

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PENSER L'*ENCIRCULARISATION* À TRAVERS LE GESTE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE PIERRE PERRAULT

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES POLITIQUES

PAR

AMÉLIE-ANNE MAILHOT

NOVEMBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci d'abord à Dalie Giroux, pour sa générosité tous azimuts, sa pensée rigoureuse et incarnée et sa présence inspirante et constante. Une vraie belle rencontre.

Merci à Lawrence Olivier, pour sa pensée dissidente, ses rires et ses emportements qui m'ont accompagnée et nourrie tout au long de mon parcours.

Des mercis en vrac et en bouquets, pour tous ceux qui m'ont accompagnée dans et à travers tous les entrecouplements de ce projet. Myriam Faraj, pour toutes nos conversations, nos projets hors-tempo et pour sa présence inaliénable. Rébecca Lavoie, pour le plaisir des conversations politiques transposées dans une infinité de lieux et pour l'engagement quotidien envers les exigences de l'amitié. Catherine Huart, Jessica Olivier-Nault, Jade Bourdages et Sylvain Flamand, inspirants et vaillants compagnons de parcours dont l'amitié m'a portée jusqu'ici. Annie St-Pierre, toujours présente, apaisante et nécessaire. Et tous les autres amis, avec qui j'ai pu partager tant de moments engageants, délirants, importants... Merci à Myriam Faraj (encore) et Julie Perrault pour des commentaires précieux sur l'écriture. Un mémoire de maîtrise, c'est un travail d'équipe.

Merci merci.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
MOTS-CLÉS.....	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	13
ABORDER LES ESPACES-TEMPS DE LA PENSÉE CIRCULAIRE	13
1.1 épistémologie de l'expérience	15
1.1.1 une cosmologie heuristique incarnée.....	15
1.1.2 responsabilité envers soi-même et envers les autres.....	18
1.1.3 expérience et récits.....	20
1.1.4 incorporation et savoirs intimes	22
1.2 éthique du geste créateur de monde	28
1.2.1 mouvement circulaire et non coercition	29
1.2.2 pensée éthique et geste posé «au nom de ce qu'est le monde»	31
1.2.3 responsabilité et cosmodicée.....	35
1.2.4 pratique de la pensée circulaire	36
1.3 un politique non coercitif de gestes solidaires.....	39
1.4 Pierre Perrault et la pensée circulaire.....	44
CHAPITRE 2	46
PIERRE PERRAULT: GESTE ÉPISTÉMOLOGIQUE, INCORPORATION POLITIQUE ET ENCIRCULARISATION.....	46
2.1 suivre le fil de l'impulsion : se redonner le monde.....	48
2.1.1 ONF et cinéma direct : «je suis un cinéaste clandestin subventionné»	51
2.1.2 parole vécue, poétique et intimité politique	52
2.2 politiques de la méthode heuristique et du documentaire.....	54
2.2.1 écoute et regard : mise en place d'une complicité engageante	56
2.2.2 le documentaire comme récit de l'expérience et expérience du récit.....	58
2.2.3 le documentaire comme résistance et création d'espaces-temps	60
2.2.4 déployer les potentialités subversives de l'art : abolir la discipline.....	63
2.2.5 la randonnée du montage : «il suffit d'être réceptif, disponible, d'écouter,	

d'entendre.»	65
2.3 encircularisation et heuristique du commun.....	67
2.4 trouver ses intercesseurs, chemin faisant.....	75
CONCLUSION.....	78
BIBLIOGRAPHIE.....	84

RÉSUMÉ

Le parcours du cinéaste Pierre Perrault sert ici d'*intercesseur* pour investiguer l'idée d'*encircularisation* à partir de l'incorporation politique de son geste épistémologique. La pensée circulaire, dont Georges Sioui trace la trame des espaces-temps sur le continent américain, se présente comme une *disposition*, portée par la consubstantialité de ses aspects épistémologiques, éthiques et politiques. Elle nous invite à penser la possibilité effective de tisser un politique de relations non-hiérarchiques, par le geste éthique d'une épistémologie expérientielle. Le politique impliqué dans ce rapport au monde expérientiel en est un qui se construit sur le mode heuristique, et la première assertion en est : *chaque être humain est capable de penser et de comprendre le monde dans lequel il vit, ainsi que d'y agir dans la perspective d'une coexistence juste*. Pierre Perrault a voulu se détacher d'un rapport au monde dépossédant, empreint de hiérarchies et de structures coercitives, en laissant tomber les «images impériales» pour partir faire ses propres recherches et expérimenter, donnant à voir, par le truchement d'une caméra poétique, une parole vécue. Sa démarche trouve une résonance dans l'idée politique qu'il met en marche, celle de nous inviter à penser que nous possédons les moyens d'habiter en commun un présent, sans égards aux injonctions autoritaires du contrôle, et que les moyens de cette autonomie se trouvent à même soi, accessibles par l'expérience. Se faisant, Perrault s'engage à notre avis dans une *encircularisation*, qui met en mouvement l'idée d'un processus non-linéaire, où, bien que gardant les traces de la pensée «linéaire» ambiante, il se frotte à la disposition qu'implique la *pensée circulaire*.

MOTS-CLÉS

Épistémologie, expérience, encircularisation, méthode heuristique, art, geste, politique, pensée circulaire, Pierre Perrault.

INTRODUCTION

Croire au monde, c'est ce qui nous manque le plus; nous avons tout à fait perdu le monde, on nous en a dépossédé. Croire au monde, c'est aussi bien susciter des événements même petits qui échappent au contrôle, ou faire naître de nouveaux espaces-temps, même de surface ou de volume réduits.
-Gilles Deleuze

L'œuvre de Pierre Perrault, cinéaste-phare du cinéma direct, mouvement dont l'éclosion eut lieu via les structures de l'Office National du Film du Canada dans les années 1960, n'est pas réductible à la cinématographie. Perrault a voulu se détacher des images lénifiantes et des discours impérialisants, dépossédants, desquels il était instruit, en partant à la recherche de la parole vécue comme manière de se réapproprier avec les «moyens du bord»¹ un «monde à sa portée»². Ce travail, pensée politique en acte, sera l'objet de notre investigation.

Aborder l'œuvre de Pierre Perrault du point de vue de sa pensée politique, c'est entrer de plain-pied, d'abord et avant tout, dans l'exploration d'une épistémologie. Or, cette dernière trouve son impulsion dans une préoccupation politique ancrée et dissonante, dans l'exigence de ne pas accepter un politique dérobé et mis à distance, mais de retrouver les modalités d'une *responsabilité compromettante* avec celui-ci. C'est ce fil de trame, de l'épistémologie au politique, mais incidemment, aussi, du politique à l'épistémologie, que nous avons voulu suivre, comme une piste à filer qui s'est avéré plutôt un territoire à embrasser. Tendre les fils de ces entrelacs, ici, signifie en saisir la matérialité en ce qu'elle se constitue comme geste. Entreprendre d'aborder l'œuvre de Pierre Perrault depuis sa pensée politique, c'est se donner un espace pour réfléchir l'imbrication de l'épistémologie et du politique, de la pensée et de la praxis, du temps et de l'espace, de l'art et de la vie.

¹ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole. Entretiens avec Paul Warren*, Montréal : Éditions de l'Hexagone, 1996, p.155.

² *Ibid.*, p.39.

Afin de saisir le travail de Pierre Perrault sous cet angle, brisant la linéarité du but à atteindre pour investir la circularité du geste qui se pose, il nous fallait trouver une pensée qui sache soutenir ses exigences et leur donner du ressort; une pensée qui sache se constituer elle-même comme pratique. Plus qu'une pensée, donc, ce à quoi nous conviait l'exploration de la démarche de Perrault, c'était à une disposition³. Récusant les traditions de pensée qu'il qualifiait d'impérialisantes, refusant que l'on parle en son nom, récusant des traditions de pensée qui posent des vérités auxquelles se conformer, génératrices d'inégalités, de dépossessions, d'injustices, Perrault réclamait un autre rapport au monde que celui offert par la séparation des sphères d'existences et leur mise en catégorie, par l'harnachement et la contention des possibilités de vie. Il voulait être à rebours, s'extraire, *dérivée*, d'un certain rapport au monde dépossédant, imbriqué dans une généalogie quasi-impossible à retracer, qui serait aux confluents de l'histoire du capitalisme, du libéralisme, du colonialisme, de la pensée scientifique et de la philosophie occidentale. D'une tradition de pensée, nous souffle Georges Sioui, «euro-américaine linéaire et évolutionniste»⁴.

Mais comment alors aborder l'œuvre de Perrault en dehors de ces paramètres intellectuels desquels notre parcours et notre rapport au monde est lui-même investi? Pouvons-nous nous-même prendre une *dérive* (donc se détacher, pour voir où ça nous mène) de ces traditions de pensée afin d'investir ce que Georges Sioui nous convie à réfléchir comme *pensée circulaire*, pensée qui ne répond plus aux injonctions de cette pensée euro-américaine linéaire et évolutionniste? Afin de répondre oui à cette question, à cette invitation, il fallait commencer par lui tendre l'oreille. Saisir les termes de son invitation. Entreprendre, donc, de réfléchir avec la pensée circulaire, c'est-à-dire se mettre à l'écoute, et résister à la

³ Le terme même de *disposition* politique implique diverses résonances. La disposition serait ainsi à la fois dis-position (ce serait peut-être l'empathie); disposition comme agencement (percevoir comment le monde est agencé autour de soi : comment circulent les biens, les gens, où sont les accumulations de pouvoir); disposition comme manière d'être (être dans le monde, en coexistence); disposition comme prêt à agir (être disposé); et disposition comme se mettre à la disposition (accepter d'être touché, affecté). La disposition politique est donc d'abord un état qui traverse tout rapport au monde et qui se module au gré des rencontres en poursuivant ses exigences. Il n'y a ainsi pas de scène ou d'espace politique, mais un état de co-implication dans le monde, d'ouverture et d'attention à ce qui le constitue.

⁴ Georges Sioui. *Pour une autohistoire amérindienne. Essai pour une morale sociale*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989, p.2.

tentation «linéaire et évolutionniste» d'en faire un système de pensée clos, explicable et explicatif, totalisant, uniformisant. Ainsi, loin de s'ériger en système, loin des prétentions homogénéisantes et délimitantes, cristallisatrices d'explications et de croyances en vérités impératives, la pensée circulaire, et si nous voulons quelque peu être fidèle à son invitation, doit pouvoir se constituer comme *disposition politique*. Elle demande une pratique de cette disposition dans son investigation, et permet l'exploration de ses prémisses dans un sens à comprendre *pour soi-même*. Je ne peux ici que parler en mon nom dans cette exploration de la pensée circulaire, et je ne peux offrir que l'expérience de ma traversée et de ma compréhension, nécessairement incomplète, imparfaite : la cohérence de mon exploration eut été mise à sac par des prétentions explicatives, prescriptives et globalisantes. La lecture de cette recherche devrait donc être accompagnée de la connaissance de la modestie de mon projet, qui ne consiste qu'à explorer dans les limites de ma compréhension la pensée circulaire, -disposition et pensée en acte qui ne se laisse pas réduire aux phrases explicatives ni ne se laisse capter entièrement par l'aventure intellectuelle-, qui permet de donner de l'amplitude et du ressort à l'*incorporation politique du geste épistémologique* à l'œuvre dans le travail du cinéaste Pierre Perrault.

Or, voulons-nous croire, il y a dans l'exploration de ce rapport au monde -de cette disposition qu'appelle la pensée circulaire- une prise pour tendre des rapports non hiérarchiques qui non seulement révoquent la prétendue nécessité de la coercition dans l'organisation politique, mais en sapent les fondements. Ainsi, se distanciant des sentiers battus par les structures institutionnelles et hiérarchiques qui sanctionnent la justesse d'une démarche non par sa rigueur (imbrication des exigences [politiques] et de la forme)⁵ mais par sa conformité à une tradition, Perrault a cherché non pas à «prendre sa place» dans une économie politique qu'il désavouait, mais à travailler à faire voir l'*existence* des possibilités de vivre loin de ces injonctions. Faire voir, cela voulait dire expérimenter. Expérimenter, faire l'expérience, c'est aussi se détacher tranquillement de l'emprise d'une passivité induite par la ritournelle d'une connaissance objective qui ne serait accessible qu'à quelques élus

⁵ Cette rigueur comme imbrication des exigences et de la forme émane, croyons-nous, du travail de Perrault et sera explicitée dans le chapitre 2.

capables d'en contrôler les paramètres et d'en fixer la validité de contenu. Ce que le travail de Perrault met aussi en lumière, c'est donc ce lien entre connaissance et capacité d'agir; de quelle connaissance investissons-nous nos actions, et quelle portée épistémologique à nos actes? Quels liens se tendent entre le mode de connaissance et le politique? Est-ce qu'une connaissance dont le but est l'«avancement et le progrès»⁶ sous-tendue par l'ordonnement hiérarchique en fonction d'une vérité objective ne fixe pas un politique lui-même mis à distance, soumis aux mêmes exigences épistémologiques et donc, appropriable par une «élite» seule capable de voir clair dans les enjeux du commun? Et incidemment, seule capable d'agir dans ce politique?

À l'aide des écrits de Jean-Guy Goulet sur l'épistémologie dans les communautés Dene Tha du Nord de l'Alberta, nous avons pu voir que le mode de connaissance à l'œuvre dans cette pensée circulaire dont Sioui trace la trame des espaces-temps sur le continent américain, suggère une intimité avec le monde, une intimité avec le politique qui ne peut plus faire l'objet d'une mise à distance et ne peut donc plus faire l'objet d'une chasse gardée. Le politique impliqué dans ce rapport au monde expérientiel en est un qui se construit sur le mode heuristique, et la première assertion en est : *chaque être humain est capable de penser et de comprendre le monde dans lequel il vit, ainsi que d'y agir dans la perspective d'une coexistence juste*. Possédant la capacité de faire l'expérience corporelle, intellectuelle, spirituelle et émotionnelle du monde, chaque être humain est en mesure de réfléchir et d'agir pour son propre bien et pour celui d'autrui, sachant le lien qui les unit. Ainsi, la première responsabilité de chacun va à l'autonomie dans son apprentissage et à la reconnaissance de l'autonomie des autres dans le leur. Cette assertion d'une responsabilité pour soi-même

⁶ Ce que même Paul Feyerabend, dans sa critique radicale de la méthode en science, n'est pas près de laisser tomber : s'il conçoit qu'il soit possible de définir pour soi ce que représente l'avancement, il n'en demeure pas moins que ce but de la science comme axiome de la connaissance peut aussi être soumis à des vérités renouvelables, tel que l'exemple du financement de l'Université nous permet d'en prendre la mesure. En effet, ce sont les sciences les plus utiles à l'économie de marché qui reçoivent la part du lion (puisque l'avancement signifie la prospérité), et se multiplient les stratégies visant à soumettre la recherche scientifique en elle-même d'une part au marché (mise en compétition des unités de recherche dans l'octroi de subventions) et d'autre part à la sous-traitance de l'entreprise privée (on voit se développer une prolifération des unités de recherche en partenariat avec des entreprises qui, ainsi, se gaussant de participer à l'avancement de la science, se trouvent de la main d'œuvre hautement qualifiée à bon marché et des installations subventionnées).

(autonomie) et pour les autres (sollicitude non coercitive) qui soient intimement et inextricablement liées est concomitante à l'épistémologie et au politique; elle les fait cohabiter et se donner de l'amplitude dans le geste (mise en pratique éthique) qui les unit. Le geste doit ici être compris comme accord de l'action et des principes qui le sous-tendent⁷; action entreprise sans contraintes extérieures impératives, le geste n'est pas aliéné par l'injonction coercitive et participe de ce fait à la création d'un monde sur le mode heuristique. Cette conception du geste implique donc la *pensée*. Si nous découvrons que les concepts de liberté, égalité, justice et responsabilité sont toujours à l'œuvre et effectifs dans l'élaboration de notre compréhension de la pensée circulaire, il importe d'en spécifier rapidement les termes. L'usage de ces concepts, grandement cooptés (par la pensée libérale et ses dérivés) *du fait* de leur séparation les uns des autres, doit ici impliquer la remise en mouvement de leurs imbrications. En effet, nous suggérons que le terme d'*incorporation*, c'est-à-dire faire corps au sens de donner une corporalité *et* d'unir intimement, permette une réappropriation fructueuse dans leur usage.

Si ce que nous comprenons comme pensée circulaire nous permet de caractériser le travail politique de Pierre Perrault, elle n'en masque pas pour autant les écueils. Perrault porte, bien que malgré lui, les traces et habitudes de la tradition de pensée qu'il récuse, et cherchant ailleurs des manières d'être et de penser, il se heurte à (ou découvre) la nécessité d'un travail processuel constant dans cette exploration qui le compromet et dont il revendique la compromission. Ses prétentions identitaires, notamment, s'évanouissent dans la recherche et l'affirmation d'un *devenir-minoritaire*⁸, dirons-nous avec Gilles Deleuze, tout comme les oppositions binaires qu'il déploie sans cesse dans sa rhétorique en sont une expression qu'il conviendra d'explicitier. S'il magnifie des attitudes et des points de vue, des modes de vie minoritaires, c'est pour les proposer, les donner à voir, participer à leur donner une dignité nouvelle et contribuer à en faire l'objet de notre actualité. Contribuer à créer des espaces-

⁷ Dalie Giroux. «La sagesse du continent. Une introduction à la lecture des histoires de Kanatha.», in Sioui, Georges et Dalie Giroux, *Histoires de Kanatha. Vues et contées*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, p.xxiii.

⁸ Gilles Deleuze. «Les postulats de la linguistique», *Mille plateaux*, Les Éditions de minuit, Paris : 2006, p.124.

temps qui sont autant de preuves de notre capacité à habiter le monde sans égard aux injonctions du contrôle⁹. À l'habiter d'une intimité qui se déploie comme poétique, redonnant à l'art sa capacité à rejouer cette poétique dans le politique, déployant incidemment un rapport plus poétique au politique, et plus incarné à l'art. Si Perrault a employé, dirons-nous simplement, les méthodes propres à l'art, c'est qu'il y a vu matière à réinvestir les termes de sa recherche du même jeu qui avait vu naître son impulsion : se soustraire à une vérité cristallisée et prescriptive, et tâcher de s'affranchir de cette volonté de vérité dont Michel Foucault a mis en lumière le fonctionnement dont les mécanismes sont camouflés par son objet même :

[c]omme si pour nous la volonté de vérité et ses péripéties étaient masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. (...) Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse; et la volonté de vérité, celle qui s'est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu'elle veut ne peut pas ne pas la masquer.

Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité comme prodigieuse machinerie destinée à exclure.¹⁰

Aussi, poursuit Foucault,

(...) cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques (...). Mais elle est reconduite aussi, plus profondément sans doute par la manière dont le savoir est mis en œuvre dans une société, dont il est valorisé, distribué, réparti et en quelque sorte attribué.¹¹

Perrault, voulant éviter les écueils de cette volonté de vérité, embrassa les méthodes de l'art, y trouvant pour lui matière à investiguer le monde d'un regard neuf. Ici l'*heuristique* comme méthode de l'intimité réclamée avec le politique et la *responsabilité compromettante*

⁹ Gilles Deleuze. *Pourparlers*, Paris : Éditions de Minuit, 1990, p.112.

¹⁰ Michel Foucault. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.19-22.

¹¹ *Ibid.*, p.19-20.

comme rapport au geste dans cette intimité peuvent être mises à profit dans l'exploration de la recherche de Perrault d'un rapport plus poétique au politique.

Penchons nous un instant sur la signification de ces termes. Dans un premier temps, la méthode heuristique doit être entendue suivant deux axes. Le terme heuristique « (...) vient du grec *heuriskein* qui signifie rencontrer, trouver par hasard puis trouver en cherchant, découvrir. L'heuristique désigne une méthode de recherche qui pose une hypothèse sans se soucier de sa vérité ou de sa fausseté, en vue de donner une direction à sa recherche.»¹² Une méthode heuristique n'est donc pas vérification d'une hypothèse menant à la connaissance absolue (ce serait se vérifier par vérité ou fausseté) mais processus qui mène à connaître chemin faisant, connaître par expérience du monde, s'ouvrir et se disposer à l'inattendu. L'autre axe selon lequel elle doit être entendue, et qui découle du premier, est qu'elle procède d'un mouvement de va-et-vient entre le monde et la connaissance; entre la matière du monde et la pensée, entre, pour Perrault, l'idée qui l'a mené à se mettre à l'œuvre et ce qui se forme sous ses yeux, qui informera à son tour l'idée qu'il poursuivra encore jusqu'à ce qu'il ait atteint non pas la vérité (et bien souvent une œuvre tout à fait éloignée de celle qu'il avait imaginé au départ) mais une forme qui le satisfasse. C'est un processus lié à un médium qui engage des idées; un aller-retour incessant entre l'idée et la matière. Il s'agit aussi, bien souvent, de remettre en jeu les règles et les codes pour voir ce qui survient; l'exploration de la matière à rebours des normes et des codes établis comme manière de *faire ses propres recherches*. La méthode heuristique se nourrit ainsi d'une poétique, c'est-à-dire d'une reprise sur soi de la création à *chaque fois* et donc de la poursuite de cette recherche comme aller-retour incessant entre l'idée et la matière sans égard à la vérité idéale et aux normes établies; comme création et pensée de la création. La poétique entend donner place au «rapport dynamique qui unit l'artiste à son œuvre.»¹³

¹² Sylvain Auroux. (sous la dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques*, Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 1990, p.1137.

¹³ Éric Le Coguiéc. «Démarches de recherche et démarches de création», dans Bruneau, Monik et André Villeneuve (dirs. publ.), *Traiter de recherche-crétation en art*, Québec : Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 315.

