

Ce qui brûle

Philippe Néméh-Nombré

Numéro 326, hiver 2020

60 ans de luttes et d'idées. 2. La déroute des héros

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/92108ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Néméh-Nombré, P. (2020). Ce qui brûle. *Liberté*, (326), 47–50.

Ce qui brûle

Retenir l'insolence de Frantz Fanon pour résister ensemble.

Par Philippe Néméh-Nombré

Nous le savions, nous y étions déjà, bien avant qu'on ne nous dise, par empathie, aux abords du Théâtre du Nouveau Monde, puis sur la scène du Théâtre du Soleil, que par quelques heureuses coïncidences l'occupation coloniale et les héritages de l'esclavage sont imbriqués. Avant qu'on nous redise que le fantasme d'une nation blanche nécessite, ingère et reconduit l'absence et l'inhumanité autochtone et noire. L'été 2018 l'a mis en scène autrement, ici, mais nous étions déjà dans cet espace, cet extérieur, et, peut-être sans trop savoir les dire encore, dans ces intimités inconfortables qui prennent forme dans l'effacement et les déplacements, dans la terre et dans la chair. Nous étions déjà dans cet espace d'extériorité où on nous exclut, où nos positions induisent des existences et des luttes distinctes, mais où, aussi, notre proximité engendre des possibilités de (nous) recréer ensemble. Nous le savions déjà depuis longtemps, et c'est une partie de cet écho que j'aimerais recomposer, celui de cet extérieur dans lequel nous nous trouvons et nous retrouvons, celui de cette proximité délicate, plusieurs fois centenaire, qui émerge non seulement de l'expérience de l'abjection, mais aussi des moyens de s'en déprendre. J'aimerais (re)partir de l'extériorité que nous partageons au Québec autant qu'ailleurs dans les Amériques et essayer de me diriger un peu, à tâtons, vers certaines des possibilités de co-résistance.

Extériorité

Ce lieu dont je parle un peu abstraitement, l'extériorité, qui est une composante constitutive du monde euro-américain et de ses promesses, s'est déplacé à travers les époques. C'est un espace-processus qui, comme le propose Sylvia Wynter, suit le mouvement des définitions européennes de l'être humain, c'est-à-dire le déplacement des termes et des vérités selon lesquels sera compris ce qu'est un être humain en fonction de ce qui ne l'est pas. Partant de la Grèce antique, Wynter documente les mutations et les ruptures qui redéployent ou réinventent la définition de l'être humain, toujours par différenciation ; de la distinction entre les cieux et la terre chez les Grecs, en passant par la christianisation, qui fonde une distinction entre la chair et l'esprit ainsi qu'entre le chrétien et le non-chrétien au cours du Moyen Âge, et jusqu'à la modernité européenne et à la sécularisation humaniste de la compréhension de l'être humain : les « voyages » et « découvertes » permettent ou forcent le déplacement d'un absolu théologique, le chrétien, à un absolu politique, l'Homme. Cette définition euro-moderne de l'être humain

comme Homme, soi rationnel et sujet politique, s'accompagne d'une antithèse absolue et, conséquemment, de la constitution d'un irrationnel / sous-rationnel opposé à cet Homme, dont le référent sera les peuples autochtones et les esclaves noir-es. Dans un même extérieur constitutif, donc, mais nous y sommes différemment fixés par l'esclavage transatlantique et la colonisation d'occupation : ici, l'existence noire *en contradiction* avec l'humanité ; là, l'existence autochtone *avant* l'humanité. Comme l'esclavage et la colonisation fixent différemment nos pensées et pratiques du *devenir* humain, nos imaginations, nos mouvements et manières d'être à l'extérieur et après l'Homme euro-moderne.

