour se moquer de ce savoir occidental prétendant détenir des « vérités » au sujet des arbres mais aussi des personnes autochtones. Ce passage est conséquemment l'occasion de critiquer la tradition anthropologique coloniale, qui a longtemps objectifié les populations autochtones en les étudiant d'un point de vue extérieur, alors que les relations sont fondamentales à la construction des savoirs autochtones.

Bien que Leanne Betasamosake Simpson ne mette pas les personnages profitant de la colonisation (en majorité des personnes blanches) au centre du récit, le rapport à la blancheur est tout de même une clef de lecture importante, ne serait-ce que par le sous-titre du livre, c'est-à-dire *Remède pour guérir de la blancheur* – ou encore, dans sa version anglaise, *The Cure For White Ladies*. De manière intéressante, alors que le titre traduit donne à penser que ce sont toutes les personnes, autochtones comme allochtones, qui doivent remédier à la blancheur (donc par extension à la suprématie blanche), le titre original, lui, interpelle directement les femmes blanches. Ce faisant, l'autrice rappelle qu'à l'instar des hommes, celles-ci ont participé – et participent encore – à la colonisation. Comme elle le souligne

28. Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, op. cit., p. 97.

dans *As We Have Always Done*: « [White women] were out to destroy our agency, self-determination, body sovereignty, and freedom and to contain us under the colonial heteropatriarchy within which they lived and used to have power over us²⁸. » Elle adresse de fait l'hypocrisie latente dans les discours de certaines femmes blanches qui se disent solidaires des femmes autochtones, mais qui n'adressent jamais leurs privilèges ni leurs responsabilités dans l'oppression de ces dernières. Mindimooyenh fait d'ailleurs usage de ces privilèges lorsqu'il performe l'identité de femme blanche afin de traverser la frontière canado-américaine sans tracas (N 74) ou encore pour accéder à la bibliothèque de l'Université de Toronto sans être harcelé·e par la sécurité (N 118).

L'association de la blancheur avec le champ lexical de la maladie n'est pas anodine non plus; comme il a été mentionné précédemment, les protagonistes de *Noopiming* doivent composer avec le monde inhospitalier bâti par les personnes blanches – iels doivent trouver leurs propres manières de guérir de cette blessure perpétuelle qu'est la colonisation. L'autrice et militante dane-zaa-nehiyaw Helen Knott écrit à ce sujet que pour une personne autochtone,

[h]ealing yourself is the ultimate act of resistance. Healing is the act of remembering who we are as Indigenous peoples. Healing is the act of undoing the years of trauma and shame that have been swept on top of us.²⁹

29. Helen Knott, *In My Own Moccasins. A Memoir of Resilience*, Regina, University of Regina Press, 2019, p. 296–297.

Les tentatives répétées et diverses des protagonistes pour résister à la colonisation (notamment en se regroupant lors de cérémonies ou de soirées communautaires) s'inscrivent toutes dans cette optique de guérison. Parallèlement, certains personnages du roman réfléchissent à la notion de *care*, voire de *self-care*. L'auteur Nicholas Dawson souligne à juste titre que le *self-care* est

une tendance individualiste et marchande [...] qui fait porter le poids des maux psychologiques et politiques exclusivement sur les épaules des individus, tout en gardant intouchés les vrais responsables de ces mêmes maux : capitalisme,

néolibéralisme, productivisme,
performativité sociale et
individualisme.³⁰

En d'autres mots, le *self-care* est une pratique qui s'inscrit fortement dans le système occidental et colonial. Une discussion entre Mindimooyenh et Mashkawaji est éclairante à ce sujet : Mashkawaji avance que « [r]ien n'exaspère Mindimooyenh plus que le "self-care". [...] J'essaie d'expliquer, que c'est important de prendre soin de soi », alors que Mindimooyenh lui répond « Ça existe pas, ton truc. C'est juste prendre soin tout court. » (N 98) Le cœur du propos de *Noopiming* se situe peut-être là, justement : il faut prendre soin de toute la création, pas seulement de soi-même. Dans un mouvement cyclique et sans cesse renouvelé de réciprocité, la guérison de soi passe par la guérison de la création et vice-versa. Dans cette optique, on ne saurait maintenir les frontières aux fondements des systèmes coloniaux entre soi et les autres, entre les humain·es, les animaux et la flore. Puisque la résurgence autochtone se doit d'être « fundamentally nonhierarchical, nonexploitative, nonextractivist, and nonauthoritarian³¹ », il faut forcément abandonner le système cishétéronormatif patriarcal, car, comme le dit Judith Butler, l'acte de genrer « est un acte de domination et de compulsion³² ». Il ne peut y avoir ni cette vision européenne et blanche de la binarité de genre, ni cette différenciation qui place les humain·es au-dessus de tout le reste du monde vivant. En d'autres mots, l'individualisme doit être évacué des pratiques du *care*