Voilà qui nous mène au deuxième aspect de l'art qui nous intéressera ici pour le travail de Pierre Perrault, soit l'idée de responsabilité compromettante. La création artistique se distinguerait des autres activités humaines par le fait qu'elle engage une responsabilité compromettante¹⁴. Ce qu'on entend ici, c'est l'engagement de l'artiste dans son œuvre, autrement dit le fait que l'artiste est partie prenante de l'œuvre et que son travail n'est conséquemment pas séparé de lui. On dira alors que l'artiste «est un sujet engagé dans [son] objet d'étude»¹⁵ et que l'acte de création poétique fonctionne sur un mode inductif faisant l'expérience d'un savoir idiosyncrasique, n'ayant rien d'un processus linéaire mais étant plutôt organique.¹⁶ L'artiste serait donc réputé s'investir dans son objet et dans son œuvre davantage que celui qui pratique un autre genre de travail. Cette assertion, si elle doit être nuancée, n'en est pas moins intéressante en ce qu'elle nous donne à penser un domaine de l'existence (le régime des arts) où le geste posé est entendu comme impliquant et engageant celui qui le pose sur une base très intime. Il y a ainsi prise en compte de l'arbitraire et donc de la possibilité du geste (il n'y a pas de vérité, il y a une oeuvre à construire). Il y a de cette façon l'idée de la *création* comme vie investie de son travail et travail investi de sa vie, et la responsabilité qui incombe à celui qui ne se soumet plus aux règles de porter son geste. C'est une responsabilité qui le compromet, à travers ce geste posé dans l'incertitude. La création peut donc être *l'acte libre qui se pose à partir d'un regard singulier posé sur le monde*. Cette prise en compte restreinte aux limites de la création artistique comme discipline génère de la nouveauté –des oeuvres nouvelles et originales, ce qui est tout à fait intéressant d'un point de vue artistique mais l'est encore très peu pour le politique. C'est que la responsabilité compromettante, dénuée de son rapport politique de co-implication dans un monde, donne une cohérence interne à l'œuvre mais ne s'adonne pas à penser les termes d'un monde plus juste, plus habitable. Il n'y a qu'un pas à franchir, pourtant –un tiret à apposer- pour induire une responsabilité com-promettante : qui nous engage en commun dans une promesse de responsabilité les uns envers les autres. C'est ce pas que franchit Perrault, pour qui le geste de

¹⁴ Sylvain Auroux. *op. cit.*, p.505.

¹⁵ Éric Le Coguiéc. *op. cit.*, p.309.

¹⁶ *Ibid.*, p.316.

cette responsabilité compromettante et de l'heuristique qui le sous-tend est donc à reposer dans la matière du monde et du commun; c'est ce qui l'engage dans une recherche dont la rigueur consiste à lier les dimensions épistémologiques, éthiques et politiques de son rapport au monde. Ainsi, si la création peut être vue comme *regard singulier posé sur la matière du monde et capacité à agir à partir de ce regard*, il convient de réfléchir à l'idée que le regard singulier posé sur le monde, s'il est concomitant du regard singulier d'autrui posé sur le monde, permet non seulement la liberté mais aussi l'égalité et incidemment, la justice. Cette idée d'une création dont la méthode ne peut être qu'heuristique puisque le regard propulse l'agir et s'y compromet, puisque donc l'agir devient geste s'étant soustrait à la vérité idéale et faisant de ces aller-retours incessants entre la matière et le regard la forme appropriée de cet espace-temps qui fera œuvre; cette idée d'une création, donc, peut ainsi, en s'ouvrant à l'expérience du monde qui se vit en commun et que sous-tend *incidemment* la poursuite d'une exigence de justice, devenir une idée politique.

Nous avons choisi de qualifier ce parcours d'*encircularisation*, pour souligner le caractère processuel de cette démarche de reprise d'une intimité avec le politique. Perrault réclame la possibilité d'une expérience sensible du monde, et porte l'hypothèse que cette expérience, qui s'allie à une épistémologie, est elle-même clé de voûte pour vivre sans dépendance à l'égard des structures institutionnelles hiérarchiques dépossédantes qu'il identifie (État-nation, capitalisme, académie). Il en porte l'hypothèse parce qu'il la recherche et l'expérimente, parce qu'il conçoit qu'elle exige un travail constant duquel ses impérialismes le détournent (ceux dont il cherche à se détacher, mais aussi ceux qu'il porte et reconduit); parce qu'elle ne relève d'aucune autre vérité que celle qui se tisse et se détisse au fil des événements. Ne porte donc aucune vérité autre que celle de sa remise en jeu constante au gré des rencontres : le commun s'opère sur un mode heuristique, et la recherche ne peut être linéaire mais tend incidemment vers une pensée du Cercle, telle que la conçoit Georges Sioui, qui n'est pas un état final. Tranquillement, imparfaitement, par sursauts et recoupements, Perrault abandonne sa linéarité et se frotte à la disposition qu'implique la pensée circulaire.

Pour parvenir à se donner une compréhension de la pensée circulaire, nous avons entrepris un découpage en trois temps, qui en trace des contours épistémologiques, éthiques

et politiques. Cette séparation, arbitraire, pourrait être insidieuse : nous ne manquerons ainsi pas de mentionner que ces trois aspects doivent être pensés ensemble, puisqu'ils ne sont pas séparables, mais trouvent leur incorporation dans un geste. La méthodologie que nous entendons mettre en pratique ici consiste en 1- l'exploration des relations épistémologiques, éthiques et politiques de la pensée circulaire qui permettent de problématiser cette pensée comme *disposition* et comme, incidemment, *incorporation politique du geste épistémologique*. Aussi, à travers l'exploration de ces relations, nous entendons, simultanément, 2- investir les entrelacs qu'elles inscrivent entre les concepts de liberté, égalité, responsabilité et justice. Cette disposition, qui investit les rapports quotidiens d'un souci d'intimité avec le politique, s'offre comme levier critique important, croyons-nous, des discours dépossédants qui cristallisent des rapports de domination naturalisés, justifiés par un discours scientifique qui prétend poser les balises de la connaissance vraie, et dont le but n'est autre que l'«avancement et le progrès». Dans cette exploration théorique qui prendra la forme de l'essai¹⁷, nous aurons recours à un corpus de textes de traditions diverses, sur

¹⁷ L'essai, selon Claire de Obaldia, «forme qui met l'accent sur le processus», se poserait «comme seule façon appropriée d'aborder un genre qui rejette tout discours scientifique, monologique et totalisateur» puisque «l'évidence étymologique explicite, que toute étude de l'essai ne manque jamais de faire valoir, le rattache au sens premier des mots français 'essai' et 'essayer' –expérimenter, mettre à l'essai- et le fait remonter au latin 'exagium', qui désigne le fait de peser un objet ou une idée, en les examinant sous différents angles, mais jamais d'une manière exhaustive ou systématique». Elle suggère que «cette vérité en progression de l'essai doit être cherchée dans le va-et-vient incessant entre des sujets et des mondes sans cesse changeants [...] cette capacité qu'a l'essai de réagir à son objet de manière 'créatrice' lui permet alors de 'questionner directement la vie'». Il nous a donc semblé que l'essai se prêtait particulièrement bien à la pensée politique, puisque la rigueur de l'essai, qui consiste à travailler la forme à partir du contenu, et à *lier la pensée à la vie*, nous semble une rigueur toute politique. La pensée politique cherche à mettre en mouvement une exigence de justice et à raviver le sentiment d'intimité de celui qui pense au monde dans lequel il vit; elle se sait compromettante, vivant avec ces exigences concrètes de la vie en commun. Et dans la rigueur d'avoir à vivre sa pensée, celui qui cherche à «penser politiquement» ne peut se permettre de tomber dans les évidences d'un système de pensée déjà formé, puisqu'il sait d'expérience (de celle de vivre) que le commun n'est pas fait de règles et de lois naturelles, mais de contingence, d'écoute et de mise à l'essai. Faire l'expérience du monde et de la vie en commun et savoir sa pensée intimement liée à cette expérience invite à en rendre compte dans une forme souple, questionnante, une forme qui «met l'accent sur un processus» et qui propose un «questionnement comme un geste *vers*».

dans Claire de Obaldia. *L'esprit de l'essai. De Montaigne à Borges*, Paris : Éditions du Seuil, 2005, pp.155-183.

lesquels nous appuyer non pas dans la visée de donner une définition précise et englobante de la pensée circulaire, mais afin de suivre un fil et d'y tracer une intelligibilité. Cette navigation entre les différentes traditions devrait nous permettre de penser qu'elles sont reliées, nonobstant leurs différences, par, dans ce cas-ci, un souci commun relatif à un politique heuristique et expérientiel, qui n'a plus comme but celui de l'évolution [individualisme, mise en compétition, gestion de la déviance et donc normalisation des modes de vie, formes policées de la «sélection naturelle»] mais celui de la capacité de créer un monde où les idéaux régulateurs que sont la liberté, l'égalité et la justice ne sont plus exclusifs à certaines catégories de personnes.

Nous croyons que cette exploration de la pensée circulaire permet d'entrer de plain-pied dans le travail politique de Pierre Perrault, et d'en explorer certains espaces dans une perspective politique plus généreuse. À cet égard, nous nous attarderons dans un premier temps aux exigences de Perrault et à ses revendications, avant de se saisir de la méthode (épistémologie) qu'il engagea dans la poursuite de ces exigences, et de ce que cette méthode engagea dans son propre rapport au monde (politique). Ce qu'il nous intéressera particulièrement de voir, c'est le mouvement qui se constitue dans cette pratique épistémologique et politique, entre les différents éléments qui la composent et la parcourent. Spécifions que nous nous intéresserons à la *démarche* de Pierre Perrault; sa filmographie ne sera abordée que comme support à sa celle-ci. Il nous a en effet semblé que les écrits qui accompagnent ses films et qui restituent sa démarche étaient empreints de sa pensée politique et parcourus d'un fil de trame dont nous pouvions nous saisir dans son exploration. Nous nous pencherons particulièrement sur son long entretien radio avec Paul Warren dont la mise sur papier donna *Cinéaste de la parole*, paru en 1996; son texte (qui porte le nom «Texte 4») dans le collectif *L'art et l'État*, paru en 1973 aux éditions parti pris; «Discours sur la parole», texte déjà publié dans les *Cahiers du cinéma* en 1967 et repris dans l'ouvrage *De la parole aux actes* en 1985, où il revient sur son expérience à l'Île-aux-coudres; et enfin «Du droit de regarder les autres» paru aussi dans *De la parole aux actes*, où il relate ses expériences filmiques dans des communautés amérindiennes. Ses textes nous permettent d'étayer un propos et de creuser certains espaces; nous ne prétendons pas en faire une analyse systématique, mais naviguer dans leurs eaux en se maintenant à cap. Faut-il préciser que nous

ne cherchons pas à produire un savoir *sur* Pierre Perrault, mais plutôt à offrir une incursion dans une démarche politique qu'il serait facile de voir s'échouer dans les écueils de classification et d'archivage contre lesquels elle voulait nous mettre en garde; ce que nous chercherons à mettre en lumière, c'est son actualité, et ce qu'elle peut pour la nôtre.

CHAPITRE I

ABORDER LES ESPACES-TEMPS DE LA *PENSÉE CIRCULAIRE*

Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge
-Franz Fanon

Le parcours et la démarche de Pierre Perrault trouvent à notre avis une amplitude politique lorsque mis en contact avec certaines prémisses de la *pensée circulaire*. Voyons d'abord de façon générale ce que Georges Sioui, chercheur et historien Wendat, suggère dans son utilisation du terme *pensée circulaire* : «La philosophie amérindienne est caractérisée principalement par un mode de pensée circulaire, c'est-à-dire que cette philosophie entend reconnaître les relations qui unissent entre eux tous les êtres.» Il précise : «la pensée circulaire n'est pas la propriété ni le produit exclusif des Amérindiens», tout en ajoutant qu'il retrouve cette pensée du Cercle chez les anciens qui l'entourent :

[j]e retrouve chez eux cette disposition à ne pas faire de divisions nettes entre les nations, les gens, le monde humain et non-humain. Je retrouve toujours ce même besoin culturel de reconnaître ce qui coexiste avec les êtres humains, c'est-à-dire le cercle de la création. Il y a toujours, dans la pensée des anciens, cette flexibilité très grande à accueillir les autres qui coexistent avec nous.

Aussi, il affirme :

Nos nations autochtones peuvent bien être dispersées en des endroits isolés à la grandeur de notre vaste pays, et même paraître divisées par des langues et des modes culturels très divers, mais nous sommes probablement le peuple le plus uni au monde. Nous possédons l'unité spirituelle car nous comprenons tous la signification du Cercle. (...) La réalité du Cercle sacré de la vie, dans lequel tous les êtres, matériels et immatériels, sont égaux et interdépendants, imprègne toute la vision amérindienne de la vie et de l'univers.¹⁸

¹⁸ Georges Sioui. *Pour une autohistoire amérindienne*, op. cit., exergue.

L'utilisation des termes «pensée circulaire» ou «pensée autochtone» (que nous lui empruntons) est ainsi pour lui une tentative de capter des constantes dans différentes perspectives autochtones sur le monde; ici, parler de pensée circulaire ou de pensée autochtone n'a pas un but de fixation, d'essentialisation ou d'homogénéisation, n'a pas non plus pour but d'établir des limites à une «nature» amérindienne, ni de départager quoi que ce soit selon des critères d'authenticité ou de vérité, mais de faire voir la disposition que cette pensée appelle. Aussi, cette «unité entre tous les êtres» prend des contours très précis et s'esquisse dans la reconduction d'un politique attentif à l'épistémologie et à l'éthique que nous tâcherons de mettre en lumière. Le présent chapitre entend donc donner un aperçu de la pensée circulaire, en gardant comme ligne d'horizon l'imbrication des aspects épistémologiques, éthiques et politiques qui la constitue. Cette imbrication permet de formuler l'idée d'une *incorporation politique du geste épistémologique* qui nous sera utile pour travailler la pensée politique de Perrault.

Entreprendre de penser avec la pensée circulaire, c'est se mettre, déjà, en disposition. On ne peut qu'au détriment de sa cohérence prétendre traiter séparément ses différents aspects. Nous avons donc choisi de tenter de la saisir non pas en analysant d'un côté ses mécanismes et de l'autre ses implications, mais en mettant en lumière leur jeu, selon trois axes qui, bien qu'interdépendants, seront ici séparés pour les fins de notre investigation. Nous ne manquerons pas, par ailleurs, de souligner le mouvement qui unit ces trois axes et tenterons plutôt, de façon globale, de sentir le mouvement des mécanismes et des implications de chacun des trois temps dans toute leur circularité.

Nous débuterons donc par sonder l'aspect épistémologique de cette pensée, avant d'en investir les aspects éthique et politique corrélatifs. Le mode de connaissance, comme *rapport au monde intime du fait de son caractère expérientiel*, annonce l'éthique du *geste créateur de monde* qui permet elle-même de saisir ce mode de connaissance et qui relaie un politique de *relations égalitaires et non coercitives* dans ce rapport au monde heuristique. C'est au fil de notre compréhension de cette pensée et de notre tentative de la mettre en résonance avec

d'autres pensées sur certains aspects qui la composent et la parcourent, que nous pourrions proposer l'idée qu'elle se constitue comme *disposition politique*. Plus encore, qu'elle invite à l'*incorporation politique du geste épistémologique*.

1.1 épistémologie de l'expérience

Afin de saisir le mode de connaissance amérindien lié à la pensée du Cercle, nous avons cru bon mettre à profit les années d'observation de l'anthropologue Jean-Guy Goulet dans une communauté Dene Tha du Nord de l'Alberta. Son livre, *Ways of Knowing: experience, knowledge and power among the Dene Tha*, est le compte rendu d'un effort soutenu de compréhension du mode de connaissance amérindien par l'application des principes mêmes de ce mode de connaissance. En effet, Goulet a voulu, au cours de ces nombreuses années¹⁹, mettre à profit l'épistémologie amérindienne comme méthode épistémologique de sa propre connaissance d'anthropologue. Il a donc voulu incarner dans son travail ethnographique le mode de connaissance expérientiel qu'il se proposait de comprendre, ce qui lui en donne une connaissance intime que nous tentons de saisir dans le principe épistémologique de la pensée circulaire.

1.1.2 une cosmologie heuristique incarnée

D'emblée, Goulet annonce : «The Dene view of knowledge and learning challenges our Western-based practices of teaching by instruction.»²⁰ C'est à une autre disposition que celle

¹⁹ Douze années, de 1979 à 1991

²⁰ Jean-Guy Goulet. *Ways of knowing. Experience, power and knowledge among the Dene Tha*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1998, p.xxxi.

de la logique maître-élève que nous sommes ici conviés. Le mode de connaissance amérindien tel que manifesté dans la culture Dene contemporaine est un mode de connaissance expérientiel, qui repose sur la responsabilité de chacun dans la poursuite de ses apprentissages et qui se constitue comme heuristique. Pour en saisir la portée et les implications éthiques et politiques, nous tâcherons d'en faire ressortir les principales caractéristiques, suivant les récits de Goulet et selon trois registres : l'expérimentation²¹, l'observation et l'écoute des récits. Ces trois registres se relaient dans un rapport au monde où le système de connaissance et de croyances est construit et alimenté par le relais de récits basés sur l'expérience, et la possibilité d'en faire soi-même l'expérience. La connaissance n'est pas figée dans un réservoir de croyances auxquelles on est tenu de croire pour prendre part à l'organisation de la vie en commun; elle est plutôt soumise à sa capacité d'actualisation. On connaît parce qu'on a fait l'expérience -corporelle ou spirituelle- par l'observation et l'«imitation»²² de savoirs-faires ou de comportements, et par l'écoute et l'assimilation des récits, que ce soit des récits anciens ou des histoires de nos contemporains. Cette connaissance doit alors nous servir *pour notre actualité*. La connaissance doit nous permettre de saisir notre place et notre raison d'être dans le *monde partagé*, et nous permettre de les poursuivre. Goulet met en lumière cette assertion en citant un rêveur²³ Dene Tha : «When only two people are left on earth, one to sing and another to dance for him, this song will not become old, but will remain fresh»²⁴.

La connaissance ici est donc d'une part heuristique (elle émerge de la mise en commun des expériences et d'un mouvement incessant de va-et-vient entre la mise à l'épreuve des expériences et des «croyances» à l'aune l'une de l'autre) et elle vise, de manière non exclusive, à permettre à chaque personne de trouver sa juste place dans un monde commun.

²¹ Nous croyons nécessaire d'utiliser un terme divergent de celui d'expérience pour qualifier ce qui se rapporte à ce que Goulet a appelé «first hand knowledge», soit la connaissance de première main, liée à une situation vécue physiquement ou spirituellement, puisque l'*expérience* procède de la complémentarité de ces registres et de l'action de les incorporer dans un rapport au monde englobant.

²² Le mot imitation employé réfère à une actualisation, c'est-à-dire à une réappropriation et non à la reproduction non-réfléchie.

²³ Traduction libre de *dreamer*.

²⁴ *Ibid.*, exergue du chapitre 8, p.193.

Le mode et le but de la connaissance sont ainsi concomitants. Celle-ci occupe une place centrale dans la vie de chacun parce qu'elle traverse et infuse tout rapport au monde, toutes relations sociales; elle n'est pas donnée d'emblée mais mise au jour par la contribution de chacun à son mouvement. À ce titre, Goulet se fait le relais de constats d'autres anthropologues avant lui qui ont pu se rendre à l'évidence que la connaissance par expérience trouve sa validité à travers son actualisation : «E Turner (1996, 231) also maintains, as Jackson (1989), that 'ritual experience proves itself to be true and valid *in use*, not as a preordained system or structure.'»²⁵ Il mentionnera aussi que le corps, comme l'esprit, connaît et comprend par son implication dans le monde et les rituels, et qu'ainsi le fait de poser soi-même les gestes mène à la connaissance²⁶. Plus encore, il invite à voir que le corps et l'esprit ne sont pas séparés, mais sont plutôt parties prenantes de la connaissance par expérience :

Participation in the Dene Tha world included not only a sharing of their activities but also direct personal experience of the kind of vivid imagery that appears to the Dene Tha in the midst of ritual activity. These visionary experiences are seen by the Dene and the Cree –and, indeed, by many Native North Americans –as a form of nonverbal instruction that is an integral part of their lives. In the language of the Dene Tha, paying attention to what one knows with one's mind, while awake or while dreaming, is part of competent participation in life generally and in ritual performances specifically.²⁷

On pourrait ainsi parler d'une cosmologie heuristique incarnée, c'est-à-dire qu'ici l'intelligibilité du monde est co-constituée par ceux qui l'habitent dans un mouvement incessant, et ne correspond donc pas à un ordonnancement fixe prédéterminé à l'intérieur duquel s'insérer et avec lequel *négocié* sa singularité (la singularité est plutôt donnée d'emblée).

²⁵ *Ibid.*, pp.239-240.

²⁶ *Ibid.*, p.239; voir aussi le récit de son expérience de la *prophet dance*, pp.240-244.

²⁷ *Ibid.*, p.244-245.

1.1.2 responsabilité envers soi-même et envers les autres

Il importe de spécifier quel axiome sous-tend l'organisation de la connaissance chez les Dene Tha selon l'étude de Goulet. Il s'agit d'un fondement qui non seulement est à la base de l'épistémologie amérindienne, mais, et c'est ce qui devrait nous apparaître au fil de la lecture, à la base de toute l'organisation sociale amérindienne. Ce principe est la responsabilité de chacun envers sa propre connaissance. Goulet affirme alors «(...) the Dene view that the first responsibility everyone has in life (...) is to learn individually and personally through observation and imitation.»²⁸ Cette responsabilité signifie du même souffle la *capacité* de chacun à prendre en charge ses apprentissages. Il ne s'agit donc pas d'une responsabilité imposée de l'extérieur, mais le fruit d'une conviction intime de posséder ce pouvoir de connaître. L'autre versant de cette assertion est qu'il ne s'agit pas d'une responsabilité individuelle, puisqu'elle va de pair avec le *partage* de cette conviction, pour soi-même, et pour les autres. Cette responsabilité est donc soutenue par tout un complexe de relations sociales conséquentes.

Chaque personne est amenée à poursuivre la connaissance par le biais de l'expérience. Enseigner par instruction, en s'employant à donner toute l'information que l'on considère pertinente pour la compréhension d'une situation, est, pour les Dene Tha, une façon de dérober à l'autre la chance d'apprentissage que contenait la situation²⁹. L'enseignement par instruction est perçu comme manière d'imposer sa vision et de la mettre, ainsi, en travers et au devant de celle de celui qui cherche à apprendre. Il convient à chacun de faire ses propres recherches, puisque c'est la seule façon de connaître vraiment. Permettre à chacun de faire ses propres recherches, c'est faire confiance à la capacité d'apprentissage de chacun, et c'est ainsi permettre à chacun de mener une vie autonome et satisfaisante : «What outsiders see as non-interference in other people's lives, Dene see as preserving the other's ability truly to

²⁸ *Ibid.*, p.29.