Ainsi l'existence noire est fixée par l'esclavage transatlantique *en contradiction* avec l'humanité. En ce sens, l'esclavage des Africain-es et ses héritages se comprennent comme phénomènes qui structurent les sociétés plutôt qu'événement circonscrit dans le temps. Si la pratique de l'esclavage n'est restreinte ni à l'Europe ni à la modernité, sa réactualisation dans la modernité européenne se déploie d'abord dans des proportions et avec une intensité sans équivalent historique. Au-delà de l'ampleur, cependant, c'est surtout dans la tension *racialisée* entre l'esclavage et la liberté que se situe la dimension la plus singulière de l'esclavage transatlantique : tout-e Africain-e (devenu-e Noir-e une fois entré-e dans le négrier) est esclave ou « esclavable », tout Européen est humain et (au moins potentiellement) libre. La traite, l'esclavage et la volonté de posséder des esclaves noir-es ne se posent donc pas en termes exclusivement économiques. D'autant plus que la déshumanisation est parallèle, ou plutôt permet le développement, en Europe, des idéaux et des promesses libérales et humanistes d'égalité – entre Blancs. Des promesses, également, d'émancipation par la citoyenneté et de libertés individuelles et économiques. Les corps noirs construisent les parlements, les cours de justice et les places publiques. Ce qui est en jeu n'est donc pas tant les relations économiques que le fondement du rapport entre Européens et Africain-es. Autrement dit, l'absence ou l'impraticabilité d'une économie de plantation (par exemple, au Québec, sous les régimes français puis britannique) n'évacue en rien les intentions et structures esclavagistes, donc la négation de l'humanité des Africain-es, qui devient système.

L'existence autochtone est, elle, fixée par le colonialisme d'occupation *avant* l'humanité. La colonisation d'occupation, comme l'énonce Lorenzo Veracini, se situe dans l'aller-retour entre la « colonie » pensée comme une entité relevant d'un pouvoir extérieur, celui de la métropole, et la « colonie » pensée comme une entité elle-même extérieure qui se (re)produit dans un environnement donné. Elle implique

une collectivité (en partie) autonome qui revendique une souveraineté (en partie) désarticulée de celle de la métropole, et qui prétend à une capacité de se substituer à ce qui lui précédait là où elle s'établit. Elle s'articule donc en fonction du caractère nécessairement remplaçable et supprimable de la population autochtone, et surtout des femmes. Patrick Wolfe suggère pour cela de penser le colonialisme d'occupation comme une *logique d'élimination* et en relève deux dimensions : d'abord une dimension négative ou destructrice, soit la dissolution des sociétés autochtones, puis une dimension positive ou structurante, soit la structuration d'une société coloniale sur cette dissolution, à partir d'elle et en l'incorporant. « À civiliser », « à éliminer », « point de départ », « passé », « sauvage ». L'autochtonie et les peuples autochtones sont ainsi pensés comme antérieurs – à dépasser.

Parce que nos exclusions sont nécessairement contingentes, imbriquées, à la base de la compréhension euro-moderne de l'être humain ; parce que la présence noire au Canada et au Québec, comme ailleurs dans les Amériques – de la pratique documentée de l'esclavage sous les régimes français et britannique aux migrations africaines et caribéennes contemporaines –, est intimement liée aux projets coloniaux français, britannique, canadien et québécois ; parce que, plus concrètement, nos communautés sont surreprésentées dans les systèmes judiciaire et carcéral, sous-représentées dans les milieux universitaires, dans les sphères politique et culturelle, disproportionnellement affligées par l'itinérance, la pauvreté et les violences sexuelles et genrées, et parce que ces similarités suggèrent des relations et des possibilités à explorer pour nous en déprendre, j'aimerais essayer de me déplacer depuis la tradition radicale noire, prudemment, vers les perspectives autochtones du refus de reconnaissance, en suivant un des chemins qui nous rapprochent peut-être, celui de l'héritage insolent de Frantz Fanon.

Fugitivité

Je reviens un peu en arrière. L'émergence des études noires aux États-Unis peut être située vers la fin du XIX^e siècle, mais c'est principalement à partir de l'impulsion militante des années 1950 et 1960 – je pense notamment au Revolutionary Action Movement et au Black Panther Party – que les sujets, objets et intentions des études noires apparaissent plus définis, mais surtout que leur institutionnalisation devient plus urgente. En 1963, un premier cours en études noires, intitulé « Negro History », est donné au Merritt Junior College à Oakland, en Californie, puis, peu après, le premier programme d'études noires est créé au San Francisco State College, à la suite de la mobilisation de grève du Third World Liberation Front. Ce programme précédera de quelques années un premier département d'études noires dans le même établissement, ensuite imité d'abord à l'Université de Californie à Santa Barbara, puis dans près de cinq cents départements, facultés et programmes qui seront mis sur pied entre 1968 et 1975.