30. Nicholas Dawson, *Self-Care*, Montréal, Hamac, 2021, p. 10–11.

31. Leanne Betasamosake Simpson, « Indigenous Resurgence and Co-resistance », *op. cit.*, p. 22–23.

32. Judith Butler, *Trouble dans le genre* (trad. Cynthia Kraus), Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 229.

puisque les besoins de certains êtres ne peuvent primer sur ceux des autres si l'on veut honorer le *nishnaabewin*.

En conclusion, Leanne Betasamosake Simpson conteste non seulement l'ordre colonial dans *Noopiming*, mais elle utilise également le récit comme outil décolonial pour faire advenir sa vision de la résurgence autochtone. En s'attaquant au système de genre binaire, elle refuse le système colonial cishétéronormatif en

instaurant un autre système de pensée, nishnaabeg cette fois, qui ne catégorise pas les genres et les êtres vivants, puisque la différence est considérée comme normalité³³. Dans ce contexte, toutes méritent le respect, la dignité et l'autodétermination. *Noopiming* est à juste titre décrit comme « le grand roman de la résistance autochtone » (*N*, quatrième de couverture) puisqu'il nous amène dans un monde qui peut sembler nouveau, mais qui, au fond, existe depuis toujours dans la pensée nishnaabeg; Leanne Betasamosake Simpson l'a seulement extirpé des mains du colonialisme, qui travaillait à l'étouffer. En faisant (ré)advenir le monde nishnaabeg dans *Noopiming*, l'autrice le (re)donne comme possible aux Nishnaabeg de même qu'à tous les peuples que le colonialisme tente de détruire. C'est dire que, par l'écriture, Leanne Betasamosake Simpson se redonne la vie nishnaabeg, pour la continuer, pour tourner le dos au colonialisme et, plus que tout, pour en guérir.

33. C'est ainsi que, par exemple, « [Nishnaabeg elders] will remember stories about queer couples, not as queer couple, but just as if it were a normal inconsequential part of life ».

Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, op. cit., p. 123.



Corpus primaire

Betasamosake Simpson, Leanne, *Noopiming. Remède pour guérir de la blancheur* (trad. Arienne Des Rochers), Montréal, Mémoire d'encrier, 2021.

Corpus secondaire

Betasamosake Simpson, Leanne, Noopiming. *The Cure for White Ladies*, Toronto, House of Anansi, 2020.

Bibliographie


Ouvrages
théoriques et
critiques

Agence France Presse, « Malgré la polémique, Le Robert défend l'ajout du mot "iel" dans son édition en ligne », *Le Devoir*, 25 novembre 2021, <https://www.ledevoir.com/societe/647937/malgre-la-polemique-le-robert-defend-l-ajout-du-mot-iel-dans-son-edition-en-ligne> [consulté le 30 juin 2023].

Betasamosake Simpson, Leanne, « Indigenous Resurgence and Co-resistance », *Critical Ethnic Studies*, vol. II, no^o 2, automne 2016, p.19–34.

Betasamosake Simpson, Leanne, *As We Have Always Done*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

Betasamosake Simpson, Leanne, *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg* (trad. Anne-Marie Regimbald), Montréal, Varia, coll. « Proses de combat », 2018.



Bond Stockton, Kathryn, *Gender(s)*, Cambridge, The MIT Press, coll. « The MIT Press Essential Knowledge Series », 2021.

Butler, Judith, *Trouble dans le genre* (trad. Cynthia Kraus), Paris, Éditions La Découverte, 2006.

Dawson, Nicholas, *Self-care*, Montréal, Hamac, 2021.

Dictionary of Canadian Biography, « KAHGEGAGAHBOWH », *Dictionary of Canadian Biography*, http://www.biographi.ca/en/bio.php?id_nbr=4517, [consulté le 30 juin 2023].

Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre place : Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, volume 1a*, 2019, <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-final-volume-1a-1.pdf>, [consulté le 30 juin 2023].

Filice, Michelle, « Two-Spirit », *The Canadian Encyclopedia*, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/two-spirit>, [consulté le 30 juin 2023].

Gill, Marie-Andrée, « Résurgence », *Zone occupée*, no°23, juin 2022, <https://zoneoccupee.com/editorial-resurgence/>, [consulté le 30 juin 2023].