²⁹ *Idem.*

live one's life to the fullest extent possible.»³⁰ Il n'y a pas, en fonction du déploiement de cette pensée, de liberté individuelle à préserver de l'emprise d'autrui; plutôt, les conditions sociales permettant le plein déploiement de l'autonomie et donc, de la liberté, sont maintenues collectivement par l'accès de tous à la connaissance expérientielle. Aussi, «(...) Dene (...) consistently maximize the number of occasions in which one can learn by oneself and for oneself what it is to live an autonomous life competently.»³¹

Le comportement de chacun revêt ainsi une importance considérable dans l'organisation de la connaissance. La responsabilité qui sous-tend la connaissance amérindienne est également une responsabilité qui consiste à démontrer par ses actions le comportement qui mène à la connaissance et au bon fonctionnement du groupe. Goulet explique cette importance de cette façon :

The Dene responsibility for one's own life is accompanied by a well-developed sense of one's position relative to others. Everywhere the older and more capable individual has a responsibility to exhibit competent and respectful behavior for younger individuals to observe and learn well. (...) kinsmen and friends keep an eye on one another to offer protection, important information, or food, when needed, without being asked. (...) stories are repeated again and again to illustrate the kind of behavior that leads to well-being and the kind that leads to undesired consequences or disaster. And so one learns that generosity brings general esteem, that consideration for the well-being of others and for the community may entail subtle forms of nonverbal communication to elicit a change of behavior, and that true knowledge is personal knowledge.³²

Pénétrons plus avant ce principe de la connaissance par expérience par la mise en lumière de son fonctionnement effectif. La responsabilité vis-à-vis sa propre connaissance résonne en l'idée que tout «vrai» savoir est savoir personnel, dérivant de l'expérience.³³ Autrement dit, «[t]o know is to perceive directly with one's senses or with one's mind. What one has not experienced or perceived directly, one does not know.»³⁴ Ainsi, plus le savoir est

³⁰ *Ibid.*, p.38.

³¹ *Ibid.*, p.36.

³² *Ibid.*, p.27-28.

³³ *Ibid.*, pp.27-28.

³⁴ *Ibid.*, p.34.

loin de l'expérience intime, moins il sera considéré vrai. D'où l'importance, pour celui qui rapporte une information, d'en rapporter aussi le degré de séparation entre lui-même (son expérience) et l'information convoyée³⁵. En effet, tout savoir médié est soumis à la suspicion³⁶, et le fait d'être reconnu comme une source fiable d'information est de ce fait d'une importance capitale chez les Dene Tha³⁷. Être reconnu comme source fiable d'information signifie être digne de confiance, et repose sur la *vérité* de l'information rapportée, c'est-à-dire sur la *capacité de relier cette information à une expérience*, fût-elle de celui qui la transmet, ou de quelqu'un de fiable dont il se fait le relais.

1.1.3 expérience et récits

Connaître par sa propre expérience signifie aussi faire confiance à sa propre expérience et à celle des autres, et être disposé à apprendre de l'expérience des autres implique de méditer leurs récits afin d'en dégager un sens pour soi. Ainsi,

[t]o state that true knowledge of the Dene Tha way is firsthand knowledge should not detract our attention, however, from the fact that personal experience is

³⁵ Jean-Guy Goulet en fait la démonstration par cet exemple : «The view that direct experience is the sens of all true knowledge also finds its expression in the manner in which Dene convey information, be it of our land or the other land. In conversations with monolingual Dene Tha individuals I noticed how they tend to construct their statements carefully so as to declare whether the information they conveyed was first or secondhand. The following excerpt from a conversation with a Dene Tha Elder illustrates this pattern and is related to the Dene Tha conception of knowledge, its acquisition and transmission. [...] Converted to English phraseology, the informant's statement reads as follows : «I say they say 'we are going for water' because he [my son] says this is what is said.» When asked whether the original speaker actually said, «we are going for water», the Elder said he did not know, for he had actually not heard them say this. What the Elder knew is what he heard from his son. Asked whether his son knew if the original speakers said, «we are going for water», the Elder answered in the negative, for his son, also, was relating secondhand information.»

dans Jean-Guy Goulet, *Ways of knowing*, *op. cit.*, pp.33-34

³⁶ *Ibid.*, p.28.

³⁷ *Ibid.*, p.35.

informed by a rich tradition of stories about powerful individuals and animals (...), stories that legitimate the individual pursuit of true knowledge.³⁸

L'écoute attentive de ces récits, qui invitent à faire ses propres recherches pour connaître, et qui donnent des indications sur le comportement dont les conséquences seront positives, est elle aussi essentielle : les Dene Tha comptent sur l'autonomie de compréhension de celui qui écoute le récit. Ainsi les récits n'usent-ils pas du mode impératif, non plus qu'ils ne contiennent de morale explicite, qui serait une autre façon de ne pas faire confiance à celui qui cherche à apprendre. Goulet rapporte que les Dene Tha comptent sur ce que leurs congénères ont «des yeux pour voir et des oreilles pour entendre»³⁹, et jugent que les récits étant des lieux d'apprentissage, imposer un constat ou pointer les éléments précis à retenir de leurs récits empêcherait ceux qui écoutent de pouvoir connaître, c'est-à-dire de s'appropriier et de se saisir d'un sens à méditer. Goulet rapporte qu'un jour où il posait des questions très précises sur certains aspects de la vie des Dene Tha, jugeant que les récits qu'on lui proposait en guise de réponse n'étaient pas suffisamment étayés, la femme qu'il interrogeait alors lui répondit simplement, au bout d'un moment : «We tell you these stories for you to think with, as they were given to me for me to think with»⁴⁰ Les récits sont matière à penser. Connaître par l'écoute des histoires racontées implique de *penser avec* ces histoires. Ce ne sont pas des informations fermées: il s'agit de réfléchir, pour s'appropriier le récit et voir ce qu'on peut en penser *pour soi-même*. Chez les Dene Tha, *pour que la connaissance soit transmise, on a besoin que les gens pensent*. La transmission n'est donc pas rigide ou linéaire; c'est une transmission de capacité de penser et d'agir dans le monde commun de façon autonome. On transmet une capacité de connaître par expérience. On transmet donc un monde où l'on peut connaître par expérience.

³⁸ *Ibid.*, p.29.

³⁹ *Ibid.*, p.54.

⁴⁰ *Ibid.*, p.xxxiii.

1.1.4 incorporation et savoirs intimes

Le monde où l'on peut connaître par expérience est un monde approprié à force de savoirs intimes. Ces savoirs intimes, chez les Dene Tha, sont le fruit de l'imbrication des différents aspects de la connaissance expérientielle. C'est à un complexe d'attitudes et de dispositions individuelles et collectives que fait appel ce mode de connaissance, où l'importance donnée à la fiabilité des sources d'information, la poursuite de savoirs liés à l'expérience et la responsabilité qui incombe à chacun dans ce domaine, ainsi que la participation aux activités rituelles, politiques et techniques, s'allient pour produire ce monde. Aussi,

(...) to speak and act with confidence, one has continuously to update one's knowledge through active involvement in productive activities, including from the Dene point of view, dreaming and participation in ritual activities. (...) The pursuit of true knowledge and the participation in productive activities are two sides of the same coin, or, to use another image, they belong to a single gestalt in which each element constitutes the other in a back-fourth process.⁴¹

Attardons nous un instant à la place de la vision et du rêve dans cet agencement. Pour poursuivre, il convient de spécifier d'emblée que nous devons laisser tomber toute référence à la dualité corps/esprit. Ici, il n'y a pas de corps séparé de l'âme : il y a une âme corporelle qui se constituerait comme corps-matière animé et une âme éthérée qui soit quelque chose comme un corps-esprit⁴². L'âme éthérée peut donc visiter corporellement un autre monde que celui-ci (rêve) de la même manière que l'âme corporelle peut expérimenter des propositions venues de l'autre monde (vision). Il s'agira donc, une fois admise cette possibilité de connaître avec l'esprit, de saisir qu'il s'agit toujours d'une expérience corporelle ancrée. Les

⁴¹ *Ibid.*, p.36.

⁴² Georges Sioui. *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Québec : Presses de l'Université Laval, 1994, p.272.

rêves et les visions ne sont pas des hallucinations ou de simples réactions chimiques du cerveau mais des expériences de connaissance comme rapport au monde.

(...) [A]mong the Dene, religious institutions⁴³ are informal and religious beliefs are deeply personal and generally not spoken of. But of even greater significance is the fact that among them, a person who has undergone what euro-north americans would consider a religious or mystical experience is described not as a believer, but as someone who 'knows'.

Il est à ce titre assez édifiant de constater que Goulet, après plusieurs années de vie chez les Dene Tha, a pu faire l'expérience de visions. Ainsi, lors d'une cérémonie, alors que le feu emboucanait la tente et qu'il attendait que quelqu'un fasse quelque chose pour régler la situation, il eut une image très claire de lui-même, devant ses yeux, soufflant sur le feu avec son chapeau. N'ayant pas confiance en cette vision, il demeura transi et attendit que quelqu'un n'intervienne. Lorsque cette personne (qui n'était pas amérindienne) souffla avec sa bouche sur les braises, un guérisseur Cri lui suggéra plutôt de le faire avec son chapeau, pour ne pas créer de mauvais mouvement d'air (tempête) dans la tente. Goulet résume ainsi cette situation :

I realized that I had actually foreseen the proper way of fanning a fire. Until that moment I had not known either the right or the wrong way of doing this or the rationale behind the prohibition against blowing on a fire. Nor did I know that one could see so vividly, in image form, what the proper action in a situation might be. From the Dene point of view, I had experienced a form of teaching and communication that occurs not through the medium of words but through the medium of images. To the Native participants, this form of communication is quite common and to be expected in the context of ritual activities. A Dene Tha says *sindit'ah edahdi*, 'with my mind I know'.⁴⁴

Si cet exemple, tiré de l'expérience de Goulet, nous permet de s'étonner avec lui du surgissement de cette forme de connaissance dans la vie d'un non-Amérindien, il ne nous permet toutefois pas encore de saisir toute la place de la connaissance par la vision dans l'organisation sociale. Nous y reviendrons plus loin. Il convient pour chacun de développer

⁴³ Goulet parle ici à son lecteur linéaire : les «institutions religieuses» n'existent pas chez les Dene Tha.

⁴⁴ Jean-Guy Goulet. *op. cit.*, p.242.

ce pouvoir de connaître, parce qu'il met en contact avec certaines dimensions de l'existence qui ne doivent échapper à quiconque, et qu'il est le fruit d'un rapport intime et singulier au monde (on ne peut le connaître qu'en l'expérimentant). La vision revêt une importance toute particulière comme pratique ritualisée juste avant l'adolescence, où le jeune sera guidé dans une quête de vision visant à saisir sa juste place dans le monde, ses alliés et ses pouvoirs.

The Dene Tha view of true knowledge as that which is perceived directly with one's senses or one's mind applies to the knowledge obtained in the vision quest. It is only through one's personal and private encounter with an animal that one knows the animal and receives a song and a power. (...) Much true knowledge is acquired in solitude when an adult dreams or has visions or when a child, wandering alone in the bush, finds his or her tutelary spirit.⁴⁵

Si ces pratiques de connaissance sont encouragées et perçues comme essentielles à la compréhension du monde et de sa propre place dans ce monde, ces expériences ne seront pas discutées entre les membres de la communauté :

Personal experiences lived within transformative states are nevertheless partially amenable to verbalization. The Dene Tha prefer to suppress any such verbalization lest it undermines their view that individuals ought to learn primarily on the basis of personal experience and observation of one another's behavior.⁴⁶

Quelqu'un qui voudrait instruire et faire étalage de ses connaissances serait aussi, chez les Dene Tha, reconnu comme manquant de pouvoir et de connaissance.⁴⁷ En effet, c'est par les actions et donc la capacité de connaître par expérience (qui implique la reconnaissance des autres comme capables de cette connaissance intime) que l'on juge des «compétences» de chacun. Puisque chacun est attentif aux comportements de ses congénères, l'auto-promotion vue comme tentative de s'arroger un pouvoir que l'on ne possède pas ne peut que signifier que l'on manque effectivement de pouvoir et de connaissance.

Un autre aspect de cette connaissance à mettre en lumière est l'absence de coercition et de réprobation lorsque la communauté juge que l'équilibre a été rompu : simplement, on

⁴⁵ *Ibid.*, p.69.

⁴⁶ *Ibid.*, p.72.

⁴⁷ *Ibid.*, p.42.

s'appliquera à faire comprendre à celui qui a commis la rupture d'équilibre qu'il est de sa responsabilité d'ajuster son comportement. Un très bel exemple en est donné par Goulet alors qu'au début de ses séjours chez les Dene Tha, se déplaçant dans différentes maisons sur la réserve pour apprendre la langue des Dene Tha en compagnie de différents membres de la communauté, il évitait toujours avec soin la maison de Paul, lequel buvait et était impliqué dans des histoires violentes. Un jour, son instructeur, ne pouvant le recevoir, lui suggéra d'aller voir Paul, qui pourrait lui enseigner avec plaisir. Goulet se rendit alors chez un second instructeur qu'il avait l'habitude de visiter, qui lui fit la même suggestion. Troublé, Goulet ne se résigna pourtant pas à rendre visite à Paul; ainsi, pendant plusieurs jours, ses instructeurs réguliers lui disaient simplement, inlassablement, qu'ils n'étaient pas disponibles mais que Paul se ferait un plaisir de lui enseigner. Le jour où il se résolu à frapper à la porte de Paul, il trouva non seulement des enseignements sur la langue, mais sur le mode de vie inclusif des Dene Tha: la communauté n'avait pas accepté que Goulet exclue Paul de son apprentissage, mais personne ne l'avait contraint à y aller en lui expliquant de quoi il en retournait. Seulement, on avait attendu que Goulet apprenne par lui-même, puisqu'il s'agissait là de sa responsabilité, qu'il ne fallait pas exclure quelqu'un sur la base des préjugés et de la peur.

They had committed themselves as a whole to teach me their language and their ways, but I persisted on excluding a member of their extended family as an instructor. The breach was followed by an effort on the part of the Dene Tha to redress the situation. Unanimously, clearly and firmly, their actions communicated the following : «We will not teach you until you meet with Paul. You cannot keep on as you are doing.» They did not tell me so in so many words, for that would have violated the Dene Tha expectation that one ought to learn by observing people's behavior. This was my responsibility. When I finally went to Paul's home, the other instructors again became available to teach me. My visit to Paul led to my reintegration into an extended, reliable network of instructors who were obviously teaching me much more than their language. They were teaching me subtle forms of concerted actions that Dene engage in to get people to behave in certain ways.⁴⁸

Goulet réalisera plus tard que si la communauté voulait qu'il connaisse Paul, c'était aussi pour qu'il puisse avoir une opportunité d'apprendre à se sentir chez lui dans le bois :

⁴⁸ *Ibid.*, p.7.

(...) everyone insisted that I meet Paul precisely because he was highly qualified to become my mentor in experiencing firsthand how one becomes at home in the bush, hunting, fishing, and trapping. Being at home in the bush also implies experiencing animals as intelligent being able to communicate with human beings. It is also in the bush that one meets one's animal helper, a meeting critical in the shaping of one's identity.⁴⁹

Il n'y a donc pas de coercition, mais une incitation à poursuivre son apprentissage de la vie en communauté chez les Dene Tha dans la «manière Dene Tha».

La manière d'apprendre privilégiée est ici l'observation-«imitation». La même attitude est attendue de la part de celui qui apprend, que ce soit par l'écoute des récits ou l'observation : une conscience aigüe de sa responsabilité dans son apprentissage, et donc, une acuité et une attention dans le regard lorsqu'il peut observer quelque action à reproduire, et une attention et une implication tout aussi grande dans l'acte de réfléchir et de s'appropriier les récits entendus. Il ne s'agit pas de répéter, mais d'observer et de décider pour soi, sans contraintes : il convient à chacun de faire ses propres recherches et ainsi d'apprendre à travers les expériences choisies. Pour apprendre un savoir-faire; à vivre dans le bois; comment fonctionne une cérémonie ou la vie en communauté : l'observation est cruciale et elle permet de se détacher d'un sens subsumé et de la reproduction. Les Dene Tha observent, sans poser de questions, jusqu'à ce qu'ils se sentent eux-mêmes habiletés à faire l'action qu'ils ont pu observer, s'ils le choisissent. Poser une action devant quelqu'un revient donc à lui donner une possibilité d'apprentissage, qu'il doit être en mesure de saisir par observation. Il n'y a pas de mode d'emploi transmis, mais une manière d'être. À ce titre Goulet rapporte le récit d'une anthropologue ayant fait les constatations suivantes :

When I was learning to embroider moccasins, writes Guédon (1994a, 50), I was learning to become a moccasin embroiderer. I was not simply taught hunting techniques; I was imitating a hunter. I was not transmitted a skill, I was presented to a whole person shaped by that skill.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, p.7.

⁵⁰ *Ibid.*, p.31.

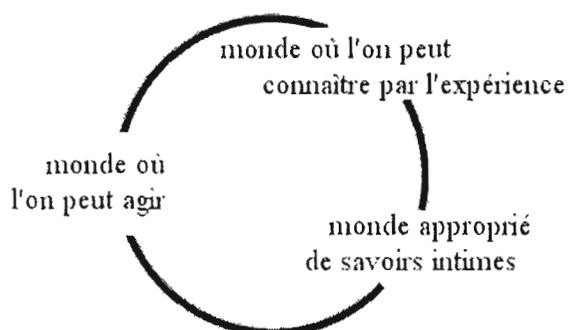
Et Goulet d'ajouter : «(...) the knowledge gained through one's imagination, senses, and practices involves a personal transformation. To know is effectively to become a dancer, a hunter, an embroiderer.»⁵¹

Cet aspect est crucial puisqu'il nous donne la chance de voir que ce qui est transmis, c'est d'abord une manière d'être, une disposition. Dans cette connaissance, il n'y a pas de structure demandant une expertise théorique avant de pouvoir agir; la réflexion ne précède pas l'action, non plus que l'on puisse espérer trouver de mode d'emploi qui nous instruisent de ce qu'il y a à faire ou à trouver dans une situation, dans une cérémonie. C'est dans l'expérience que l'on peut connaître de façon vraie, c'est-à-dire de façon intime, par incorporation. Et l'expérience s'éprouve, c'est d'abord une disposition d'acuité dans l'écoute et le regard qui nous ouvre à l'existence des autres et ainsi nous permet de s'entre-éprouver dans cette rencontre. Il n'y a pas de séparation -ni donc de hiérarchisation- entre les savoirs puisqu'ils sont tous basés sur l'expérience; l'expérience n'est pas déclinable en expériences corporelles ou spirituelles, intellectuelles ou émotionnelles : l'expérience est un tout, elle est elle-même le mouvement non-hiérarchique entre ces dimensions complémentaires et indivisibles. Tout rapport au monde est matière à connaissance, puisque c'est dans la disposition que se construit la connaissance, et qu'il incombe à chacun de tirer les leçons des situations vécues.

Nous avons vu que la connaissance par expérience 1-repose sur la prémisse de l'autonomie et de la responsabilité de chacun dans son apprentissage et dans le respect de la véracité de cette prémisse pour les autres aussi bien que pour soi, 2-se constitue comme cosmologie heuristique en ce qu'elle est mise en commun d'expériences et mise à l'épreuve des récits et de ces expériences dans leur capacité d'actualisation en vue de faire monde. Nous avons aussi vu que le mode de cette connaissance est l'intimité comme incorporation, qui prend la forme de l'écoute comme assimilation de récits avec lesquels penser; l'observation en vue d'imitation ou de rétablir l'équilibre des relations; la vision ou le rêve comme saisie de sa propre singularité, de sa juste place dans le monde et accès à certaines

⁵¹ *Ibid.*, p.31.

informations qui ne peuvent être recueillies autrement. L'intimité comme incorporation est concomitante à l'idée que l'expérience est le mouvement non-hiérarchique entre les parties indivisibles de l'être humain –corporelle, spirituelle, émotionnelle et intellectuelle- et entre l'être humain et le monde co-constitué. Voici donc ce qui pourrait être le schéma de la connaissance chez les Dene Tha, et par extension, dans la pensée circulaire :



1.2 éthique du geste créateur de monde

Attardons nous un instant à tenter de saisir le mouvement de la pensée circulaire, duquel participe le mode de connaissance dont nous venons d'esquisser les grands traits. Nous avons déjà parcouru certaines implications éthiques de ce mode de connaissance, la principale étant la responsabilité pour soi-même et pour les autres; tâchons de voir maintenant quels en sont les aspects co-constituants et dans quelle dynamique ils s'inscrivent. Ce que nous aimerions mettre en lumière, c'est le fait que les aspects éthiques déjà contenus dans le mode de connaissance de la pensée circulaire sont sous-tendus par la possibilité éthique du *geste créateur de monde*.

La pensée du Cercle, faut-il le préciser, n'est pas de l'ordre du cycle. Il s'agit plutôt d'une pensée du déploiement d'un présent dans l'espace. Une pensée de l'immanence, de l'incorporation et de l'actualisation. Une pensée, donc, du devenir et du processus plutôt que

de la cristallisation et de la fixité. La lecture de l'éternel retour nietzschéen par Gilles Deleuze⁵² nous aidera dans un premier temps à entrer plus avant dans cette exploration de la circularité acyclique. Georges Sioui nous invitera ensuite à voir les caractéristiques de la pensée circulaire comme «cercle sacré des relations» dans lequel ce geste s'imprime.

1.2.1 mouvement circulaire et non coercition

Voyons tout d'abord les caractéristiques du mouvement circulaire, afin de mettre de côté d'emblée l'idée d'une pensée circulaire fermée, où il y aurait un point initial et un point final qui coïncident. L'explication que donne Deleuze de l'éternel retour de Nietzsche nous apparaît fort utile afin de comprendre la possibilité d'un mouvement circulaire qui n'est pas cyclique, et qui ne correspond pas à une vision du monde fermée et réglée d'avance. Cette explication nous permet de déployer tranquillement l'idée de circularité pour se la rendre intelligible. Ainsi,

Dans l'expression «éternel retour», nous faisons un contresens quand nous comprenons : retour du même. (...) Pourquoi le mécanisme est-il une si mauvaise interprétation de l'éternel retour? Parce qu'il n'implique pas nécessairement ni directement l'éternel retour. Parce qu'il entraîne seulement la fausse conséquence d'un état final. Cet état final, on le pose comme identique à l'état initial; et, dans cette mesure, on conclut que le processus mécanique repasse par les mêmes différences. Ainsi se forme l'hypothèse cyclique, tant critiquée par Nietzsche. (VP II, p.325 et 334) Car nous ne comprenons pas comment ce processus a la possibilité de sortir de l'état initial, ni de ressortir de l'état final, ni de repasser par les mêmes différences, n'ayant même pas le pouvoir de repasser une fois par des différences quelconques. Il y a deux choses dont l'hypothèse cyclique est incapable de rendre compte : la diversité des cycles coexistants, et surtout la présence du divers dans le cycle. (VP II 334) C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition.⁵³

⁵² Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Presses universitaires de France, 2005, 232 pages.

⁵³ *Ibid.*, p.55.