C'est dans ce contexte de médiation entre, d'un côté, les expériences et luttes historiques noires et, de l'autre, l'institutionnalisation des savoirs qui en émergent que l'idée d'une tradition radicale noire se formalise en Amérique du Nord ; dans ce contexte qu'est ainsi nommée, énoncée, la

mise en tension entre les blessures profondes et les futurs possibles. La tradition radicale noire tient son nom du *magnum opus* de Cedric Robinson, *Black Marxism : The Making of the Black Radical Tradition* (1982), qui présente la continuité (historique, politique et intellectuelle) du radicalisme noir comme tradition de résistance et – donc – de pensée libératrice orientée en fonction de l'abolition de toute forme d'oppression. Mais au-delà de son intérêt taxinomique, le travail de Robinson apparaît surtout être le point d'entrée nécessaire pour envisager le corpus de la tradition radicale noire, en ce qu'il agit comme point de chute autant qu'incubateur. Il fait la médiation entre la conscience historique et le désir de dépasser la subjugation ; la médiation entre la présence en périphérie, à l'extérieur, et la critique fondamentale des sociétés euro-modernes ; la médiation entre les existences et luttes contextualisées et les réflexions critiques qui en émergent ; enfin la médiation entre la diversité des expériences noires et la singularité de l'expérience noire. En ce sens, il anticipe une partie importante des discussions contemporaines au sein de la tradition radicale noire, dans laquelle l'héritage de Frantz Fanon occupe une place essentielle, différemment selon les contextes, tant au niveau de la compréhension de l'abjection noire que des possibilités d'en émerger.

Les tensions soulignées par Robinson se déploient, aux États-Unis, de manière évidente dans les allers-retours récents entre l'afro-pessimisme de Frank B. Wilderson et de Jared Sexton et les intentions plus performatives de l'optimisme noir de Fred Moten. De façon générale, l'afro-pessimisme tient lieu de posture théorique et politique qui comprend l'esclavage comme « mort sociale » dans la longue durée, c'est-à-dire même après l'abolition de l'esclavage, ou, pour reprendre l'expression de Saidiya Hartman, dans l'« après-vie » de l'esclavage des Africain-es. Cette perspective inscrit donc les éléments constitutifs et spécifiques de l'esclavage des Africain-es, à savoir la transformation des corps en « chair » noire, leur accumulation et leur caractère fongible, dans le présent. La condition noire serait ainsi une position structurelle de non-existence, de déni d'humanité et de privation du monde au-delà de l'abolition officielle de l'esclavage ; la posture afro-pessimiste suit en cela le diagnostic posé par Frantz Fanon, notamment dans *Peau noire, masques blancs*, situant l'expérience colonisée et racisée dans une zone de non-être.

Suivant une direction différente, les réflexions de Fred Moten réorientent les bases de l'afro-pessimisme, ou plutôt interprètent différemment la même vulnérabilité noire héritée de l'esclavage : Moten substitue à l'attention aux blessures et à la terreur une insistance sur les traces de « vie volée », et appréhende l'impossibilité d'exister en s'intéressant à ce qu'il appelle le « mouvement fugitif » à l'intérieur et à l'extérieur de la condition imposée par l'autre. Son intention est de déceler et de dire la fugitivité, l'insaisissable dans l'espace qui se joue entre la condition de non-humanité et la vie pourtant vécue ; l'expérience noire témoignerait de l'irréductibilité de l'existence noire à sa fonction. Le projet de Fred Moten entend ainsi repenser la socialité à la lumière de cette distinction entre une non-humanité imposée de l'extérieur et l'expérience humaine vécue ; à partir d'un diagnostic fanonien similaire, mais en insistant moins sur la zone du non-être que sur ce qui s'y produit.