Henderson, Kathryn, « Oser écrire et traduire “ce qui ne se dit pas” : la queerisation comme outil de décolonisation en contexte franco-canadien », *Circuit*, no°139, été 2019, <https://www.circuitmagazine.org/dossiers-139/oser-ecrire-et-traduire-ce-qui-ne-se-dit-pas-la-queerisation-comme-outil-de-decolonisation-en-contexte-franco-canadien>, [consulté le 30 juin 2023].

Jeannotte, Marie-Hélène, *Bernard Assiniwi, l'auteur « malcommode » : Trajectoire et discours d'un auteur autochtone dans le champ littéraire québécois (1971-2000)*, thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, 2019.

McGregor, Hannah *et al.*, *Refuse: CanLit in Ruins*, Toronto : Book*hug Press, 2018, 220 p.

Knott, Helen, *In My Own Moccasins. A Memoir of Resilience*, Regina, University of Regina Press, 2019.

Montpetit, Caroline, « Un "iel" vieux comme les cultures autochtones », *Le Devoir*, 24 novembre 2021, <https://www.ledevoir.com/lire/649374/litterature-un-iel-vieux-comme-les-cultures-autochtones>, [consulté le 30 juin 2023].

Rennes, Juliette (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, Éditions La Découverte, 2021.

Serano, Julia, *Manifeste d'une femme trans et autres textes* (trad. Noémie Grunenwald), Lyon, éditions tahin party, 2014.

Vowel, Chelsea, *Écrits autochtones. Comprendre les enjeux des Premières Nations, des Métis et des Inuit au Canada* (trad. Mishka Lavigne), Montréal, Varia, coll. « Proses de combat », 2021.

Autres œuvres autochtones mentionnées

Assiwini, Bernard, *Anish-nah-be. Contes adultes du pays algonkin*, Montréal, Leméac, 1971.

Bacon, Joséphine, *Uiesh, Quelque part*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018.

Belcourt, Billy-Ray, *This Wound is a World*, Okotoks, Frontenac House, 2017.

Copway, George, *The Life, History and Travels of Kah-ge-ga-gah-bowh*, Charleston, BiblioLife, 2010 [1847].

Good, Michelle, *Five Little Indians*, Toronto, Harper Collins, 2020.

Jean, Michel, *Kukum*, Montréal, Libre Expression, 2019.


Whitehead, Joshua, *Jonny Appleseed*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 2018.



Nolwenn Thiriet

Cette année, le feu s'est rapproché.
Une vingtaine d'incendies.
Plus que la décennie passée.
Moins que toutes les années à venir.

Je pleure en pensant à
demain.
Dans sa gourmandise,
Il ne s'arrêtera pas
devant mes champs.
Il mangera tout.
Les larmes n'éteindront rien.
Elles feront le
deuil de l'herbe
verte dans mes
prés et de mon
espoir.



Brûlée

Cette année, vous voyez le feu.
La fumée touche vos narines.
Sa chaleur détruit l'été.
Hier, Il brûlait déjà fort, mais vous fermiez les yeux.
Il était trop loin,
des maisons dont vous êtes propriétaires,
des plages où vous avez le luxe de vous baigner en
vacances,
de vos boulots entre quatre murs qui vous rendent
aveugles,
du monde que vous laissez disparaître.

Derrière vos barrières ou vos écrans, qui se soucie
d'une maladie qui touche les hommes
gays ayant plusieurs partenaires
sexuel.les,
de voir toujours plus de personnes
tomber dans la précarité
(parce qu'on a peur de dire pauvreté),
de faire le lien entre le lieu de
construction des industries polluantes et
la situation des
banlieues défavorisées et racisées,
de compter les bêtes qui meurent pour le
profit et la malbouffe,
de déménager sans cesse pour retrouver
un emploi,
de fuir un ex-compagnon violent,
de vivre dans un logement salubre,
d'être plus près de ses proches,
d'échapper à la guerre,
d'aider les personnes en prison pour
avoir avorté,
de réparer les crimes commis il y a des
siècles ?
Qui se soucie de ceux qui n'ont pas le
droit de jouir du présent ?

Qui se soucie de
nous ?

Demain, vous ferez partie des migrant.es.
Finie la liberté de choisir une destination, un
restaurant, un appartement, un Uber.
Là, vous chercherez une communauté. Pas
celle sur Insta. Une vraie. Avec des gens.
Avec qui vous devrez habiter.
Là, vous vous rendrez compte que de se
cacher derrière ses lunettes de soleil ne vous
a pas protégé du feu qui arrive.
Là, vous espérerez vivre sans qu'il ne vous
éblouisse.