Ainsi les idées du jeu et de la différence sont constitutives du mouvement circulaire. La compréhension courante de la trajectoire en cercle comme passage d'un état initial à un état final par la poursuite d'une série de points ordonnés et récurrents au fil des passages ne correspond pas au mouvement circulaire tel qu'entendu par Nietzsche. Deleuze poursuit, citant Nietzsche et faisant voir en quoi ce que celui-ci nomme chaos n'est pas séparé du mouvement circulaire. Il invite à voir que le mouvement circulaire n'est pas un ordonnancement et une contention des forces mais plutôt une prise en compte de celles-ci et une propulsion du devenir :

«Il n'y a pas eu d'abord un chaos, puis peu à peu un mouvement régulier et circulaire de toutes les formes : tout cela au contraire est éternel, soustrait au devenir; s'il n'y a jamais eu chaos des forces, c'est que le chaos était éternel et a reparu dans tous les cycles. Le mouvement circulaire n'est pas devenu, c'est la loi originelle, de même que la masse de force est la loi originelle sans exception, sans infraction possible. Tout devenir se passe à l'intérieur du cycle et de la masse de force.» (VP, II, p.325) On comprend que Nietzsche ne reconnaisse aucunement son idée de l'éternel retour chez ses prédécesseurs antiques. Ceux-ci ne voyaient pas dans l'éternel retour l'être du devenir en tant que tel, l'un du multiple, c'est-à-dire le nombre nécessaire, issu nécessairement de tout le hasard. Ils y voyaient même le contraire : une soumission du devenir, un aveu de son injustice et l'expiation de cette injustice. Sauf Héraclite peut-être, ils n'avaient pas vu «la présence de la loi dans le devenir et du jeu dans la nécessité» (NP).⁵⁴

Poursuivons avec Deleuze dans notre compréhension du mouvement circulaire. Il met en lumière le fait que les possibles naissent d'abord de cette prise en compte du chaos et du hasard, et qu'ainsi tous les possibles sont contenus dans l'affirmation, à chaque fois, de ce «hasard» qui n'est autre que la nécessité de son propre avènement. C'est donc dire que le mouvement circulaire s'anime de l'affirmation qui se sait non-obligée. On voit poindre ici ce qui sous-tend le geste dans la pensée circulaire :

(...) le coup de dés est l'affirmation multiple, l'affirmation du multiple. Mais tous les membres, tous les fragments sont lancés en un coup : tout le hasard en une fois. Cette puissance, non pas de supprimer le multiple, mais de l'affirmer en une fois, est comme le feu : le feu est l'élément qui joue, l'élément des métamorphoses qui n'a pas de contraire. La terre qui se brise sous les dés projette donc «des fleuves de flammes». Comme dit Zarathoustra, le multiple, le hasard ne sont bons que cuits et

⁵⁴ *Ibid.*, p.33.

bouillis. Faire bouillir, mettre au feu, ne signifie pas abolir le hasard, ni trouver l'un derrière le multiple. Au contraire : l'ébullition dans la marmite est comme le choc de dés dans la main du joueur, le seul moyen de faire du multiple ou du hasard une affirmation. Alors les dés lancés forment le nombre qui ramène le coup de dés. Ramenant le coup de dés, le nombre remet au feu le hasard, il entretient le feu qui recuit le hasard. Car le nombre est l'être, l'un et la nécessité, mais l'un qui s'affirme du multiple en tant que tel, le destin qui s'affirme du hasard en tant que tel. Le nombre est présent dans le hasard comme l'être et la loi sont présents dans le devenir. Et ce nombre présent qui entretient le feu, cet un qui s'affirme du multiple quand le multiple est affirmé, c'est l'étoile dansante ou plutôt la constellation issue du coup de dés. La formule du jeu est : «enfanter une étoile dansante avec le chaos qu'on porte en soi» (Z, prologue, 5).⁵⁵

Dans l'éternel retour, le jeu remplace la vérité certaine, et dans le moment du «hasard» dans lequel est contenu tout le hasard (le multiple), l'affirmation crée parce qu'elle affirme un monde. L'affirmation est création joyeuse d'un monde, «indépendant[e] de la louange et du blâme»⁵⁶

1.2.2 pensée éthique et geste posé «au nom de ce qu'est le monde»

Le mouvement circulaire se constitue donc comme propulsion du devenir dans la prise en compte de l'absence de règles à suivre et de téléologie. Le geste posé dans ce mouvement n'en est pas pour autant un geste isolé et sans conséquences; au contraire, il prend un sens nouveau, déployé, incarné :

Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique : Ce que tu veux, veuille-le de manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour. «Si, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois, ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide. (VP IV, 242)» (...) La pensée de l'éternel retour élimine du vouloir

⁵⁵ *Ibid.*, p.34.

⁵⁶ *Ibid.*, p.25.

tout ce qui tombe hors de l'éternel retour, elle fait du vouloir une création, elle effectue l'équation vouloir=créer.⁵⁷

« *Ce que tu veux, veuilles-le de manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour* ». Cette phrase, que Deleuze caractérise comme pensée éthique de l'éternel retour, nous aide à comprendre aussi la pensée circulaire comme pensée éthique où les gestes posés le sont dans une conscience ou une volonté -une foi immanente- d'un engagement envers le monde. Le geste posé devient créateur de monde, puisqu'il n'est pas accidentel mais affirmation ou réaffirmation d'une cosmogonie et d'une cosmologie. S'engager envers ce monde auquel on adhère, puisque le geste posé crée le monde, qui ne repose sur aucune autre nécessité que celle de l'acte re-posé avec foi. Il ne s'agit donc pas de reposer les mêmes gestes millénaires par aliénation, par crédulité ou par soumission, mais de reposer -ou pas, ou d'en poser de nouveaux puisque le geste est ce qui crée- des gestes qui nous permettent de constituer, et de reconstituer un monde *habité* de ces gestes qui le constituent et permettent aussi de le transformer.

Puisque le geste crée le monde *à chaque fois*, et que par le geste on repose sa confiance en ce monde créé ou à créer, on est partie prenante d'un tout qui ne nous possède pas et dont on n'est pas esclave, mais sur lequel on agit et que l'on *décide*⁵⁸ de reconduire -ou pas. Voilà aussi le sens du jeu, le sens de l'énoncé : *enfanter une étoile dansante avec le chaos qu'on porte en soi*. Il ne s'agit pas de se soumettre à un ordre qui nous préserve du chaos, mais, sachant ce chaos, de *s'engager dans un geste pour créer un monde à habiter en commun*.

C'est ce qui permettra aussi de dire «tout le hasard en une fois»⁵⁹ : tout est rejoué dans le geste, à chaque fois. Le geste importe parce qu'il est toujours à rejouer, jamais acquis. Du même souffle il engage, et compromet. Il est promesse de son engagement envers le monde qu'il constitue. Se dégage donc l'espace d'une éthique du geste constitutif qui nous rappelle

⁵⁷ *Ibid.*, pp.77-78.

⁵⁸ Décider ici étant bien entendu relatif à la capacité à décider dans l'indécidable, ce qui ne s'offre pas en programme et en impératif. Voir Derrida, mais aussi Arendt, Nancy.

⁵⁹ Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie, op cit.*, p.34.

aussi le pouvoir-commencer d'Arendt⁶⁰ : l'agir qui n'est agir que parce qu'il est décision prise dans l'incertitude. Ce qu'Arendt conçoit comme miracle, domaine de l'im-pensé qui se produit pourtant dans l'action, provient d'une même conviction d'un geste pouvant créer un monde. Or, pour Arendt il s'agit de réfléchir un geste comme engagement envers un autre monde que celui qui nous est connu. Elle cherche à créer du nouveau, à ouvrir de nouveaux espaces d'habitabilité; elle cherche pour ainsi dire une éthique circulaire où le geste crée le monde. Elle ne peut qu'en formuler le souhait, puisqu'elle le réfléchit dans une société dont elle constate le sens subsumé et dérobé au commun; le sens capturé dans une vérité, des institutions idéologiques hiérarchiques qui nous empêchent de prendre part à la construction du monde. Dans la pensée du Cercle, l'importance donnée à l'éthique et au commun découle en un sens de cette connaissance du pouvoir créateur du geste. C'est ce qui forme et soutien la correspondance épistémologique-éthique-politique.

Le geste posé, dans le mouvement circulaire, ne peut souscrire à une volonté de vérité certaine puisqu'il est, plutôt, engagement envers le monde.

Le concept de vérité qualifie un monde comme véridique. (...) Or un monde véridique suppose un homme véridique auquel il renvoie comme à son centre. [VP I 107 : Pour pouvoir imaginer un monde du vrai et de l'être, il a fallu d'abord créer l'homme véridique (y compris le fait qu'il se croit véridique)] Qui est cet homme véridique, qu'est-ce qu'il veut? Première hypothèse : il ne veut pas être trompé, ne pas se laisser tromper. (...) Mais une telle hypothèse suppose que le monde soit déjà véridique.

Si quelqu'un veut la vérité, ce n'est pas au nom de ce qu'est le monde, mais au nom de ce que le monde n'est pas. (...) celui qui veut le vrai veut d'abord déprécier cette haute puissance du faux : il fait de la vie une «erreur», de ce monde une «apparence». Il oppose donc la vie à la connaissance, il oppose au monde un autre monde, un outre-monde, précisément le monde véridique. Le monde véridique n'est pas séparable de cette volonté, volonté de traiter ce monde-ci comme apparence.⁶¹

Rappelons-nous le rapport à la vérité comme connaissance intime et découlant donc de l'expérience que nous avons abordé avec le mode de connaissance amérindien. C'est bien à

⁶⁰ Hannah Arendt. *Qu'est ce que la politique ?*, Paris : Éditions du Seuil, 1995, p. 71.

⁶¹ Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, *op cit.*, p.109.

une vérité au nom de ce qu'est le monde que nous avons alors affaire. La conception de la vérité ici décrite par Nietzsche est celle qui, désincarnée, se pose comme idéal au nom duquel toute la vie est dévaluée. On l'a vu, le mouvement circulaire de l'éternel retour pour Nietzsche, ne laisse pas de place à cette vérité désincarnée, mais plutôt à un engagement dans le geste, sachant l'incertitude (le «chaos») dont émerge ce geste, et le monde qu'il implique. Ce que nous appelons le geste créateur de monde est donc mué non pas par une vérité rigide, une conscience de vérité idéale, puisqu'il n'appartient pas au monde «véridique» mais à celui de la vie. Il n'y a pas de chance de se «tromper» parce qu'on ne réfère pas à un idéal vers lequel tendre et à partir duquel départager le bien du mal; les élus des damnés; les purs des impurs; les civilisés des barbares...

Affirmer n'est pas prendre en charge, assumer ce qui est, mais délivrer, décharger ce qui vit. Affirmer, c'est alléger : non pas charger la vie sous le poids des valeurs supérieures, mais créer des valeurs nouvelles qui soient celles de la vie, qui fassent de la vie la légère et l'active. Il n'y a création à proprement parler que dans la mesure où, loin de séparer la vie de ce qu'elle peut, nous nous servons de l'excédent pour inventer de nouvelles formes de vie. «Et ce que vous avez appelé monde, il faut que vous commenciez par le créer : votre raison, votre imagination, votre volonté, votre amour doivent devenir ce monde.» (Z II, «sur les îles bienheureuses»)⁶².

«Affirmer, c'est créer». *Le geste qui crée le monde* le fait parce qu'il s'y engage, non pas par soumission, non pas parce qu'il ne sait pas dire non, non pas parce qu'il croit devoir porter les fardeaux d'une vie malheureuse et souffrante : c'est l'affirmation joyeuse de la vie sans coercition. Nietzsche conçoit l'éternel retour à partir d'une pensée linéaire dont il doit d'abord détruire les prémisses pour mettre en mouvement la possibilité d'une pensée de l'éternel retour. Aussi, dans la tradition de la pensée linéaire dans laquelle il vit, voit-il l'art comme le lieu privilégié de l'affirmation du faux, de la «volonté de tromper», qui perd donc la recherche de la vérité comme idéal ascétique et s'engage dans la découverte de nouvelles possibilités de vie⁶³. L'art est alors le lieu privilégié de ce qui n'est pas du registre du vrai. L'art serait donc une affirmation qui sait dire non; affirmation qui crée. D'une certaine façon,

⁶² *Ibid.*, p.212.

⁶³ *Ibid.*, p.117.

dans la pensée circulaire autochtone, le geste reposé qui crée le monde, reposé sans coercition ni soumission à l'idéal ascétique, n'a plus besoin de l'art comme catégorie privilégiée puisque le geste engage l'art, déjà. L'art, au cœur du geste, s'y incarne et s'y dissout. Il n'y a plus d'art⁶⁴ parce qu'il y a le geste. L'art n'est plus séparé de la vie, l'existence n'est plus séparée : tout s'implique, non comme unité idéale et véridique, mais comme monde. Dans le geste qui crée le monde, l'art perd son statut privilégié et retrouve son *incorporation*.

1.2.3 responsabilité et cosmodicée

La responsabilité impliquée dans la pensée amérindienne qu'identifie Georges Sioui n'est pas la responsabilité dont Nietzsche dénonce le ressentiment et la mauvaise conscience :

Dans le ressentiment (c'est ta faute), dans la mauvaise conscience (c'est ma faute) et dans leur fruit commun (la responsabilité), Nietzsche ne voit pas de simples événements psychologiques, mais les catégories fondamentales de la pensée sémitique et chrétienne, notre manière de penser et d'interpréter l'existence en général.⁶⁵

Dans cette pensée chrétienne décriée par Nietzsche, la vérité, le monde véridique et l'idéal ascétique (qui veut rejoindre ce monde véridique) qui en découle vont de pair avec le ressentiment et la mauvaise conscience, avec le «oui» de soumission, qui dit oui parce qu'il ne sait pas dire non, et porte la responsabilité avec souffrance. La pensée autochtone, telle que nous la comprenons à travers les travaux de Jean-Guy Goulet et Georges Sioui, nous invite à changer de registre et à repenser ces concepts. La responsabilité ici n'est pas distribution des torts et des plaintes, elle n'est pas accusation et mise en demeure, culpabilité :

⁶⁴ Pour ne donner qu'un exemple, un conseiller linguistique Anishnabe s'adresse ainsi à une musicologue venue le questionner : «There is no Ojibway word for music because when we sing we do not do it for the music itself. (...) If you want to understand Amerindian music, you have to go into native spirituality»⁶⁴. dans Berbaum, Sylvie. *Ojibwa powwow world*. Thunderbay : Lakehead University of northern studies, 2000, p.38.

⁶⁵ *Ibid.*, p.24.

elle est l'éthique d'une reprise sur soi du commun. La responsabilité n'est donc pas «port de la faute», mais port d'une justice immanente et heuristique, à faire rejouer à chaque fois. Comme Deleuze en fait la démonstration par Héraclite, pour qualifier l'éternel retour : «'Ce n'est pas un orgueil coupable, c'est l'instinct du jeu sans cesse réveillé, qui appelle au jour des mondes nouveaux.' Non pas une théodicée, mais une cosmodicée; non pas une somme d'injustices à expier, mais la justice comme loi de ce monde (...).»⁶⁶ Dans l'instinct du jeu sans cesse éveillé doit s'entendre une puissante capacité de remise en question et de critique, capacité d'une pensée dissonante qui trouve sa source dans l'autonomie de l'apprentissage.

1.2.4 pratique de la pensée circulaire

Ce mouvement et cette éthique de la pensée circulaire ont des résonances et des implications politiques coextensives. Afin de marquer l'idée d'un Grand cercle de relations et de voir quelles pratiques en découlent, Georges Sioui distingue la pensée circulaire de la pensée linéaire de la façon suivante :

We believe that our circular thinking harmonizes with the order of Creation and that the thinking that Europeans brought with them to our land has been so destructive of life precisely because it is not in harmony with the circle of life. We call their thinking linear and believe that this is antithetical to our own. We are also told by our sages that all human societies have come from a circular tradition –because life can only originate from the circle- but that some societies, because of particular constraints and events experienced along their historical path, have stopped knowing that life is a universal circle of relations and have started believing that life is an evolutionary process, which follows a straight line. Such societies have lost much of their spiritual awareness about life and have compensated for that loss by becoming matter –or possession- oriented. It is becoming more and more disturbingly obvious that this change in ideology bears consequences that are as fortunate for the few who manage to be in power as they are unfortunate for the very many who are excluded from any power. The thirst for possessions typically becomes limitless in linear societies, because of the spiritual distance; thus the interference of power elites in relation to other beings, human or non-human, who

⁶⁶ *Ibid.*, p.28-29.

are opposed to their interests or represent an interest through their exploitability, and also because 'religious' ideologies are always present to sanction the limitless acquisition of possessions by the elites. It is not only the human who then become either proprietors or property, but also, and more obviously, other non-human beings, formerly sacred and therefore equal to humans in dignity, become mere material property, to be used or discarded as fits the owner's need or fancy.⁶⁷

Nous pouvons ici dégager quelques-uns des principes de la pensée circulaire : la vie est un grand cercle de relations; ces relations sont sacrées et basées sur la dignité et le respect; elles sont donc incompatibles avec l'exploitation des uns par les autres et se vérifient dans l'égalité qu'elles font surgir comme équilibre entre les éléments qui les constituent. La pensée linéaire du progrès, qui implique une conception linéaire du temps, permet le sacrifice et l'exploitation au profit d'un avancement vers un absolu pourtant toujours fuyant mais insidieusement structurant. Dans la pensée circulaire, le temps n'est pas linéaire :

Le Temps lui-même est de nature circulaire. Rien n'est réellement passé ou futur; tout appartient plutôt à un présent éternel, ou continu. Les êtres, y compris les humains, naissent, vivent, meurent, puis reviennent. Un grand homme, une grande femme quitte le monde : on les «relève» en de nouveaux individus et le monde, la société sont ainsi rétablis dans leur intégrité, dans leur immortalité. On comprend ainsi le peu d'intérêt pour les généalogies et pour l'histoire dans les sociétés du Cercle, où l'on n'admet pas la toute-importance du «temps qui passe».⁶⁸

La pensée circulaire, peut-on inférer de ces remarques, est donc un état. C'est une disposition d'être, d'ouverture, elle est le fruit d'une connaissance intime avec le monde, par écoute, observation et incorporation, attention soutenue au monde et à ce qui le constitue. Elle est un partage, un état d'immanence qui ouvre au sentiment d'une connexion forte et constituante entre tous les êtres; c'est une pensée qui s'incarne, pensée en actes, et pratique du monde. Georges Sioui expose ainsi ces interrelations :

J'ai souvent utilisé l'expression «pensée circulaire» en référence à cette disposition culturelle qui confère une qualité spirituelle aux gestes, aux paroles et aux pensées. Lorsque nous parlons de «sociétés à pensée circulaire», nous nous référons aux sociétés typiquement «indigènes», qui continuent de valoriser une éducation

⁶⁷ Georges Sioui. *Histoires de Kanatha. Vues et contées*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, pp.124-125.

⁶⁸ *Ibid.*, p.36.

traditionnelle qui donne à leurs membres cette capacité de voir et d'honorer tous les êtres dans leur interdépendance et leur complémentarité. On ne peut amoindrir la force du cercle sans amoindrir en même temps la qualité et la force de son propre être. C'est en ce sens que la vie, dans une qualité spirituelle. Les gestes, les paroles, les pensées ne sont pas sans conséquence : ils doivent avoir la dimension spirituelle, sinon c'est la qualité de toute la vie qui est affectée, y compris la nôtre.⁶⁹

L'éternel présent qui la porte -« [...] il n'y a qu'un présent, un présent continu, dans lequel l'ordre de la vie doit être maintenu.»⁷⁰ - est le mouvement circulaire de sa réactualisation en différence, l'engagement du geste créateur de monde délié de tout idéal de vérité coercitif. Cette pensée porte à considérer la dignité de tous les êtres humains comme prémisses à la vie en commun.

The thought of this civilization is circular; that is, its principle and fundamental characteristic is to give the human being the capacity to see, to feel and to respect in its social practice the complementarity and dignity of all components of our society. This society we Indians name the sacred circle of life. This regenerating vision, and not the obsolete destructive vision imported from Europe today, denounced by the continent itself, constitutes the key to the liberation of all the human and non-human beings marginalized and mistreated, on this continent and others.⁷¹

Si cette pensée est une pensée-clé pour la libération de tous les êtres marginalisés et maltraités, c'est qu'elle ne propose pas de les exclure ou de les poser en victimes; elle propose plutôt de les ramener au cercle, et de les écouter. C'est que tous les êtres sont également dignes, et que ce qui sous-tend le respect de cette dignité est une humilité (dégagée de la soumission chrétienne qui lui est trop souvent associée) comme mouvement d'écoute et de fondation du commun.

La présentation succincte du récit de la création qui accompagne plusieurs visions du monde amérindiennes nous permet ici d'induire que la pensée amérindienne se fonde le plus souvent dans une cosmogonie où l'être le plus humble démontre sa capacité à mener à bien les projets du commun. En effet, dans le récit de la création de l'île de la grande tortue⁷², ici

⁶⁹ *Ibid.*, p.214.

⁷⁰ *Ibid.*, p.9.

⁷¹ *Ibid.*, p.83-84.

⁷² Réfère aux Amériques.

chez les Hurons-Wendats, après que tous les plongeurs habiles eurent tenté de ramener de la terre du fond de l'océan pour en verser sur le dos de la tortue et ainsi fonder un monde à habiter en commun, il ne reste plus que le crapaud, en les capacités duquel personne ne fonde espoir. Pourtant c'est lui qui réussira à rapporter la terre : le récit d'origine en est donc un qui force le respect et l'admiration, la considération envers ceux qui *semblent* être les plus faibles. C'est l'être le plus humble qui pose ici le geste créateur de monde : «(...) a little bit of mud that was brought from the bottom of the sea by the humble toad- which is why we look at toad as one of our ancestors.»⁷³ Ce que nous pouvons y lire, c'est l'invitation à regarder les plus humbles non seulement comme porteurs de possibilités et de connaissances qui, si elles ne sont pas identifiables à première vue, n'en demeurent pas moins importantes, mais aussi, l'idée que c'est à un projet fondé sur l'humilité que l'on nous convie. Une humilité qui se conjugue à la dignité et à la confiance; cette attention portée à l'humilité se pose comme le gage d'un politique inclusif et attentif.