Aspiration

Ces postures dites pessimistes et optimistes émergeant du contexte états-unien, et donc de ses dynamiques particulières, quoiqu'utiles pour situer théoriquement l'existence noire, ne sont cependant pas les seules à investir la tension nécessaire dans le geste d'« imaginer l'inimaginable », selon les mots de Christina Sharpe. Plusieurs pratiques militantes interviennent à partir des mêmes fissures : transnationales, féministes et queer dans leur déploiement, des initiatives comme #BlackLivesMatter invitent à un déplacement non pas de la tension « fondamentale » mais des manières de la formuler, des mots pour la dire et des façons de la comprendre dans différents contextes et en fonction de différentes possibilités de solidarités et de co-résistances. On observe une dynamique similaire dans les études noires canadiennes, alors que les discussions sur les relations entre la violence anti-noire et les résistances noires diasporiques se structurent plutôt autour d'intellectuelles d'ancrages féministes, queer et décoloniaux.

Le travail de Christina Sharpe est, en ce sens, significatif dans cet espace canadien de théorisation et d'imagination (de possibilités) « *in the wake* » – c'est-à-dire à la fois dans le sillage des négriers, dans le deuil et dans l'éveil. À partir des perspectives afro-pessimistes, elle suggère de repenser l'existence noire moins comme une abjection totale et davantage comme une forme de conscience occupant l'héritage de l'esclavage et occupée par celui-ci, ce qu'elle appelle, selon ses différentes acceptions en langue anglaise, « *wake* ». Sharpe s'intéresse à l'articulation de la non-humanité noire et de la résistance noire quelque part entre la mort et la vie à l'extérieur du monde. C'est dans cette perspective qu'elle théorise notamment l'« aspiration » comme pratique d'imagination, suivant Frantz Fanon sur l'importance du rythme respiratoire dans le processus de libération, à savoir le mouvement entre le souffle comme nécessité de survie, dans le sens de « garder son souffle », et le souffle comme possibilité, dans le sens de « prendre son souffle ».

Les études noires canadiennes engagent directement une réflexion dans, sur et avec la diaspora; elles s'inspirent de Sylvia Wynter et entrent en dialogue avec elle, et intègrent différents aspects de l'héritage fanonien selon des lignes de fuite distinctes des perspectives états-uniennes – la zone du non-être apparaît moins immuable, moins précise et arrêtée, comme les manières d'en émerger. Ce faisant, les études noires canadiennes pointent aussi, plus directement, vers l'hétérogénéité des expériences et des communautés noires et vers la nécessité de prendre cette hétérogénéité en compte pour penser le dépassement de la non-humanité imposée, notamment par l'insistance sur les relations et correspondances (possibles, envisageables, *déjà là*) entre expériences noires et non noires.

Je voulais me rendre ici. Les études noires canadiennes à la fois s'inscrivent dans la tradition radicale noire nord-américaine et, parce que la structure des discours et des antagonismes raciaux au Canada laisse entrevoir des fissures spécifiques de ce contexte, se distinguent par leur engagement avec les dynamiques diasporiques et la colonialité, c'est-à-dire la classification et l'organisation symbolique et matérielle des degrés d'(in)humanité, et plus largement les relations de pouvoir héritées du colonialisme. L'influence de Sylvia Wynter, dont je parlais plus tôt, est manifeste dans le

regard posé par les études noires canadiennes, qui articulent le colonialisme, le colonialisme d'occupation et le racisme anti-noir en les inscrivant sur un même axe, en les réfléchissant comme inflexions d'une même colonialité. Et tandis que l'héritage de Frantz Fanon traverse la tradition radicale noire de différentes manières, avec des intentions tantôt descriptives, tantôt plus programmatiques, les réflexions engageant la colonialité pour comprendre la sujétion noire, dans les études noires canadiennes, traduisent une attention et une insistance sur les avenues émancipatrices suggérées par Fanon; la même attention et la même insistance, il me semble, que dans les perspectives autochtones critiques en contexte canadien. Et tout particulièrement dans les interventions cruciales de Glen Sean Coulthard et d'Audra Simpson, où il y a, en élaboration, en discussion, en action, une pratique transformatrice du *refus* comme production de nouvelles relations décoloniales.