1.3 un politique non coercitif de gestes solidaires

Afin de mettre en lumière les implications politiques de la pensée circulaire, nous mettrons en résonance dans cette dernière section les aspects épistémologiques et éthiques déjà proposés avec le politique qu'ils induisent et reconduisent. Nous avons pu voir que le mode de connaissance et l'éthique amérindiennes sont fondés sur l'idée que chacun possède la capacité de connaître et de penser, d'où l'idée d'une vérité qui soit fruit de la connaissance intime et non pas vérité dogmatique; la mise en partage de ces connaissances intimes se constitue ainsi comme cosmologie heuristique. De plus, nous avons vu que l'idée d'une responsabilité pour soi-même va de pair avec la responsabilité pour les autres, et que le geste crée le monde parce qu'il est engagement envers ce monde et non soumission à un idéal. Que chaque être possède une dignité inaltérable. L'idée et la pratique de la conviction (le geste,

⁷³ *Ibid.*, p.82.

autrement dit) de la capacité de chacun à connaître et à penser est à la base du politique dans notre compréhension de la pensée autochtone. En effet, et de façon cruciale, nous devons comprendre que ce sont des états de fait complémentaires, ici chaque être possède sa propre vérité sur le monde dans lequel il vit et est enclin à la mettre à l'épreuve de celui-ci. Le profond respect de chacun pour la vision singulière de l'autre et l'autonomie de pensée acquise font en sorte que les relations dans ce contexte se basent sur la «(...) foi en la capacité commune à tous les humains de raisonner universellement pour évoluer vers des pensées et des actes produisant la sécurité, le respect de tous les êtres et, donc, la paix.»⁷⁴ Tous les conflits doivent donner lieu à une mise en partage des visions jusqu'à ce qu'on en vienne à un consensus. Comme le dit Georges Sioui, «La reconnaissance mutuelle entre les membres, nécessaire et omniprésente dans les sociétés à pensée circulaire, permet d'appliquer la loi du consensus, par opposition à l'autorité coercitive investie dans une société à pensée linéaire, comme un corps policier.»⁷⁵ Nous devons ici spécifier que la reconnaissance mutuelle et le consensus ne sont pas investis du même sens que le modèle libéral nous suggère, où le consensus serait acceptation d'une violence dans les relations inégalitaires qui font l'objet de l'injonction séduisante «vivre et laisser vivre», visant une acceptation passive des injustices présentées comme naturelles et contre lesquelles rien ne peut être entrepris sous peine de nuire à ce prétendu «consensus».

La reconnaissance de la capacité à penser et du caractère intime de la compréhension de chacun, permet de croire qu'on puisse en arriver à une situation de justice. La justice, ici, n'est pas guidée par l'établissement de lois imposées de prime abord pour protéger la propriété privée⁷⁶. Au contraire,

⁷⁴ Georges Sioui. *Histoires de Kanatha*, *op cit.*, p.36

⁷⁵ Georges Sioui. *Les Wendats*, *op. cit.*, p.246.

⁷⁶ Tel que John Locke, considéré comme un des «pères» du libéralisme, le laisse bien entendre ici : «Les sociétés ne laissèrent pas de distinguer leurs territoires par des bornes qu'elles plantèrent, et de faire des lois pour fixer les propriétés de chaque membre de la société : et ainsi par accord et par convention fut établie la propriété, que le travail et l'industrie avaient déjà commencé d'établir.» dans John Locke, «De la propriété des choses», *Traité du gouvernement civil*, (1795), Les classiques des sciences sociales, en ligne,

(...) indigenous notions of justice arose within the context of belief in a universal relationship among all the elements that make up our universe. Native ideas centre on the imperative of respectful, balanced coexistence among all humans, animal, and spirits beings, together with the earth. Justice is seen as a perpetual process of maintaining that crucial balance and demonstrating true respect for the power and dignity of each part of the circle of interdependency. (...) Justice is the process of healing relationships so that each element in creation can live its natural power and fulfil its responsibility.⁷⁷

La justice à laquelle on fait appel ici en est une qui cherche à maintenir l'équilibre qui permet à chaque être d'exercer sa liberté. À ce titre, voici ce que Sioui nous apprend sur la liberté dans la pensée amérindienne :

Les penseurs du cercle ont toujours eu une jalousie sans borne, et même légendaire, pour leur liberté individuelle, en autant que cette liberté signifie la liberté d'être responsable pour soi-même et pour les autres. Par ailleurs, quelle liberté peut-il rester à l'individu appartenant à une philosophie linéaire lorsque l'on force celui-ci à croire en des systèmes philosophiques et politiques qui ne protègent que les intérêts des gens les plus puissants et les plus habiles à perpétuer le système?⁷⁸

Ainsi cette responsabilité pour soi-même et pour les autres est-elle ce qui constitue et permet la liberté. La responsabilité mutuelle n'est donc pas une entrave à la liberté, elle est sa condition de possibilité et son concomitant. C'est le fait d'être responsable pour soi-même et pour les autres qui permet le déploiement d'une liberté qui exclut tout rapport coercitif, qui exclut toute exploitation, toute domination. La justice est donc l'état d'équilibre (égalité) qui permet à chacun de jouir de sa liberté (responsabilité pour soi-même et pour les autres) et ainsi de se soustraire à tout pouvoir abusif et arbitraire. Et cette justice est re-posée dans chacun des gestes des membres de la communauté :

Les individus de sociétés à vision circulaire n'ont pas de chose plus précieuse à préserver que leur liberté individuelle, *c'est-à-dire que toutes leurs actions auront pour but d'assurer pour eux-mêmes et pour chacun de leurs congénères une*

<http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traité_du_gouvernement/traité_du_gouv_civil.pdf>, consulté le 25 février 2011.

⁷⁷ Taiaiake Alfred. *Peace, Power, Righteousness : an indigenous manifesto*, Don Mills : Oxford University Press, 1999, pp.42-43.

⁷⁸ Georges Sioui. *Histoires de Kanatha, op. cit.*, p.185-186.

capacité de gérer intégralement leur vie personnelle. La première condition pour une vie sociale de qualité est l'accès à la connaissance et à l'information, ainsi que la participation libre aux affaires publiques.⁷⁹ (je souligne)

C'est l'importance donnée aux relations entre les êtres, ce qui inclut le plein accès à la connaissance expérientielle, qui permet d'être libre et de vivre dans une disposition de justice. Ces relations, on l'a vu, sont basées sur le respect de la vision de chacun dans un monde co-constitué. Elles sont aussi basées sur la reconnaissance de l'incorporation de l'équilibre du cercle; c'est-à-dire la reconnaissance que cette connaissance du mouvement circulaire duquel nous sommes partie prenante doit s'imprimer en chacun de nous :

Nos ancêtres amérindiens nous ont aussi enseigné que l'être humain, pour comprendre et réussir sa vie, devait être amené à «voir», de façon individuelle et sacrée, la réalité du Cercle. Voilà pourquoi le jeune [...] doit s'isoler, jeûner, se mettre à l'épreuve de quelque façon, afin de recevoir une vision, c'est-à-dire tâcher de comprendre le sens profond et sacré de sa vie personnelle à l'intérieur de la Vie, de la Création. Une telle vision est censée faire accéder la jeune personne à un nouvel ordre de conscience en lui révélant l'Unité de la Vie, et donc, la Parenté de tous les êtres qui la constituent.

Cette philosophie amérindienne vient essentiellement de la notion que le Pouvoir de la Création s'exprime de façon unique et irreproductible dans chaque être, humain ou non-humain. Jamais il n'y eut et jamais il n'y aura deux êtres avec la même vision de la Vie et de la réalité. Et, pourtant, toutes les visions sont des découvertes de l'unité de la Vie et de la parenté qui unit toutes les formes de vie. De ceci vient l'idée, si propre aux Amérindiens, du caractère unique de l'individu, qui le consacre dans une essentielle et inviolable liberté. Voilà le trait idéologique le plus essentiel à l'Amérique : le respect de la vision de l'autre, qui est, au-delà de son existence physique et charnelle, l'expression de la volonté d'un monde supérieur «habité» de forces surnaturelles, ou d'esprits.⁸⁰

On le saisit bien, dans cette pensée circulaire, le respect de la singularité de chacun comme membre constitutif du cercle est fondatrice du politique. Et, devons-nous constater, dans ce respect et cette reconnaissance partagés, nulle notion de rang, nulle exclusion du cercle : tous les humains possèdent une dignité égale et sont invités à être partie prenante du grand cercle des relations. Incidemment, l'idée de déviance et de punition, qui implique

⁷⁹ Georges Sioui. *Les Wendats*, op. cit., p.248.

⁸⁰ Georges Sioui. *Histoires de Kanatha*, op cit., p.34.

contention et mise à l'écart, est étrangère à la pensée circulaire. Nous pourrions dire que, de la même façon que les frontières délimitatives de possessions privées sont étrangères à la pensée circulaire, les grandes lignes de partage, qui excluent les personnes déviantes ou qui ne se soumettent pas aux règles imposées, n'existent pas non plus. C'est qu'il n'y a pas de mise en compétition des individus, qui sont plutôt vus comme complémentaires et ayant chacun droit à la dignité dans la poursuite personnelle de leur compréhension du monde et de la vie. L'individu «fautif» sera plutôt invité à réintégrer le cercle en se resolidarisant avec les autres individus, de façon conséquente avec l'idée de la justice comme équilibre. En cas d'injustice, on verra à recréer l'équilibre en créant un surcroît de responsabilité envers ses congénères.⁸¹

Ainsi, la liberté comme responsabilité pour soi-même et pour les autres, et la justice comme attention soutenue aux relations afin de maintenir l'équilibre qui permet l'exercice de cette liberté pour chacun, nous renvoient à un politique qui se constitue dans le geste de rapports solidaires. Ces rapports dépouillent de toute nécessité l'imposition d'une autorité législatrice et punitive. Aussi,

Typiquement, les Amérindiens de tradition n'ont pas de difficulté à se représenter un monde exempt des concepts de nation et de religion. Plus encore, ces deux créations de la pensée linéaire lui paraissent être les deux principaux obstacles à l'élaboration d'un monde vraiment fait pour l'humain, où l'existence et la survie des êtres non humains, et donc celle de l'homme, ne seraient pas si absurdement compromises comme elles le sont dans le présent règne de la pensée linéaire.

Plutôt qu'en nations, le penseur circulaire vit en sociétés, à la fois indépendantes et complémentaires les unes des autres.⁸²

Pour que soient maintenues la justice, la liberté et l'égalité, dans la pensée circulaire, il n'est point besoin, au contraire, de structures coercitives, puisque le geste créateur de monde est à l'œuvre dans la reconduction d'un monde de justice, fondé sur la liberté et l'égalité de tous, dans des rapports de réciprocité et d'ouverture. Ce qu'on peut y voir, c'est le fait que pour effectivement vivre dans un monde de justice, liberté et égalité, il faut poser au

⁸¹ Pour des exemples, voir Georges Sioui. *Histoires de Kanatha*, *op. cit.*, p.300.

⁸² *Ibid.*, p.35.

quotidien, dans tous nos rapports et relations, les gestes qui créent ce monde. Non pas pour maintenir une morale contraignante et ascétique mais pour éviter les accumulations de pouvoir⁸³. Il ne s'agit pas de se contraindre, bien au contraire; on ne cherche pas à atteindre un idéal par le contrôle exercé sur chacune de ses actions, mais on croit au pouvoir du geste comme engagement envers le monde. C'est donc un geste de générosité qui est au cœur du politique.

1.4 Pierre Perrault et la pensée circulaire

La responsabilité pour soi-même (autonomie) et pour les autres (sollicitude non coercitive) comme prémisses communes à la liberté et à la connaissance permet de dégager l'idée selon laquelle dans la pensée circulaire, chacun est réputé capable de penser et d'agir dans le monde pour son bien et pour celui d'autrui. Le déploiement collectif des conditions du plein accès à la connaissance expérientielle suggère une solidarité et une compromission de la liberté, de l'égalité, de la justice et de la responsabilité. Si la transmission d'une capacité de penser et d'agir dans le monde s'incarne dans la transmission d'un monde dans lequel il soit possible de penser et d'agir sur le mode expérientiel, de ce fait l'épistémologie devient geste créateur de monde qui se déploie comme incorporation politique.

Cette incorporation politique du geste épistémologique, nous l'avons vu, ne répond pas à une systématisation mais se présente plutôt sous la forme d'une disposition. Si cette façon d'imbriquer et de comprendre ensemble l'épistémologie, l'éthique et le politique permet de déployer des rapports plus inclusifs, à l'écart des systèmes d'ordonnements hiérarchiques en se soustrayant à leurs impératifs, pouvons-nous en rechercher la disposition comme pratique? C'est effectivement de ce point de vue que nous voulons comprendre la démarche de Pierre Perrault. Le mouvement de réappropriation de la constellation parole-territoire-savoirs-faires, centrale à son œuvre, passe par l- une méthode heuristique dans sa démarche

⁸³ Voir à ce sujet Pierre Clastres. *La société contre l'État*, Paris : Éditions de Minuit, 1974, 186 p.

documentaire qui se constitue du même mouvement comme heuristique du commun : il est compromis dans ce mouvement, et se laisse affecter par ce qui émerge de ses recherches de telle sorte qu'il se construit une résonance et un mouvement de va-et-vient entre le déroulement de ses recherches, l'objet de celles-ci et ce qui s'y produit effectivement. Perrault se donne des hypothèses exploratoires et part à la recherche en se laissant happer et déstabiliser par ce qui s'y produit, ce qui se reflète dans son rapport aux autres et sa conception du commun jusqu'à en devenir partie intégrante et 2- la priorité donnée à l'expérience comme mode de connaissance : pour connaître il veut faire l'expérience, ce qui découle d'une identification à l'objet de ses recherches et d'un mouvement de reprise d'un monde qui lui aurait été soufflé par les impérialismes multiformes. Ce parcours, qui lie la méthode documentaire, les exigences politiques et la connaissance par expérience pourrait être vue comme une *encircularisation*, traversée houleuse vers une pensée circulaire qui lui apparaît, malgré lui, étrangère et familière à la fois. Cette idée sera développée dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 2

PIERRE PERRAULT : GESTE ÉPISTÉMOLOGIQUE, INCORPORATION POLITIQUE ET ENCIRCULARISATION

Il est facile de voir à quel point est attaché à l'aliénation du vieux monde le principe même du spectacle : la non-intervention. On voit, à l'inverse, comme les plus valables des recherches révolutionnaires dans la culture ont cherché à briser l'identification psychologique du spectateur au héros, pour entraîner ce spectateur à l'activité, en provoquant ces capacités de bouleverser sa propre vie. (...) Le rôle du «public», sinon passif du moins seulement figurant, doit y diminuer toujours, tandis qu'augmentera la part de ceux qui ne peuvent être appelés des acteurs mais, dans un sens nouveau de ce terme, des viveurs.
-Guy Debord

La pensée circulaire, telle qu'elle s'est présentée au fil de notre exploration, apporte, ainsi que nous l'avons vu, la perspective d'une densité épistémologique et éthique qui permet un politique de relations égalitaires, non coercitives et engageantes. Elle nous aide ici à penser l'incorporation politique du geste épistémologique qui est à l'œuvre chez Pierre Perrault en tendant les liens d'un mode de connaissance expérientiel et heuristique porté par l'éthique du geste créateur de monde, donc créateur, par le biais d'une épistémologie, d'un politique duquel hiérarchie et institutions soient exclues. Pierre Perrault suit la trace de gestes posés sans égards aux injonctions, qui redonnent une prise sur le monde comme autonomie, mais une autonomie incarnée, poétique, politique, libre. Il suit leur trace et se demande où les retrouver, comment les retrouver : comment fait-on pour vivre avec justice, dignité et poésie en se délestant des hiérarchies, structures coercitives et institutions? Il trouve une réponse dans l'expérience : expérience faite du monde, apprentissage par expérience, il veut suivre

ces gens qui réclament pour eux-mêmes la capacité d'avoir *appris à vivre en vivant*⁸⁴, plus convaincus par un savoir transmis *dans le fur et à mesure* que par les prétentions désincarnées de la science que lui-même répudie. *Apprendre à vivre en vivant*, c'est-à-dire avoir fait l'apprentissage de savoir-faires par observation-imitation et écoute attentive, en faisant son propre chemin. Il veut donc faire voir ces modes de vie et les relations qu'ils composent pour dire que dans des manières de faire et des paroles dévaluées on peut trouver des clés pour habiter le monde en commun. Or comment faire, pour en parler, les donner à voir, tout en étant respectueux de ce qu'on recherche? Comment donner la parole, sans être prétentieux, sans faire de généralisations, ou poser un regard inquisiteur, sans magnifier, rendre archivable par esthétisation? Perrault a trouvé dans la méthode documentaire réponse à ces questions. Une méthode documentaire elle-même heuristique, qui se découvre au fil des étapes de sa réalisation et se laisse porter par l'imprévu. Une caméra disposée à l'inattendu, et prête à l'attendre. Parlant de la réalisation du film *L'oumigmag*, Perrault confie:

[...] je pouvais me placer derrière la caméra à veiller et à attendre, à m'imprégner du silence des laines et de la tournure des cornes [...]. Je témoigne à ma manière d'une rencontre. [...] *L'oumigmag* est un film à la première personne. Chacun de nous est à sa manière l'auteur du film, du montage au tournage. Par une présence sensible et partagée.⁸⁵

La pensée circulaire permet de porter Perrault dans cette exploration d'une cohérence à suivre entre une épistémologie à trouver pour se donner les moyens de vivre sans coercition ni impératifs et une épistémologie à appliquer pour les donner à voir, ces moyens d'une autonomie qui trouve ses sources et ses ancrages dans la cohabitation. Bien entendu, la pensée circulaire le porte, mais comme une exigence en sous-texte, et non comme point d'arrivée, ni comme un parcours balisé par la réussite ou l'échec dans l'atteinte de cet idéal : c'est une exploration, une disposition qui le fait naviguer des eaux circulaires où le processus, l'attention au présent et à l'exploration poétique de l'expérience le fait suivre le cours des marées dans ce qu'on ne peut nommer qu'une encircularisation, mot qui souligne l'action

⁸⁴ Pierre Perrault. «Discours sur la parole», *De la parole aux actes*, p.10 ; il s'agit d'une expression, récurrente chez Perrault, qu'il emprunte à Léopold Tremblay de l'Île-aux-coudres.

⁸⁵ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole*, *op. cit.*, p.163.

d'un état toujours entrain de se faire. Prêtons d'abord une attention soutenue au déroulement et à l'enchevêtrement de sa méthode et de ses exigences, puisqu'elles nous permettent d'agencer une cartographie de sa démarche sur laquelle profiler cette encircularisation. Les différents aspects de sa démarche nous permettrons de voir que Perrault a choisi le documentaire pour des raisons politiques, liées aux exigences qu'il voulait poursuivre, et que la méthode documentaire lui a permis de développer et d'approfondir le politique qu'il réclamait: ici le déploiement d'une méthode artistique, en dehors des circuits de l'art, s'effectue dans une visée politique à double mouvement. Il s'agit de redonner à l'art sa place dans le politique, poétisant ce dernier et usant de sa force subversive (l'éloignant des vérités certaines et ouvrant les possibilités), et au politique sa place dans l'art, redonnant à ce dernier une densité et une place incarnée dans le commun. En étant attentif à son parcours, nous pouvons percevoir le mouvement qui s'effectue entre les aspects épistémologiques, éthiques et politiques de son *ouvrage cinématographique*.

2.1 suivre le fil de l'impulsion : se redonner le monde

En 1956, Pierre Perrault, qui vient de terminer ses études en droit et exerce le métier d'avocat depuis deux ans, quitte le monde juridique en coup de vent :

(...) je me sentais totalement incapable de dire Votre Seigneurie à quiconque. (...) Un jour, j'ai refusé de baiser la bague épiscopale de celui qui allait devenir le Prince de Montréal. Scandale. À l'époque ça ne se faisait pas. J'étais allergique au pouvoir. Donc un bon soir, vers cinq heures, je téléphone à Yolande et je lui dis que je viens de donner ma démission à Philippe de Grandpré qui est par la suite devenu juge à la Cour suprême. Il m'a approuvé. Je crois qu'il avait compris avant moi que j'étais incompatible avec ce monde conventionnel et hiérarchisé. Je n'avais aucune envie de devenir un porte-cravate. Mais nous avons une petite Geneviève au berceau et pas un sou vaillant. J'ai toujours eu l'ambition d'écrire. Sans motif valable. Parce que j'aimais la lecture et le hockey. Je me suis présenté à Radio-

Canada. Grâce à Guy Dufresne et à Guy Maufette, je me suis retrouvé scripteur radio.⁸⁶

Voilà le récit que fait Pierre Perrault de son entrée dans le monde qui allait le porter vers le documentaire : rejet de l'autorité et des conventions. Envie d'écrire. Mais :

[i]l faut bien un jour que quelque chose arrive qui précède l'écriture et l'alimente. Il faut pourtant parfois que la chose devance le mot. On ne peut pas passer sa vie à combattre dans des légendes, les tigres en papier. Et je cherchais désespérément à prendre pied dans ma propre vie, dans une géographie occultée par le martyrologue et les reines d'Angleterre, à sortir enfin du sentier battu de la culture. Et je me butais au *lilium candidum*, importé de la dévotion à saint Joseph, quand mes lacs innombrables cultivaient l'iris versicolore et sauvage. J'avais l'impression désolante que toute vision du monde s'était réfugiée dans une seule et même bande dessinée aux U.S.A., dans un film de Fellini, dans les mémoires des autres et de Malraux. Que toute révolution était fabriquée en Chine. Ou, désormais, en Albanie. Ou ailleurs, demain.

Mais je soupçonnais surtout l'écriture de mépriser la parole, cette immense part de l'homme repoussée par les littératures. Car la littérature a, plus souvent qu'à son tour, été au service des conquérants. Alors que dire d'un peuple sans histoire et par conséquent sans écriture, qui cherche à prendre pied dans le présent convoité par les marchands d'images et les fabricants de savon? Voilà où j'en étais, avec plusieurs, au sortir de ce qu'on nomme, par dérision sans doute, les humanités.⁸⁷

Il fera ses premières armes à fouiller les archives sonores des traditions populaires à travers le monde : «J'ai fait plus de 200 émissions dans cette série *Le chant des hommes*. Je dis souvent que j'ai refait mes humanités. Que j'ai cessé de lire les livres pour lire les hommes.»⁸⁸ Mis sur la piste par le vernaculaire, Perrault veut s'attaquer à son territoire. Il fera une série d'émissions radio qui l'emmèneront à travers le Québec, magnétophone en main, pour capter la parole qui n'a pas de tribune. «(...) grâce aux gens du pays, grâce enfin au magnétophone qui me permettait de vérifier, d'approfondir, de savourer le langage, j'ai

⁸⁶ *Ibid.*, pp.28-29.

⁸⁷ Pierre Perrault. «Discours sur la parole» in *De la parole aux actes*, Montréal : Éditions de l'Hexagone, 1985, p.9-10.

⁸⁸ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.31.

enfin compris que ma mère était poésie... et je n'en démords pas... et que la poésie était une façon de prendre possession d'un pays au nom de ceux qui l'ont vécu.»⁸⁹

Le parcours de Perrault jusqu'au documentaire est d'abord un refus d'obéir aux «belles lettres» desquelles il a été instruit. Contre le discours dominant, impérial, hiérarchisé et hiérarchisant, désincarné mais investi de pouvoir, il a voulu mettre en lumière une parole poétique, vécue, incarnée mais pourtant dévaluée, méprisée, formatrice d'une identité comme connaissance et attachement à un *territoire* mais dont il fallait avoir honte pour gravir les échelons de la reconnaissance *nationale*. «J'émigre de l'empire et du mythe vers le réel et la parole.»⁹⁰ Perrault a voulu mettre en mouvement, dans l'écueil entre le discours légitime et la parole poétique et vernaculaire, le filage d'une dignité nouvelle. Redonner sa dignité à la parole vécue, c'était pour lui remettre en marche la possibilité d'une habitation émancipatrice : c'était se redonner le monde.

Mais il ne s'agissait pas de l'écrire pour la traduire, cette parole. Cette parole ne se laisse pas capter dans une écriture, parce qu'elle se vit. Parce qu'elle est liée à un geste, un territoire, une habitation. Parce qu'elle s'incarne. Pour la mettre en lumière, elle devait être filmée.

(...) ils en avaient plein la bouche, non pas d'un fleuve idéal, d'un fleuve décoratif, de moirures, de chinures, de zébrures, de reflets poétiques. Mais un fleuve de vie, de gestes, d'incidents. Infiniment concret. Réel. Et infiniment plus poétique à mes yeux que toutes les poésies. Voilà pourquoi je leur ai donné la parole. Parce que mes écritures, en définitive, les parasitaient. Les déréalisaient. J'ai abdiqué de l'écriture et confié à la caméra le soin de décrire leur réalité. À leur parlure de les nommer.⁹¹

On peut déjà observer que le choix du documentaire est intimement lié au politique à construire.

⁸⁹ *Ibid.*, p.33.

⁹⁰ *Ibid.*, p.220.

⁹¹ *Ibid.*, p.35-36.

2.1.1 ONF et cinéma direct : «je suis un cinéaste clandestin subventionné»⁹²

Perrault commence sa collaboration avec l'ONF à la fin des années 50 :

J'avais déjà découvert la parlure brute grâce au magnétophone et à la série radio 'Au pays de Neufve-France'. Je rencontre l'image grâce à la série télévisée du même nom. Et par 'La traverse d'hiver' je rencontre l'image de la parole grâce aux récits d'Alexis. Tout est en place pour l'étape suivante. (...) [Roger Rolland] m'a persuadé de travailler avec Michel Brault et (...) a convaincu l'ONF de partager les risques d'une aventure insolite. *D'associer l'image à la parole dans une même entreprise cinéma.*⁹³ (je souligne)

Cette aventure n'eut pas été possible sans l'effervescence dans laquelle les cinéastes de l'Office National du Film étaient alors plongés. Perrault reconnaît sa dette envers les Michel Brault et Marcel Carrière, Bernard Gosselin et Martin Leclerc, tous engagés dans une démarche ingénieuse de raccordement entre leurs intuitions et la technique. Ce n'est qu'à la toute fin des années 50 qu'une caméra et un magnétophone suffisamment légers et synchrones voient le jour. Jusqu'alors, la simultanéité du son et de l'image n'étaient pas envisageable, et les équipements très lourds étaient, au mieux, encombrants, et au pire, impossibles à mettre en situation. L'avènement de techniques plus légères et discrètes⁹⁴ arrive, pour toute une génération de cinéastes, à point nommé : rappelons-nous que le Québec francophone des années 50 et 60 foisonne d'idées politiques nouvelles; s'y rêvent des possibilités émancipées des dominations «impériales» et certains, tel Perrault, commencent à soupçonner que ces possibles existent déjà, à portée de main. Or, d'une part l'ONF est d'abord fondé pour transmettre et valoriser l'image du Canada à travers le monde⁹⁵; d'autre part le documentaire est alors souvent constitué d'images pittoresques et de narrations

⁹² *Ibid.*, p.198.

⁹³ *Ibid.*, p.43.

⁹⁴ Bien que, comme le fait remarquer Perrault, les gens desquels il était entourés à l'image et au son faisaient preuve d'ingéniosité et de virtuosité dans leurs usages des appareils les plus encombrants.

⁹⁵ Perrault se questionne d'ailleurs sur son lien à cette institution dans plusieurs de ses écrits, notamment dans *L'art et l'État*.

exaltées⁹⁶. Ce que ces cinéastes de la section francophone de l'ONF auront à cœur, c'est, s'appuyant sur une technique complice, de donner à voir et à entendre une réalité qui échappe à l'ethos policé qui plane alors sur le milieu documentaire. Proposer l'envers de la rectitude politique en posant un regard sur le monde et laissant la réalité se dire elle-même : «Le cinéma qui a été inventé à l'ONF par Michel Brault, Bernard Gosselin, Arthur Lamothe⁹⁷ nous délivre aussi du carcan de la culture : libération de l'écriture par la caméra synchrone appliquée à la parole vécue.»⁹⁸

2.1.2 parole vécue, poétique et intimité politique

La recherche de la parole vécue, rendue possible par la caméra synchrone dans une méthode documentaire à explorer, conjuguée au refus des hiérarchies et des impérialismes, allaient mener Perrault dans une aventure politique incarnée. Perrault a d'abord été touché par une parole vécue plus grande que les récits des écritures. Infiniment plus poétique, parce qu'empreinte d'une habitation du monde qui se conjugue aux événements et les embrode dans un récit en cours. C'est à force de fréquenter ces gens qui savaient si bien se nommer d'une parole qui leur était si intime qu'il prendra la mesure de l'écart entre cette parole et une «littérature» qui prétend instruire de l'universel en se maintenant à distance.

Et si toute réflexion sur l'homme devait débiter par une mise en question de l'écriture, ce monarque un peu trop absolu de l'intelligence, par une remise en liberté de la parole analphabète comme source de langage?

⁹⁶ Pensons par exemple aux films de l'Abbé Maurice Proulx.

⁹⁷ La filmographie d'Arthur Lamothe dans les communautés Innus est une œuvre riche qui a su, peut-être contrairement à celle de Perrault, donner véritablement la parole à ceux qu'il aura filmé, dans le but avoué de soutenir leurs revendications par la mise à disposition de sa caméra plutôt que par la poursuite d'un projet poétique. Mentionnons à ce titre l'importance du travail politique mené avec ces communautés par Arthur Lamothe, mais aussi par l'ethnolinguiste José Mailhot et l'anthropologue Rémi Savard, qui ont tous trois poursuivi un travail nécessaire et rigoureux de «connecteurs».

⁹⁸ Pierre Perrault. «Texte 4» in *L'Art et l'État*, Montréal : Les éditions Parti Pris, 1973, p.92.

Donc, un jour, j'ai élu domicile à l'île aux Coudres. Sans véritable préméditation. Pour voir. (...) Parce que les livres finissent par être inhabitables. Parce que, malgré tout, on se dit que les images d'ailleurs ont bien dû commencer quelque part et qu'il conviendrait de prendre pied dans son propre temps perdu pour fomentier une parole à jardiner, à tisonner. (...)

Ailleurs, partout ailleurs, fourmillent les temples et les orgueils. Ici les événements, à l'abri de l'histoire, cherchent un échouage au talon de la vague.⁹⁹

Puis il est happé par des façons de faire, résonances de cette parole vécue, et par ce que ces façons de faire et cette parole peuvent pour le commun :

Quand ils nous proposent la tempête, les vieux capitaines, c'est comme pour rajeunir le monde. [...] Ils nous proposent une aventure, un bonheur qui ne s'achète pas. Ils nous incitent à explorer les intentions du monde pour y prendre place et racine. Ils savent le sens des mots et que les racines tiennent aux arbres. Ils nous inventent une dignité, la seule, celle qui ne s'achète pas : la liberté.¹⁰⁰

Il cherchera ainsi à retrouver le rythme d'une intimité avec le monde qui passe par une exploration de la capacité de lier et de rendre interdépendants une parole et un territoire, des savoirs-faire et une poésie en actes comme projet de dignité. Sa démarche s'inscrit donc dans cette optique : celle de revaloriser la *vie banale*. Il cherche à démontrer que la capacité qu'elle recèle, d'habiter un territoire et de le nommer, devrait donner la force de se défendre contre toute aliénation. Ce que Pierre Perrault a ainsi cherché dans cette parole vécue *pour notre actualité*, c'est à se défaire des «images impériales»¹⁰¹ et à *apprendre à vivre en vivant*. Il a voulu redonner la parole à des gens qui n'avaient que les mots de leurs moyens du bord pour nommer l'existence et leur rapport au monde. Une parole d'intimité, qu'il a voulu se redonner à lui aussi à travers eux. Se fonder lui-même en donnant la parole :

J'ai essayé de dire à l'homme d'ici qu'il valait la peine d'être vécu. L'homme d'ici a confirmé mon identité. En échange, j'aimerais confirmer son humanité. Mais j'ai, contre mon entreprise, la fiction qui leur propose des modèles. Une âme d'emprunt. Je préfère leur réalité à toutes les fictions, car elle m'autorise à tendre une pêche à marsouin sur les battures du bout d'en haut de l'île aux coudres. Cela me suffit. J'ai vécu ce que tu as regardé. Tu as regardé ce que j'ai vécu. N'aurait-on pas quelque

⁹⁹ Pierre Perrault. *De la parole aux actes*, op. cit., p.13.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.104.

¹⁰¹ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole*, op. cit., p.165.

chose à se dire, à partager? Quelque chose qui n'est pas spectaculaire. Quelque chose comme une âme obscure et sans bornes et indispensable pour contourner l'aliénation galopante.¹⁰²

«N'aurait-on pas quelque chose à se dire, à partager», sur la base de cette expérience, pour «contourner l'aliénation»? Pouvons-nous y trouver le ressort pour déployer des possibilités de vie pour aujourd'hui, et voir le monde à notre portée? «[J]'ai enfin compris que ma mère était poésie, (...) et que la poésie était une façon de prendre possession d'un pays au nom de ceux qui l'ont vécu.»¹⁰³ Voilà qui nous porte à saisir que pour Perrault la *poétique* et l'*intimité* participent du même mouvement. Et qu'en est-il de ce pays dont il convient de «reprandre possession» par la poésie et l'intimité qui découle de ce que le territoire est vécu? Dans le film *Un pays sans bon sens*¹⁰⁴, Perrault fait répondre, par le biais du montage, Jean Raphaël, Innu de Mashteuiatsh à cette question posée par le Québécois Didier Dufour, et la réponse en est : «C'est être libre dans le bois»¹⁰⁵. On est donc ici loin de l'identité nationale, et au cœur de l'habitation. Être libre dans le bois, c'est un monde à sa portée à investir *en commun* avec les moyens du bord. C'est retrouver les moyens d'une autonomie émancipatrice et subversive. Sans structure hiérarchique coercitive qui vienne plaquer des codes et des limites à la *responsabilité pour soi-même et pour les autres*. Se redonner le monde, c'est, ici, agissant à rebours des discours impériaux qui nous dépossèdent, le mouvement d'une imbrication de la parole avec une pratique du territoire et de la connaissance intime, expérientielle; une poésie en actes à reposer et à réactualiser comme habitation du monde.

2.2 politiques de la méthode heuristique et du documentaire

¹⁰² Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.123.

¹⁰³ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.33.

¹⁰⁴ Pierre Perrault. *Un pays sans bon sens*, Québec, 1970, 117 min 7 s.

C'est donc cette recherche d'un politique poétique, cette découverte des nouvelles potentialités de la technique et la mise à l'épreuve de cette technique avec l'idée et les rencontres qui mènent Perrault au documentaire. Le documentaire est un moyen et une découverte. C'est ce qui porte sa démarche à son aboutissement. Il ne s'agit pas de «faire des films», il s'agit de capter une parole en actes : «[...] ce qui me paraît singulier dans *Pour la suite du monde*, c'est que les gens de l'île vivent leur vie... et que la parole devienne actuelle, instantanée, non réfléchie, vécue.»¹⁰⁶ Le documentaire est ainsi pour Perrault le meilleur outil; non seulement parce qu'il permet de faire voir une parole comme geste et de capter les gens en pleine actualité, mais parce que le documentaire est aussi, pour Perrault, une façon d'écouter et de porter le regard; qu'il est résistance en ce sens, en porte-à-faux de la fiction qui nous dépossède. Parce qu'aussi, peut-être surtout, le documentaire tel que conçu par Perrault est une aventure, une randonnée, un travail artisanal de recherche, qui permet de porter des intuitions et de faire en sorte que l'on puisse dire que «(...) tout cela m'est arrivé sans planification, sans projet, dans le fur et à mesure.»¹⁰⁷ Suivre une idée, «mais il ne suffit pas de dire qu'une idée m'est venue. L'idée est toujours une rencontre. Rencontre des yeux et des oreilles sans doute. On ne soupçonne pas la distance qui les séparait à l'époque. À cause de l'infranchissable technique le documentaire hésitait»¹⁰⁸. Travail artisanal de recherche donc, où l'outil documentaire informe l'idée, et où l'idée informe l'outil documentaire. On cherche une cohérence toujours plus grande de la forme et du fond. De la radio qui ne permettait que d'entendre la parole, au film sans parole qui laissait voir un pays, on passe à l'image synchrone qui permet de mettre en paroles un pays, et de *payer* une parole.

Avec ce souci de lier la forme et le fond, et voulant rendre compte de la poétique et de la force de la parole vécue, Perrault entreprit avec le documentaire une démarche toute politique de réappropriation de ses propres moyens du bord. Délaissant délibérément les méthodes scientifiques de mise à distance, il partit retrouver une parole et des gestes pour habiter le monde. Pour lui il ne fait pas de doute que la méthode et les techniques desquelles on investi

¹⁰⁶ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole*, op. cit., p.59.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.57.

¹⁰⁸ *Idem.*

son travail ont une incidence sur ce qu'on pourra trouver au fil de ses recherches. Étant las des discours officiels et des systèmes scientifiques qui prétendent épuiser le sens du monde, proposant en conquérants des systèmes clos dans un langage désincarné et restreint pour instruire de leurs observations formelles, il a voulu voir comment la parole peut être rêche et rebelle et foisonner de poésie pour proposer des mondes à habiter: pour ce faire, il devait investiguer non pas avec l'œil inquisiteur du scientifique, mais avec l'œil amoureux du poète.

2.2.1 écoute et regard : mise en place d'une complicité engageante

À ce titre, le travail de Perrault est tributaire de cette attention à la technique et de cette rigueur épistémologique qui impliquent aussi une capacité à *écouter et percevoir le film qui se fait*. Parce que d'emblée, la méthode de Pierre Perrault est faite d'écoute et de regard. Aussi dira-t-il qu'«il faut tendre l'oreille de l'âme. Établir une complicité»¹⁰⁹ aussi bien dans l'approche de ses «caméramages»¹¹⁰ et donc de ses sujets et des gens qu'il filme qu'au moment du montage ou du visionnement. L'attitude première consiste à ne pas laisser la technique prendre l'avantage sur la situation vécue. La technique doit être au service de cette complicité; il faut que «la caméra s'appelle Bernard»¹¹¹. Ainsi Perrault s'enorgueillit-il de ce qu'il s'est fait demander à maintes reprises où était l'équipe de tournage pendant une soirée de fête dans *La bête lumineuse*¹¹² : «On ne sent guère la présence du tournage. Parce que sans doute le tournage est de la fête.»¹¹³ Discretion par immersion intime qui prend aussi la forme

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.131.

¹¹⁰ Perrault a gardé ce terme pour définir son travail, qui lui vient d'un tournage pendant lequel un homme lui a demandé s'il en avait fini avec ses caméramages. On retrouve le terme, entre autres, dans Pierre Perrault, *Cinéaste de la parole*, op. cit., p.155.

¹¹¹ Dans Michel Laveaux. *Pierre perrault parle de l'île aux coudres*, Québec, 1999, 54 min 52 s. En référence à Bernard Gosselin, caméraman, entre autres, dans *La bête lumineuse*.

¹¹² Pierre Perrault. *La bête lumineuse*, Québec, 1982, 127 min 18 s.

¹¹³ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole*, op. cit., p.100.

de la caméra poétique : «En vérité la caméra qui regarde Marie¹¹⁴ ne peut qu'être poétique pour aussi bien capter le fugace et l'impondérable.»¹¹⁵ L'écoute est donc primordiale pour celui qui filme; mais aussi pour celui qui regarde : «Je compte sur le sens poétique d'un auditoire complice»¹¹⁶. Dans cet espace où la complicité, la poétique et l'écoute se fondent en un objet documentaire,

La poésie peut être charnelle aussi. (...) Elle est de l'ordre du documentaire dans la mesure où le documentaire n'est pas manichéen. Il explore le mystère sans pour autant le révéler. Il est maladroit dans la mesure où il refuse de prendre parti. De faire la partie belle au spectateur avide de victoire facile. Il exige une participation. Une réflexion. Une compréhension. Il ne propose pas l'évidence manichéenne de la fiction mais les ambiguïtés du réel.¹¹⁷

Ici la poétique, qui demande participation et réflexion, est aussi espace d'autonomie et de compromission. Il n'y a pas de sens subsumé par l'image, de mode d'emploi ou d'instructions : il y a mise en partage d'une réalité qui nous engage dans un rapport au monde. Le spectateur complice du documentaire n'a pas à se faire expliquer la réalité qui se déroule sous ses yeux ni ce qu'il doit en comprendre : le documentaire est aussi un lieu de connaissance intime. Ainsi le documentaire ne cherche pas à instruire et à informer mais à évoquer.

(...) il y a les mots, les intentions, les dissimulations, les aveux parmi les fardoches de la véhémence. C'est beaucoup plus difficile à lire qu'un livre. Ou encore qu'un film de fiction qui appuie, souligne, insiste. Le documentaire qui se dissimule reste entre les lignes, camouflé mais pourtant visible. Le livre te dit quoi penser. La fiction te prend par la main. Ici c'est à toi de penser. Le spectateur en a perdu l'habitude.¹¹⁸

Si la méthode documentaire est celle qu'il a choisi pour porter ses exigences, Perrault insiste néanmoins sur le fait qu'elle n'est pas en soi garante d'une restitution et d'une mise en

¹¹⁴ Marie Tremblay, femme de l'Ile-aux-coudres magnifiée abusément par Perrault du fait de son «humilité».

¹¹⁵ *Ibid.*, p.136.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.157.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.102.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.106.

lumière de la vie réelle comme il l'entend. «Il faut plus que de l'esprit pour faire un documentaire. Il suffit d'une certaine modestie. De préférer l'autre à soi-même. (...) Il faut beaucoup d'humilité pour filmer la réalité.»¹¹⁹ Humilité et élan du cœur : «[j]e ne suis pas sociologue. Je ne cherche pas à établir un échantillonnage scientifique. J'obéis à mes amitiés. Je filme ce que j'aime. Ce que je rencontre.»¹²⁰ Mais cette rencontre doit s'effectuer à force de présence : tourner un documentaire pour lui suggère la mise en oeuvre éthique d'un commun qui doit d'abord être partagé avant d'être mis sur pellicule :

Pour être en état de tournage, il faut d'abord longtemps s'impliquer, s'engager dans une action, dans une pêche, une chasse, une navigation, une aventure quelconque, se faire accepter en somme par les gens qu'on filme comme si on était soi-même du pays. Alors là tout devient possible même l'imprévu. Autrement j'aurais l'impression d'être un voleur d'images. [...] Il faut d'abord connaître un pays, le pratiquer, le randonner, s'apparenter aux gens, aux paysages, connaître tous les sentiers avant de se jeter dans l'aventure d'un film qui restera plein de surprises malgré tout. L'imprévu n'est pas disponible du seul fait de se trouver sur place. Autrement on dérobe.¹²¹

2.2.2 le documentaire comme récit de l'expérience et expérience du récit

Pierre Perrault filme d'*expérience*, parce que selon lui la dépossession vient aussi de ce constat fait par Walter Benjamin dans *Le conteur* : «C'est comme si nous avions été privés d'une faculté qui nous semblait inaliénable, la plus assurée de toutes : la faculté d'échanger des expériences.»¹²² Attardons nous donc un instant à cette éthique de l'écoute que met en lumière Benjamin et sur laquelle insiste Perrault. Ce que Benjamin met en lumière, c'est le temps long du récit et de l'écoute, à l'envers de l'information qui nous dicte la leçon à tirer.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.136.

¹²⁰ *Ibid.*, pp.127-128.

¹²¹ *Ibid.*, pp.175-176.

¹²² Walter Benjamin. «Le conteur» in *Œuvres* 3, Paris : Éditions Gallimard, 2000, p.126.

L'information, elle, prétend être aussitôt vérifiable. On lui demande en premier lieu d'être «compréhensible par elle-même». (...) Si l'art de conter est devenu chose rare, cela tient avant tout aux progrès de l'information. (...) aucun fait ne nous atteint plus qui ne soit chargé d'explications. (...) L'art du conteur consiste pour moitié à savoir rapporter une histoire sans y mêler d'explication. (...) L'extraordinaire, le merveilleux est raconté avec la plus grande précision, mais le contexte psychologique de l'action n'est pas imposé au lecteur. Celui-ci est laissé libre de s'expliquer la chose comme il l'entend, et le récit acquiert de la sorte une amplitude que n'a pas l'information.¹²³

Le récit, à l'encontre de l'information, se tisse d'expérience : «Le conteur emprunte la matière de son récit à l'expérience : la sienne ou celle qui a été rapportée par autrui. Et ce qu'il raconte devient expérience en ceux qui écoutent son histoire.»¹²⁴ Et encore, selon Benjamin, pour que le récit, qui parle d'expérience, soit transmis, il faut une certaine modalité d'écoute :

Rien ne recommande plus durablement les histoires à la mémoire que cette pudique concision qui la soustrait à l'analyse psychologique. Plus le conteur renonce naturellement à toute différenciation psychologique, plus ces histoires pourront prétendre rester dans la mémoire de l'auditeur, plus elles se couleront parfaitement dans sa propre expérience, et plus il prendra finalement plaisir, un jour ou l'autre, à les raconter à son tour. Ce processus d'assimilation qui se déroule au plus profond de nous-même exige un état de détente qui devient de plus en plus rare. (...) Ainsi se perd le don de prêter l'oreille, et de ceux qui prêtent l'oreille la communauté disparaît. (...) Il se perd, parce qu'on ne file plus et qu'on ne tisse plus en les écoutant.¹²⁵

Évocation, expérience et écoute sont donc les trois aspects du récit que nous propose Benjamin, et qui nous ramènent inévitablement à la démarche de Perrault. Ses documentaires nous donnent matière à réflexion, et nous engagent avec eux dans le «réel». Celui qui les regarde, les écoute ne sait pas déjà ce qu'il doit en retirer : il n'y a pas de morale ni d'explication. On peut dire de son cinéma qu'«il ne se livre pas. Il garde sa force rassemblée en lui, et offre longtemps encore matière à développement.»¹²⁶

¹²³ *Ibid.*, p.123.