Refus

Je reviens un peu en arrière, à nouveau. Au cours des quarante dernières années, soutient le chercheur déné (Yellowknives) Glen Sean Coulthard, un déplacement important des mécanismes de la colonisation d'occupation s'est opéré au Canada. À partir des années 1960 et 1970, l'impulsion anticoloniale autochtone force une modification du pouvoir : d'une structure explicitement violente et génocidaire à une structure organisée en fonction d'une politique et d'un discours de reconnaissance et d'accommodation. La reconnaissance comme paradigme politique et social des sociétés multinationales, libérales et se définissant comme tolérantes trouve ses fondements dans la pensée de Hegel, et plus récemment dans ses réactivations, principalement chez Charles Taylor, Axel Honneth et Nancy Fraser. De nombreuses discussions récentes, au sein de la pensée politique et sociale euro-américaine, se sont ainsi ressaisies des développements théoriques du programme hégélien précédant et suivant la *Phénoménologie de l'esprit* : Hegel envisage l'auto-construction de l'individu au moyen de la reconnaissance de l'autre dans une succession de luttes et de réconciliations, et déplace plus tard ses intuitions sur le plan des rapports juridiques (étatiques) et sociaux. Tandis que, sur le plan proprement politique, Coulthard entreprend de penser l'organisation et la déconstruction des contextes coloniaux dans lesquels la violence directe et physique disparaît – du moins selon les discours officiels – du processus de dépossession et d'élimination, sur le plan théorique, il reprend le refus de Frantz Fanon pour déconstruire le paradigme euro-américain de la reconnaissance et envisager l'auto-reconnaissance autochtone.

La logique qui sous-tend la reconnaissance, à savoir qu'elle est accordée, révèle son impossibilité à revoir les relations coloniales – si elle est accordée, elle l'est nécessairement par celui qui en a la légitimité et le pouvoir, à ceux qui ne les ont pas; cette reconnaissance maintient intactes les positions respectives dans les rapports de pouvoir. Dans *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon établit les paramètres de l'expérience du racisme vécu comme la fixation dans une position imposée de l'extérieur, un déni d'humanité et une privation du monde. À partir de cet endroit, de cette extériorité, de

cette zone de non-être habitée par les colonisé-es / racisé-es, le mouvement dialectique de luttes et de réconciliations est impossible puisqu'il présuppose l'humanité de ceux qui entrent en conflit. La non-existence et le nonaccès à l'existence empêchent ainsi l'entrée dans la dynamique de la reconnaissance et impliquent, chez Fanon, un pré-conflit, un combat d'un seul côté, d'abord, pour affirmer – violemment – son existence.

Ce détournement et cette affirmation de soi, Glen Sean Coulthard les retrouve plus précisément dans le rapport ambivalent de Fanon à la négritude, c'est-à-dire dans son enthousiasme méfiant. Fanon se questionne sur l'essentialisme (bourgeois) posé et renforcé par la négritude, mais considère comme crucial le processus de reconnaissance individuelle et collective de soi. Il écrit : « J'avais besoin de me perdre dans la négritude absolument. Peut-être qu'un jour, au sein de ce romantisme malheureux... » Et c'est également dans ce sens qu'Audra Simpson soutient qu'il y a une solution de remplacement à la reconnaissance dans le refus d'être reconnu dans sa distinction – par celui, d'ailleurs, qui a le pouvoir de définir la distinction – et dans la remise en question de la légitimité de reconnaître, de celui qui reconnaît. Pour elle aussi, la rhétorique de la reconnaissance met en évidence son échec et produit les conditions de possibilité du refus. Dans ce détournement se créent et se recréent différentes normativités ancrées dans la terre, dans les lieux, dans les pratiques et savoirs autochtones. Dans ce détournement se créent et se recréent aussi différentes relations décoloniales et différentes possibilités de solidarité. Les paramètres sont différents, mais on entrevoit dans les études noires et les perspectives autochtones critiques, en contexte canadien, une mobilisation des mêmes outils pour envisager le détournement, le refus, le devenir-humain et les possibilités de solidarité ; un engagement correspondant à l'insolence de Frantz Fanon.