¹²⁴ *Ibid.*, p.120.

¹²⁵ *Ibid.*, p.126.

¹²⁶ *Ibid.*, p.124.

Il agit ainsi de la même manière que les récits dans le mode de connaissance Dene Tha rapporté par Jean-Guy Goulet, qui fondent leur narration sur la capacité de celui qui écoute de tirer ses propres conclusions pour permettre une connaissance intime. À la base de la cinématographie de Perrault, il y a donc la foi en la capacité de connaître propre à chacun et qui s'exprime d'une part dans le respect profond et admiratif qu'il éprouve pour ceux qui se construisent un savoir à même le réel, par expérience, et d'autre part par la forme même du documentaire qu'il façonne.

2.2.3 le documentaire comme résistance et création d'espaces-temps

Perrault, bien souvent, ne s'encombre pas de démêler le documentaire et la résistance, le documentaire et la parole vécue, contre la fiction qui serait elle-même le discours impérial. On comprend que le chemin choisi du documentaire est ici en lui-même parcours du combattant vis-à-vis la «grande illusion de l'universel»¹²⁷ du cinéma de fiction. «Je me rebelle contre la fiction conquérante dans la mesure où elle est fatalement impériale.»¹²⁸ Pour lui, la fiction ne peut que nous déposséder de notre pouvoir d'agir, faisant croire à un idéal auquel nous ne pourrions jamais parvenir; les images de la fiction feraient taire la vie réelle. Plutôt que d'insister sur les oppositions binaires réductrices qu'il déploie¹²⁹, attardons-nous à ce qu'on peut y percevoir sa volonté de participer à créer un monde à notre portée, un monde où l'on peut apprendre par expérience, et agir.

¹²⁷ Pierre Perrault. *L'Oumigmatique ou l'objectif documentaire*, Montréal : L'Hexagone, 1995, p.23.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ On peut voir que dans son entretien avec Paul Warren, Perrault est sommé de se justifier sur les raisons qui font qu'il ne privilégie pas le cinéma de fiction. Se déploie alors tout un argumentaire *en opposition* à la fiction; on ne peut que souligner ici que Perrault n'accorde aucune nuance et durcit une vision de la fiction qui ne correspond qu'à une définition très restrictive de ce concept. Ce que Paul Warren, en insistant, veut peut-être lui faire dire, c'est que dans ses usages de la parole vécue s'infiltrer une capacité de *fictionner* qui ouvre à de nouvelles possibilités plutôt que de contraindre à la répétition. Que c'est là peut-être la clé de la capacité émancipatrice de la parole vécue : dans sa capacité à *fictionner*.

Comment ne pas penser ici à Guy Debord qui a voulu, lui, devant ce constat d'une *société du spectacle*¹³⁰ qui forme les gens à la passivité, redonner tout son pouvoir à l'action par la construction des situations. Pour Debord aussi, il s'agissait de donner une incorporation poétique à la vie quotidienne en déboulonnant la statue de l'Art et en ramenant la puissance subversive de l'art au politique, pour reprendre pouvoir sur la vie contrite par l'ordre et les forces coercitives :

Le capitalisme ayant, de l'atelier au laboratoire, vidé l'activité productrice de toute signification pour elle-même, s'est efforcé de placer le sens de la vie dans les loisirs et de réorienter à partir de là l'activité productrice. Pour la morale qui prévaut, la production étant l'enfer, la vraie vie serait la consommation, l'usage des biens. (...) L'évolution, et la conservation, de l'art ont été commandées par ces lignes de force. À un pôle, il est purement et simplement récupéré par le capitalisme comme moyen de conditionnement de la population. À l'autre pôle, il a bénéficié de l'octroi par le capitalisme d'une concession perpétuelle privilégiée : celle de l'activité créatrice pure, alibi à l'aliénation de toutes les autres activités (ce qui en fait la plus chère des parures sociales). Mais en même temps, la sphère réservée à l'«activité créatrice libre» est la seule où sont posées pratiquement, et dans toute leur ampleur, la question de l'emploi profond de la vie, la question de la communication. Ici sont fondés, dans l'art, les antagonismes entre partisans et adversaires des raisons de vivre officiellement dictées. Au non-sens et à la séparation établis correspond la crise générale des moyens artistiques traditionnels, crise qui est liée à l'expérience ou à la revendication d'expérimenter d'autres usages de la vie. Les artistes révolutionnaires sont ceux qui appellent à l'intervention; et qui sont intervenus eux-mêmes dans le spectacle pour le troubler et le détruire.¹³¹

Intervenir, cela signifie, pour Guy Debord, s'affranchir des structures instituées en créant des espaces-temps poétiques, «nouveaux procédés d'intervention dans la vie quotidienne»¹³² par, entre autres, la construction des situations, soustraites aux impératifs de la société du

¹³⁰ Guy Debord. *La société du spectacle*, Paris : Gallimard, 1972, 209 pages.

¹³¹ Guy Debord. «Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire», dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2006, pp.514-516.

¹³² Guy Debord. *Rapport sur la construction des situations : et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale*. Suivi de *Les Situationnistes et les nouvelles formes d'action dans la politique ou l'art*, Paris : Mille et une nuits, 1997, p.27.

spectacle et susceptibles d'élargir la vie¹³³. Perrault, quant à lui, proposera non pas de créer des moments poétiques, mais de tendre l'oreille à ceux qui nous constituent déjà.

(...) [À] force de vivre par idole interposée dans la fiction de l'empire, on finit par perdre toute identité et les mots pour le dire nous désavouent. Voilà bien mon exil. Mon maquis. Et tout l'effort documentaire consiste à rendre compte de la réalité pour débouter la fiction qui n'a rien d'autre à proposer qu'elle-même.¹³⁴

Et Perrault voit résolument dans le documentaire, la parole vécue et les mots de l'expérience, le chemin de la résistance *et* de la création d'un monde réapproprié, réapproprié à même soi, sans égard au déséquilibre des forces. «Je suis vaincu d'avance. Dominé. Mais je résiste des quatre fers. (...) Il n'est guère confortable de résister, à l'époque de la collaboration. En vérité la région, si elle ne veut pas être engloutie par l'empire, n'a d'autre choix que de chercher refuge dans le maquis de son humanité. Dans le discours de son humilité.»¹³⁵ Pourquoi ici l'idée de région? Comment une région peut-elle résister à l'engloutissement impérial? Il semble qu'il faille entendre ici la région comme espace-temps, lieu de l'expérience à laquelle on peut poser les questions qui? quoi? comment? pourquoi? plutôt que qu'est-ce que? suivant la méthode de dramatisation proposée par Gilles Deleuze;

Les dynamismes spatio-temporels ont plusieurs propriétés : 1-ils créent des espaces et des temps particuliers; 2-ils forment une règle de spécification pour les concepts, qui resteraient sans eux incapables de se diviser logiquement; 3-ils déterminent le double aspect de la *différenciation*, qualitatif et quantitatif (qualités et étendues, espèces et parties); 4-ils comportent ou désignent un sujet, mais un sujet larvaire, «embryonné»; 5-ils constituent un théâtre spécial; 6-ils expriment des Idées. -Sous tous ces aspects ils figurent le mouvement de la dramatisation.¹³⁶

La «région» dramatise, rend inopérantes les prétentions universelles de l'«empire». Voilà aussi ce que veut faire le documentaire de Perrault. C'est bien à une résistance contre la dépossession des discours universaux et impériaux que le documentaire de Perrault veut

¹³³ *Ibid.*, p.29.

¹³⁴ Pierre Perrault. *L'Oumigmatique ou l'objectif documentaire*, *op. cit.*, p.24.

¹³⁵ *Ibid.*, p.23.

¹³⁶ Gilles Deleuze. «La méthode de dramatisation», dans *L'Île déserte*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2002, p.131.

convier : une résistance qui passe par l'écoute et le réinvestissement de la poétique du monde vécu, par la connaissance expérientielle qui déploie un politique comme geste d'humilité¹³⁷.

2.2.4 déployer les potentialités subversives de l'art : abolir la discipline

Si Perrault est à rebours des méthodes scientifiques et des méthodes fictionnelles unanimement et rapidement dénoncées comme impériales, il se défend aussi d'être un artiste : «Je n'avais pas envie de me renier, de me déguiser en artiste.»¹³⁸ Il récuse les titres et les séparations; or sa façon de travailler est liée à ses exigences, et pour arriver à cette proximité avec le monde, il ne pouvait entreprendre un travail d'objectivation scientifique, mais une immersion et une méthode heuristique propre au documentaire, propre à l'art. L'utilisation de cette technique n'a pas pu aller sans une confusion dont il a cherché à se déprendre à maintes reprises : utilisant un médium artistique, il devenait de facto un cinéaste, un artiste, et son appel à la subversion tombait dans la prolifération d'une discipline et l'innovation cinématographique. Pierre Perrault a toujours récusé cette catégorie : «Je ne tiens pas outre mesure à être un auteur, un cinéaste ou un écrivain. Mon travail consiste à me situer en porte-à-faux. À renier jusqu'à un certain point la notion d'artiste ou de créateur.»¹³⁹ Perrault a suivi les exigences de son sujet, qui ne pouvait selon lui qu'être filmé, puisqu'il s'agissait du seul moyen de capter une parole en actes. Il ne voulait pas trahir cette parole par l'écriture, voulait la rendre sans intermédiaire. Filmer la parole vécue n'était pas «faire du cinéma» : «[P]eut-être faut-il avouer candidement que le cinéma m'intéresse moins que la vie.»¹⁴⁰

¹³⁷ rappelons-nous que le concept d'humilité que nous employons fait référence à la pensée autochtone dans laquelle l'humilité n'est pas soumission et acceptation pieuse de l'ordre des choses et/ou ressentiment : c'est une humilité qui, forte de dignité et de confiance, engage le commun dans un projet duquel la domination et l'exploitation sont exclues.

¹³⁸ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.30.

¹³⁹ *Ibid.*, p.83.

¹⁴⁰ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.57.

Le documentaire tel que vu par Perrault emprunte donc à l'art mais ne s'y laisse pas réduire; surtout, il ne se laisse pas réduire à l'asservissement qui guette selon lui toute pratique artistique qui aurait perdu sa puissance de vue, aveuglée par les remparts de la louange et du blâme¹⁴¹. Dans *L'art et l'État*, Perrault propose une réflexion sur le statut délicat de l'artiste, pris entre le marché et l'État, d'un côté, et le peuple et la liberté, de l'autre. L'artiste dépend des deux premières instances pour sa survie économique, et est redevable aux deux dernières, d'un point de vue éthique et politique.

Les termes du débat : l'argent et la nation, et l'écrivain est coincé entre les hommes et le pouvoir. (...) L'écrivain doit avoir le courage de ne pas plus se laisser entamer par les médailles que par les prisons qui sont deux extrêmes de la contrainte. (...) Je me demande pourquoi il n'y a pas de récompense pour les plombiers qui savent plomber ni pour les charpentiers qui charpentent à merveille. C'est une mentalité de cirque au fond qui donne aux artistes ce goût du podium sur lequel on élève celui qui l'emporte par un nez.¹⁴²

Il peste contre cette précarité et cette vulnérabilité au pouvoir dans lesquelles on place l'artiste. Il en appelle du même souffle à un détachement de ces structures paralysantes et à une reprise par l'artiste des potentialités subversives de son médium. Comment? En donnant la parole. Parce que «[c]'est la chair vive et douloureuse et collective qui est le grand objet de l'écriture (...) Et cette chair vive et domestiquée (...) est rebelle au pouvoir et tend à le renverser comme l'argent tend à se débarrasser de l'homme qui partage le profit et conteste le salaire.»¹⁴³ En fait, dira t-il, «Ma grande illusion est de croire qu'une société fraternelle (...) est en germe chez les misérables, les sans-pouvoir, les dénantis. Et c'est parmi eux que je me cherche une dignité.»¹⁴⁴

Les moyens subversifs auxquels l'artiste a accès doit donc, pour Perrault, être mis à l'œuvre dans le geste de donner la parole à ceux à qui ont fait croire qu'ils n'y ont pas droit. Se dire avec des mots vécus, à rebours du discours du pouvoir et de son ordre de vérité idéale. Pour Perrault l'art ne doit pas être une institution mais une tournure poétique à donner

¹⁴¹ Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.25.

¹⁴² Pierre Perrault. *L'art et l'État*, op. cit., pp.70-71, 75.

¹⁴³ *Ibid.*, p.79.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.81.

au monde pour mettre à sac les prétentions impérialisantes de structures gouvernantes menées par l'argent, le pouvoir hiérarchique et la peur.

L'argent se réclame donc de l'entreprise privée et de la confédération. Or l'argent est tribal et raciste. Et il enseigne au Canada le racisme. Et les pauvres anglophones qui sont aussi exploités par l'argent, pour se consoler, méprisent les Québécois en chômage chronique, lesquels jugent sévèrement les Indiens qui se refusent au travail machinal sans soupçonner que toute cette richesse et ces chemins de fer et ces moulins à papier reposent sur les succès du commerce des fourrures dont ils n'ont tiré que déchéance. Toute cette injustice constitutionnalisée repose sur la barbarie d'une conquête.¹⁴⁵

C'est donc ce mouvement qui est à renverser, par la reprise d'une dignité qui échappe aux rets de la contrainte parce qu'elle ne parle pas le langage de l'ordre législatif et policier, mais habite de poésie et de gestes un territoire comme pays. Et c'est par les méthodes de l'art, elles-mêmes gestes et poésie, que l'on pourra se redonner le monde qui nous échappe. Non pas par l'art institutionnalisé, « [j]e n'ai rien à dire de ce qu'on appelle l'art, cette déesse à laquelle nos gouvernements élèvent des temples et des palais (...) »¹⁴⁶ mais par la reprise de ses méthodes, dont il voudrait que le rapport au monde puisse dégager des espaces de liberté toujours plus inclusifs.

*2.25 la randonnée du montage : « il suffit d'être réceptif, disponible, d'écouter, d'entendre. »*¹⁴⁷

Perrault tient à revendiquer une méthode, dans le tournage mais aussi dans le montage, qui se réclame de l'artisanat, de l'imprévu, du tâtonnement. C'est une méthode heuristique qui engage toutes les étapes de la réalisation : le sujet, la façon de tourner, le montage. Il

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.76.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.91.

¹⁴⁷ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.78.

s'agit de construire une méthode en même temps qu'un sujet, les deux étant interreliés et interdépendants, se répondant et s'appelant.

C'est rien que ça le montage. Une application à réveiller les échos. Une façon de se libérer du temps et de l'espace pour solliciter l'esprit des lieux. L'esprit ne pense pas le monde en parcourant l'espace, en écoutant le temps, mais en passant d'un lieu à l'autre, d'un temps à un espace, d'une chose à l'autre. Le montage, c'est un peu le travail de l'esprit sur la matière. C'est ne pas se laisser ligoter par l'image sainte ou la parole d'évangile. Le montage, c'est une transgression de la chronologie, donc une réflexion. Une réflexion sur la mémoire. Ou plutôt une réflexion sur la réalité, grâce à la mémoire inaugurale. Nous entrons de plain-pied dans le territoire de l'âme. Un territoire à explorer. À réaliser. À inaugurer.¹⁴⁸

Et il poursuit :

Mais il faut dire aussi que le montage n'est pas une simple mécanique. Nous ne travaillons pas à la chaîne comme dans une usine. C'est vivant comme la vie. Plein de surprises. Presque autant que le tournage. Une sorte de voyage dans la vie. Conscient. Une randonnée dans l'inconnu du tournage qui nous ménage toutes sortes de surprises, de rencontres. J'ai l'impression de me répéter à l'infini en disant que le montage est une recherche. On recherche le film dissimulé dans le tournage. Et c'est passionnant. Une sorte de privilège incroyable, celui de revivre à l'infini, au besoin, les moindres replis du tournage. Et d'en découvrir les secrets. Le montage est dissimulé dans le tournage. On cherche, au fond, la bête lumineuse.¹⁴⁹

Le montage, transgression de la chronologie, est exploration et inauguration de la réflexion sur la réalité, du territoire de l'âme. Il empêche de ne voir que l'image sainte ou la parole d'évangile. C'est donc encore un travail d'écoute, travail heuristique, attentif à ce qui se trame. Le montage est recherche et rencontre; rencontre du film, aussi, «dissimulé dans le tournage». Perrault aborde donc le film, dans chacune de ses étapes et chacun de ses aspects, comme une randonnée, une découverte. Il ne part pas d'une vérité à imposer à ses images, mais se laisse porter par ses rencontres, par ce qui advient, par le hasard et ce qui s'offre à son regard et à ses intuitions : «J'ai choisi ce qui me choisissait. Ce qui s'offrait. Chaque film est un coup de chance. (...) Mystérieux comme l'amitié. Un cheminement qui finit par

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.93.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.94.

t'autoriser à frapper à la porte des gens. Une complicité. Une réciprocité. C'est, pour mieux dire, inexplicable.»¹⁵⁰

Pour Perrault, le film est le geste par lequel il s'imprime dans le monde; et le mettant en lumière, ce monde, donc l'affirmant, il participe à le créer. La profonde imbrication de sa manière de connaître, de ses revendications, de l'objet de ses recherches et du médium par lequel il cherche à transmettre et à agir le portent dans une aventure rigoureusement politique. On comprend bien que chaque étape comprend et restitue, réaffirme la précédente; que le choix du documentaire, les étapes de sa réalisation, les sujets à filmer, les gens impliqués de part et d'autre, les revendications politiques, le monde pris à témoin et le monde à créer sont les parties enchevêtrées et inséparables d'un geste.

2.3 encircularisation¹⁵¹ et heuristique du commun

Si la pensée circulaire est une disposition, une pensée en actes, il est néanmoins ardu de s'en revendiquer lorsqu'on est partie prenante de cette pensée «linéaire et évolutionniste» que nomme Sioui. En conséquence, tâcher d'aller (même sans le traduire en ces mots) vers la pensée circulaire, sachant que nous parlons depuis notre propre point de vue «linéaire et évolutionniste», pourrait être appelé une encircularisation. C'est sans contredit, à notre avis, dans les espaces qu'ouvre celle-ci que s'est investi Pierre Perrault.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.172.

¹⁵¹ Georges Sioui a parlé d'*américisation* comme de l'acte de rendre les blancs habitant le territoire des Amériques plus disposés à comprendre la pensée amérindienne. Notre rencontre avec l'idée d'américisation de Georges Sioui s'est faite après notre développement de l'idée d'encircularisation : nous y voyons une heureuse rencontre, puisant à la même sensibilité, qui nous invite à poursuivre néanmoins avec le terme d'encircularisation, mettant l'accent sur un processus et faisant évidemment écho à celui de «décolonisation», dont les termes sont infiniment complexes.

Nous pouvons ici emprunter à Dalie Giroux l'idée de *performance politique totale*, qu'elle applique aux auteurs amérindiens, pour tenter de circonscrire le travail de Pierre Perrault.

La performance politique totale, qui correspond à une transvaluation cosmologique, participe simultanément d'une négation politique du concept d'objectivité (le particulier se dégage en son nom propre de l'emprise du discours universel) et d'un processus de légitimation cognitive du discours de ce particulier (se reconnaissant une universalité nouvelle en ce sens qu'elle doit exprimer tous les aspects de l'existence collective). L'idée de performance politique totale permet de qualifier le geste onto-épistémologique des pensées de survivance et des utopies.¹⁵²

Perrault est investi intimement dans sa recherche tout autant qu'il recherche pour le monde une intimité comme prise pour agir. Il a pris les moyens de la sortie du linéaire, par sa méthode et sa démarche, pour aller vers une connaissance fondée sur l'*expérience* et toute entière tournée vers le *commun*. Perrault nous expose une partie de son heuristique en y allant d'un exemple qui le ramène tout de suite au cœur de ce qu'il a vécu : il raconte par expérience, prenant donc place dans une tradition qu'il cherche à transmettre. Ici, dans un entretien avec Paul Warren où celui-ci lui fait remarquer qu'il y a distanciation entre la parole et le geste par la réflexion, Perrault réplique :

C'est bien vrai qu'elle existe cette partie réflexive. Mais elle n'est pas exclusive. Elle n'est que ponctuation. Un autre regard. Il y a l'action et il y a la réflexion. D'ailleurs, il est remarquable que plus souvent qu'autrement cette réflexion n'est justement pas synchrone, mais empruntée à mes enregistrements antérieurs. Donc préalable. C'est elle qui m'a mis sur la piste. Qui m'a fait deviner l'importance de la pêche dans leur vie. (...)

Autrement dit, je juxtapose le regard des vieux et leur mémoire de la pêche à l'action des jeunes qui la vivent. Mais il arrive que les deux se rencontrent. C'est la parole vivante qui s'empare de l'événement pour le glorifier. Ainsi quand Grand-Louis s'exclame dans le canot à toutes rames qui s'approche de la pêche. Il ne rame pas, laissant au jeune la propulsion. Mais il parle, se chargeant de l'inspiration. Comme si, sans son discours, la mer délirante cessait d'exister. Et il incarne la pensée de la réalité. Il est le poète qui parle dans l'instantanéité. (...) Il dit au monde et à une batelée qui rame, pour la suite du monde, qu'il est bien vivant dans

¹⁵² Dalie Giroux. «Éléments de pensée politique autochtone contemporaine», *Politiques et Sociétés*, vol. 27 no 1, 2008, pp.29-53.

la mer qui baisse. (...) Semant autour de lui ses paroles éclatantes comme des rames dans l'eau qui éclabousse. Il éclabousse à son tour dans l'événement. (...)

Et c'est aussi cette conscience d'un temps non-linéaire que Perrault cherche à filmer, non pas en la proposant à celui qui parle, mais en la laissant s'exposer. C'est pourquoi il cherche à filmer des *événements*, qui rappellent, par la mémoire des gestes, le récit auquel on prend part.

J'allais rencontrer une parole en actes. En pleine actualité. Quand tu viens de traverser la pêche à marsouin, à mer basse, parmi les grandes flammes de varech, à la course, et que tu rencontres, à l'échouerie, le beau lingot de neige d'un marsouin privé de nage et qui bat de la queue dans le vide et que tu lui donnes la main en t'exclamant : ça fait 38 ans que j't'ai pas vu, mon vieux, tu es au-delà du récit que tu écoutes dans une cuisine en te berçant. C'est la vie vivante et non récitante qui est là devant toi.¹⁵³

Perrault veut faire l'expérience. Il veut voir faire, prendre part, plus encore qu'écouter. Il veut filmer un récit de première main : de celui qui fait l'expérience. Sur le vif. Et il veut faire l'expérience aussi, pour apprendre, pour savoir de quoi il en retourne. Pour se savoir investi lui aussi dans un geste qui le dépasse. Il veut se poser dans son actualité, prenant part à une manière de faire. Parce que pour pouvoir la rendre, en parler, il doit l'avoir vécue lui aussi.