Ce qui brûle

Dans les premières pages de *Peau noire, masques blancs*, Fanon écrit : « Il y a trois ans que ce livre aurait dû être écrit... Mais alors les vérités nous brûlaient. » Trois ans plus tôt, Fanon achevait *L'œil se noie*. La pièce de théâtre, difficile, douloureuse, met en scène le même détournement ou presque, le même refus ou presque, que celui de *Peau noire, masques blancs*, dans une succession plutôt imprenable d'inversions et d'émotions incertaines.

FRANÇOIS. — Je voudrais que tu m'expliques comment, pour quoi, à quel moment tu as commencé à m'aimer.

GINETTE. — Pourquoi ? Je t'aime !

FRANÇOIS. — (*Il s'arrête de marcher.*) Cela ne me suffit pas ! Je ne veux pas être aimé à leur manière. Je ne veux pas que le germe de leur pourriture se mette à vivre à côté de moi...

Je voulais suggérer certains rapprochements évidents. Entre nos conditions différentes dans l'extériorité, puis entre nos perspectives pour nous en déprendre, en partant de la tradition radicale noire vers ce que les études noires canadiennes me semblent permettre dans ce sens, vers les

perspectives autochtones critiques envisageant le refus de reconnaissance et vers quelque chose comme des correspondances et des possibilités médiées par l'héritage de Frantz Fanon. Je voudrais terminer en ouvrant sur ce qui brûlait déjà trois ans avant *Peau noire, masques blancs*, qui ne pouvait pas s'écrire, et qui brûle toujours. Je voudrais terminer sur ce moment où les choses ne s'énoncent pas.

« Une salle. Une fenêtre. Une porte. » Trois personnages, et des échanges amoureux et existentiels tortueux, des antagonismes aussi évidents qu'imprécis. « Oui, je sais que tu m'aimes, ou du moins tu le dis. Mais comprends-tu, je veux savoir. » *L'œil se noie* nous contraint de refuser l'emprise, de refuser ce qu'il pourrait y avoir de définitif et de rassurant dans une lecture maîtrisée d'un Fanon clair et fixé dans un temps passé. *L'œil se noie* nous commande de refuser un Fanon prescriptif, de refuser, en ce sens, de tempérer l'insolence, de figer le refus, sa forme, ses (dé)prises, ses possibilités. Tout se passe « comme si les couleurs de peau des personnages circulaient entre eux au cours de la pièce », remarque Robert J.C. Young. Comme l'obscurité, comme la lumière, comme toutes les antithèses torturantes qui ne parviennent pas à s'ancrer. L'imprécision,

L'existence noire est fixée par l'esclavage transatlantique en contradiction avec l'humanité.

peut-être la douleur, peut-être l'imagination ou même l'espoir, en tous les cas ce qui brûlait ne nous laisse pas le temps d'arriver à la rigidité des catégories, aux positions fixes qui conditionneraient, en système, en programme, l'appréciation des relations et des possibilités qui se déploient. Et c'est ainsi peut-être qu'il faut entendre les possibilités de libération et de solidarité, dans cette imprécision nécessaire.

Peut-être que ce qui est en formation, ces processus et ces nouvelles modalités d'humanité et de relation que nous envisageons avec des outils parfois similaires, contingents, doivent demeurer difficiles à dire, et rester indicibles dans les mots du maître-colon, pour demeurer fugitives. Peut-être que ce qui rapproche, dans cette déprise, c'est d'abord ce qui venait et doit venir avant les mots et sans leurs mots ; ce qui doit demeurer insaisissable, ce qui brûlait, ce qui brûle et ne se laisse pas encore énoncer, mais vivifie le souffle. 

Philippe Néméh-Nombré est doctorant en sociologie à l'Université de Montréal, membre du comité de rédaction de la revue *Histoire engagée* et de *Liberté*, et membre du conseil d'administration de la Ligue des droits et libertés.