Dans ses films, il a voulu filmer une réalité : ici il a voulu filmer l'expérience de la pêche aux marsouins, à laquelle il a pris part de telle sorte que le film n'avait plus d'importance lorsque le moteur du bateau dans lequel se trouvait l'équipe de tournage a cédé et qu'il devenait impossible d'aller sur les lieux de la pêche autrement qu'à pied :

Il faisait un vent à démirer les fusils. Les beaux canots blancs de l'île, chargés de harts, ont pris le large allègrement. Nous n'avions qu'une verchère à canard, à fond plat et à moteur. Le moteur s'est rebellé. Nous avons pris les rames. Impossible de rebrousser la vague et le suroît. Une rame se brise. Les canots s'éloignent sans tourner la tête. Tant pis pour le cinéma. C'est la pêche qui les intéresse. On est sur le point de rater le tournage. Je refuse de laisser passer l'occasion de la recherche de la trace (après 38 ans) et de la plantation des balises. J'ai de bonnes cuissardes. Michel et Marcel sont courts bottés. Je les abandonne à leur triste sort. La mer

¹⁵³ *Ibid.*, p.61.

baisse. Le vent s'exclame. Je n'entends rien. Je les oublie. Tant pis pour le cinéma. Il faut dire que déjà, dans ma tête heureuse, la pêche qu'on tendait avait autant d'importance que le film qu'on tournait. Peut-être plus. Comme pour les gens de l'île d'ailleurs.¹⁵⁴

On apprendra ensuite que Michel Brault et Marcel Carrière le suivent dans l'eau et que le tournage se fera. «Il fallait pour réussir *Pour la suite du monde* les outils de la technique, la versatilité des techniciens et un certain courage et enthousiasme de Michel et Marcel qui n'hésitent pas à se mouiller les pieds. Pour une pêche ou pour un film? Pour les deux!»¹⁵⁵

Ainsi, dans ce dernier passage, on voit apparaître un aspect important du travail de Perrault : la technique est au service de la réalité : elle ne doit en aucun cas déterminer ce qui se passe. Ce qui se passe doit être filmé. Et si la caméra n'est pas là, les événements ont lieu quand même. À la technique de s'adapter, en toutes circonstances. Il cherche à filmer les gens dans un environnement qui leur est familier, posant des gestes familiers, vivant; il ne veut pas mettre en scène, il veut disposer :

Il est impossible qu'un homme n'ait rien à dire. Cela n'existe pas. Tout dépend de la question qu'on lui impose. Et si vous découvrez le terrain favorable, vous obtenez sa parole. Car la parole ne contient pas tout. Elle est l'indice d'un monde intérieur. Elle a besoin de balises. D'un sujet familier. D'une émotion. D'une inspiration. D'une assise dans la vie vécue. Surtout de ceux qui ne professent pas la parole. Qui, pour ainsi dire, ignorent qu'ils parlent. Si un homme s'exprime mal, c'est qu'il est mal situé. Mais s'il s'exprime bien, il a donné une bonne description de lui-même. Telle est ma conscience! J'évite de placer un homme dans une situation qui le désavantage, qui l'infériorise, et je m'efforce de connaître suffisamment les gens pour savoir ce que je peux demander, comment, et à qui.¹⁵⁶

Parce qu'il cherche la poésie du langage qui se forme en vivant. C'est pourquoi il dira filmer en fonction de ses amitiés, filmer ce qu'il aime, les gens qu'il aime. «J'essaie de rejoindre le meilleur de chacun. De les filmer en état de grâce. Là est la vérité de chacun. Et

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.64.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.64.

¹⁵⁶ Pierre Perrault.«Discours sur la parole», *op. cit.*, p.37.

je ne filme jamais que des gens que j'aime, que je trouve beaux. Que j'approuve. Qui me révèlent à moi-même.»¹⁵⁷

Cette affirmation est très éloquente en ce qui concerne l'intimité avec le monde qui nous donne les moyens d'y agir. Assurément, Perrault voit que chacun, dans une situation où il se sent investi, en intimité avec le sujet dont il parle, trouve du ressort et devient loquace. Agis, à même soi, donc, en quelque sorte. Avec aisance.

Pierre Perrault a donc refusé les instructions et est allé entendre, observer et vivre de lui-même ce qu'il voulait apprendre : se redonner un monde à sa portée. Il a fait ses propres recherches, est allé vers ceux de qui il voulait apprendre. Il a pris la mesure de l'écart entre les instructions et l'expérience. Il a cherché, d'une certaine façon, à s'encirculariser. Or bien des aspects de sa pensée nous laissent perplexes : sa relation aux Autochtones (qu'il traite en victimes impassibles et impuissantes, malgré -et par, dirons-nous- son admiration), son amour pour Cartier¹⁵⁸, son paternalisme, son amertume, sa haine de la fiction et ses oppositions binaires : on pourrait dire d'une certaine façon un manque d'humilité, récurrent, mais on peut en dire globalement que Perrault garde simplement les marques de la pensée ambiante, et que c'est cette lutte aussi qui nous intéresse dans l'encircularisation. L'encircularisation est un processus qui comprend de ne pas renier le lieu d'où on parle. Les enjeux de cette lutte sont souvent mis de l'avant par Perrault lui-même. Par exemple, lorsqu'il se questionne sur son travail, en lien avec les Innus de Unamen-shipi (La Romaine) qu'il rencontre, et qu'il se laisse désarçonner par cette rencontre.

J'arrive donc à La Romaine, petite réserve de la basse Côte-Nord, ce jour-là sans importance, recommençant la découverte, remuant ciel et terre pour camoufler mes intentions et ma rougeole. Car je suis incontestablement et en connaissance de

¹⁵⁷ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.88.

¹⁵⁸ Bien qu'il faille reconnaître que Perrault fait usage d'un Cartier inventé, d'un Cartier réapproprié. S'il fait silence sur l'attitude coloniale et conquérante de Cartier, -dont les conséquences des actes sont celles-là même que déplore maintenant Perrault et contre lesquelles il s'élève- c'est que pour lui n'existe que le Cartier navigateur. Perrault s'invente et se réfugie dans un Cartier poète plutôt que conquérant, que n'intéresse que la navigation et la découverte. Qu'importe que Cartier soit venu piller et exploiter au nom du roi! Ce Cartier-là, il n'en veut pas. Il reste sur son émotion du récit d'un homme qui a tenté de dire le fleuve en le découvrant.

cause pestiféré. Je corrode un peu plus à chaque voyage le métal intangible de leur identité (...)¹⁵⁹

Il est mal à l'aise avec sa position de «colonisateur» mais son manque d'humilité (n'est-ce pas plutôt son humilité sans confiance?) l'empêche de penser une relation d'égal à égal : la pureté qu'il projette sur les Autochtones rencontrés et la honte qu'il se propose d'endosser au nom du blanc impérialiste de par sa seule présence («Nous sommes des chercheurs d'images et nous nous croyons inoffensifs. Mais ni Cartier, qui a inventé les *diamants du Canada*, ni Champlain, ni Peter Low ne se reconnaissent la moindre malveillance»¹⁶⁰) creusent l'écart qu'il cherche à combler *en étant là*.

Comment pratiquer avec eux nos prétentions d'égalité quand déjà nous sommes les plus forts, quand surtout nous dissimulons nos intentions préalables? Dans leur philosophie, tous les hommes sont égaux et ils partagent toutes richesses à chaque repas puisque de toute manière ils n'ont pas appris à trésoreriser. Nous avons inventé les banques et confié à l'argent la toute-puissance sur le monde. Nous avons les poches pleines de miroirs dont nous ferons un usage parcimonieux pour arriver à nos fins.¹⁶¹

Le texte complet de *Du droit de regarder les autres* est une lutte de Perrault entre sa propre condition, son envie d'égalité et son paternalisme. Il présuppose d'emblée qu'il est le plus fort. D'où sa gêne. Il n'arrive pas à entrer en disposition d'écoute et d'apprentissage, tout entier tourné vers son malaise de blanc. Il reconduit des rapports hiérarchiques malgré ses prétentions.

Il a successivement trois postures : la honte d'être blanc et de porter le poids du capitalisme destructeur; le paternalisme à l'égard des Autochtones; l'expression du partage de la position de l'«exploité» à titre de québécois francophone (cinéaste et non chercheur d'or : «nos intentions sont pures puisque nous ne sommes ni géologues, ni ingénieurs»¹⁶²) et donc sa revendication d'égalité. C'est un incessant va-et-vient entre ces trois postures. Ce qui semble à première vue une étrange imbrication n'est en fait qu'une même posture séparée en

¹⁵⁹ Pierre Perrault. «Du droit de regarder les autres», *op. cit.* p.279.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.280.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² *Idem.*

trois temps. Vous me regardez : je suis un Blanc impérialiste; je vous regarde : vous êtes victimes; je me regarde : je suis un «dominé», un québécois francophone qui ne veut que des images de vous, pareillement «dominés», pour vous donner une parole que je réalise que vous ne me donnerez pas. Puisque c'était pour moi que je voulais vous la donner.

Perrault se heurte ici à un problème de taille : s'il voulait se trouver une identité dans l'habitation d'un territoire nommé par la parole vécue, et donner la parole pour se la donner à lui-même, ici il ne sait plus où donner la parole. «Donner la parole en guise de miroir; pour excuser notre sollicitude, nous invoquons le fait que nous nous efforçons de leur donner la parole.»¹⁶³ Il ne sait plus où son identité se situe vis-à-vis cette parole qu'il ne comprend pas mais qui habite d'une façon tellement intime le territoire qui devait former son identité qu'il s'y sent étranger. Il voulait détruire les impérialismes à coup de pellicule mais ici il se trouve partie prenante des impérialismes, et il ne sait plus quelle identité il a voulu revendiquer, quel rapport au territoire, quel usage de la parole. Il se sent presque menacé dans la position de «dominé» qu'il s'était donné, au sens où il se comprend compromis dans des relations beaucoup plus complexes qui ne lui donnent plus l'assurance d'être celui qui se bat pour sa dignité. Il tangué.

Cette rencontre est le lieu pour Perrault d'une remise en question qui nous permet de saisir avec lui les particularités de l'encircularisation : l'encircularisation ne saurait se faire sur la base de l'identité. Surtout pas sur celle de l'identité nationale. Aussi Perrault associait l'État, le capital et leurs impérialismes à une chose hors de lui. Tout à coup il s'en découvre pétri. Il se découvre les poches pleines de miroirs pour dire un pays qui ne parle plus les mots de son identité. «L'indigène du pays de la terre sans arbre me repousse.»¹⁶⁴ N'est-ce pas Perrault qui se sent repoussé parce qu'il ne voit que lui? Et il s'y retrouve, pourtant!

Nous n'avons pas respecté le mot «sauvage» et nous n'avons pas non plus respecté leur langage par lequel ce pays était infiniment mieux nommé que par tous nos saints de plâtre et par tous les rois et reines Charlottes de la terre Angle. Mais ce qui était méprisé par cette démarche, ce n'était pas le sauvage mais le commun. Et les

¹⁶³ *Ibid.*, p.297.

¹⁶⁴ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole, op. cit.*, p.234.

noms de saints et les noms de rois excluaient la poésie du peuple, qu'il soit sauvage ou habitant, indien ou québécois.¹⁶⁵

Perrault prend la mesure de sa linéarité mais ne s'y résoud pas. Son encircularisation est propulsée par une heuristique du commun : la capacité à faire rejouer ses aprioris en présence; à remettre en question sa propre conception du commun par la rencontre. Il s'ouvre à une pensée où il se sent chez lui mais où on lui propose l'étrangeté.

Et je savoure, cherchant à comprendre ma satisfaction, la truite fumée, l'outarde bouillie, le pâté de caribou, le foie de loup-marin, le gigot d'ours, et la grande banique ronde que Philomène distribue en riant de joie devant notre étonnement. Et je me dis que voilà bien une merveille qu'il faut préserver de l'Honorable compagnie de la Baie d'Hudson, qui commence à importer jusqu'à La Romaine du pain fabriqué à Sept-Îles par des machines. Et je les félicite à mon tour et les louange. Assis à cette table de mousses, sur mes talons endoloris, je me sens transporté de familiarité bienveillante. Je les tutoie. Nous sommes frères. Je leur manifeste des tonnes de sympathie transculturelle et de curiosité à l'abri de tout remords. Et du même élan, je les cinématographie comme n'importe quel Américain de passage dont pourtant je questionne l'impérialisme. Et je les repousse peut-être dans une image artisanale dont ils ne parviendront pas à justifier la désuétude. Qu'avons-nous à vouloir préserver leurs usages, quand nous les empêchons par tous les moyens du commerce d'en créer de nouveaux, quand nous leur imposons les nôtres pour notre seul profit?¹⁶⁶

Perrault se questionne sans cesse sur les moyens qu'il a choisis. Il craint de contribuer à une mémoire visuelle qui ne sert qu'à célébrer avec émotion des modes de vie perdus. Pour lui, simplement, dans ces savoir-faires qu'il donne à voir et à investir se trouve une prise pour s'approprier un monde en dehors des circuits du capitalisme. Il veut les capter sur film mais n'est pas certain de sa position : il ne veut pas en folkloriser : «faire un film est une démarche contestable.»¹⁶⁷ Il en garde une aversion pour l'artisanat des musées, qui porte un regard momifiant et dépossédant sur des manières de vivre et des modes de connaissance autrement toujours effectifs.

Au lieu de sauver la goélette échouée parmi les foins salés, naufragée par les requins de la finance, photographiée par les touristes que nous sommes dans notre

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.304.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.294.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.303.

propre défaite, je me disais qu'il faut restaurer le pouvoir de naviguer et de construire des voitures d'eau. Et j'ai songé, un instant, à proposer à ces brocanteurs de l'agonie lente des goélettes, de reconquérir le pouvoir de vivre dont les goélettes sont la dernière preuve vivante.¹⁶⁸

On voit bien ce qui est en jeu pour Perrault : un *pouvoir de vivre*. Et sa grande crainte est de ne pas être entendu, et de contribuer à l'archivage de manières de faire disparues. Que l'archivage supplante le pouvoir de vivre.

2.4 trouver ses intercesseurs, chemin faisant

Pierre Perrault a parlé beaucoup, à travers ses films et ses écrits, de dépossession. Peut-être est-ce à partir de ce regard qu'il a voulu parler, sa vie durant, d'un monde qui lui a toujours, somme toute, échappé. Ses appels à la subversion, appels à la poétique d'un monde à reprendre, ont fait place, sporadiquement, ou plutôt, ont toujours été accompagnés, d'une certaine indignation vis-à-vis ses contemporains, qui, selon lui, ne savent pas *s'écouter*. Il eut voulu qu'ils cessent de croire au *spectacle* pour «prendre pied dans leur propre temps perdu». Déçu de ce que la parole ne se donne pas si facilement. La parole se prend, se met en acte; elle peut poétiser, payser, légèrer, ouvrir des espaces qui échappent au contrôle. Il l'aura bien fait voir. Mais arrive-t-on jamais à la donner sans se faire prendre au jeu de la hiérarchie? Vouloir *donner* la parole, est-ce un acte linéaire? Perrault aura-t-il manqué d'écoute à l'égard de la complexité du monde, en portant toujours cette exigence d'une parole à *donner* à ceux que le *règne du jour* méprise? D'une part une parole qui ne se donne que maladroitement, d'autre part un règne du jour démonisé : il parle tour à tour du «cinéma coca-cola»¹⁶⁹, du «temple électronique»¹⁷⁰, de «l'idolâtrie de la fiction»¹⁷¹, de «l'agression

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.299-301.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.273.

¹⁷⁰ Pierre Perrault. *De la parole aux actes*, op. cit., p.104.

¹⁷¹ Pierre Perrault. *Cinéaste de la parole*, op. cit., p.69.

des décibels»¹⁷², des «vendeurs de moteurs»¹⁷³ pour parler du même souffle de ceux qui proposent selon lui la passivité par mise à distance plutôt que le geste par intimité avec le monde.

Pourrions-nous dire de Pierre Perrault, comme il l'a dit un jour d'Alexis Tremblay : «Et il a longtemps refusé, le vieux grincheux, de monter à bord du premier camion [...]. *Le règne du jour est fou*, disait-il, et il préférait aller à pied pour obéir à une vieille sagesse de combattant.»¹⁷⁴? Sans doute se serait-il senti à son aise dans cette comparaison; car s'il en avait contre le premier camion, c'est qu'il se savait capable de marcher (sans dépendance à l'égard de la mécanique), et savait que la marche appelle un autre usage du territoire que le camion. Voir là un refus d'embrasser le monde tel qu'il est, ce serait ne pas porter attention à ce que Perrault a voulu nous dire; pour lui *le monde tel qu'il est* est celui qui est à notre portée et que le spectacle nous dérobe en nous conviant à la passivité. Nous choisissons donc de prêter l'oreille à cette intuition qui le porta à embrasser la méthode documentaire (portée par des possibilités techniques dont il fait l'éloge) pour faire l'expérience et connaître, et donner à voir, le fait que nous portons -et pouvons trouver ou retrouver- les moyens de vivre à l'abri des dépendances dépossédantes.

Si donner la parole est selon ses propres dires «une démarche contestable», il ne fait pas de doutes qu'à force de fréquenter ceux qui l'inspiraient, et de se remettre en question dans leur sillage, Perrault a su prendre la parole. Il a su prendre, pourrions-nous dire, la parole vécue, et le documentaire devenait ainsi acte politique puisqu'il voulait adresser cette parole à la mise en commun des possibilités et des moyens pour en venir à créer un monde duquel les inégalités et les injustices ne soient plus constitutives. Il voulait participer à faire voir un savoir intime et à l'expérimenter; faire ses propres recherches, pour avoir du monde une connaissance intime et trouver sa juste place dans ce monde partagé; contribuer à créer un monde de justice où la liberté pourrait être entendue comme responsabilité pour soi-même et pour les autres. Donner la parole, dans ce contexte, ne se pose plus en termes hiérarchiques :

¹⁷² *Ibid.*, p.192.

¹⁷³ Pierre Perrault. *De la parole aux actes*, op. cit., p.89.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.87.

la parole circule à l'horizontale, entre lui et les gens qu'il filme, ces gens qu'il s'*intercède*¹⁷⁵ pour parler du monde que ceux-ci constituent à force de parole vécue, de gestes, de pensée, de savoir-faires et de territoires.

Pierre Perrault n'est pas un penseur circulaire. Néanmoins, ce que nous avons tâché de voir, c'est que la pensée circulaire, dans la compréhension partielle que nous en avons, appelle une compréhension politique de la méthode épistémologique de Pierre Perrault en ce qu'elle se constitue comme geste. Aussi, si Perrault porte avec lui la pensée «linéaire et évolutionniste» qu'il récuse, il est engagé dans le processus non-linéaire de son propre désenclavement de cette pensée. Il est engagé dans une encircularisation, qui, rappelons-le, n'est pas un état final mais un processus, une proposition, une randonnée non balisée. Le geste épistémologique de Pierre Perrault pourrait se définir comme suit : par la volonté de faire l'expérience; l'importance donnée à l'écoute et au regard, à la poétique et à l'attente du sens à dégager pour soi des événements et des récits, qui impliquent réflexion et pensée; le mouvement qu'il insuffle à la constellation parole-territoire-savoir-faires; et la volonté de rendre concomitants cette constellation avec l'expérience, l'écoute, le regard, la poétique. Par la façon, aussi, dont ce geste s'incarne dans toutes les étapes de son travail, depuis les sujets à filmer, le tournage, la réalisation et le montage, et vient relayer les exigences politiques (nous avons les moyens de nous redonner le monde) qui l'ont porté à ces sujets, cette façon de tourner, de réaliser, de monter. Le film documentaire devient le geste épistémologique à travers lequel Perrault partage sa vision dans la constitution heuristique d'un politique incarné, qui doit se constituer de même façon : expérience, écoute et regard, mise en commun, rigueur dans la liaison de la méthode et des exigences. Par ce geste épistémologique, Perrault incarne le politique qu'il appelle et revendique : cette randonnée dans sa démarche nous donne ainsi à penser l'incorporation politique du geste épistémologique.

¹⁷⁵ Terme très présent chez Perrault, qui lui vient de Grand-Louis de l'Île-aux-coudres, qui disait s'intercéder Alexis Tremblay; il s'agirait, rapidement, de faire parler quelqu'un d'autre à sa place, qui saura mieux dire que nous-même. On retrouve le terme, entre autres, dans Pierre Perrault, *De la parole aux actes*, op. cit., pp.38-39.

CONCLUSION

Explorer la pensée circulaire, pour parvenir à penser avec elle, n'est pas une entreprise de délimitation et de fixation, mais bien au contraire une tentative d'ouvrir à une disposition politique qui parcourt l'ensemble de nos relations et se pose comme processus. Si nous avons voulu investir cette pensée comme disposition, c'est afin de se la rendre intime et du même mouvement la rendre effective : plutôt que d'en faire un objet de recherche, nous avons voulu voir comment elle peut informer notre rapport au monde et agir sur celui-ci.

Le parcours de Pierre Perrault nous est apparu emblématique de cette possibilité d'embrasser la disposition qu'implique la pensée circulaire tout en demeurant prudent : l'idée d'encircularisation nous permet de ne pas oublier l'espace et le temps depuis lesquels nous parlons. *Ne pas oublier l'espace et le temps depuis lesquels nous parlons* réfère au caractère ancré, incarné de la pensée circulaire, et nous propose l'humilité confiante de reconnaître que nous ne pouvons sans doute que *tendre* vers cette disposition, vivant dans des sociétés à pensée «linéaire». Néanmoins l'idée d'encircularisation permet, croyons-nous, de se désaisir du caractère prétendument inéluctable et naturel des rapports hiérarchiques et des structures institutionnelles coercitives qui composent les sociétés dans lesquelles nous vivons, et de la valorisation des valeurs de compétition, d'individualisme, de progrès ... que nous serions condamnés à reconduire. Le monde peut être réinvesti et il est possible de mettre à l'œuvre et à l'essai d'autres manières de vivre les uns avec les autres, en prêtant l'oreille à cette idée que chacun est capable de penser et d'agir dans le monde commun, porté par une responsabilité envers soi-même et envers les autres (autonomie et sollicitude non-coercitive), et de construire de façon processuelle et expérientielle un politique qui ne réponde plus aux injonctions hiérarchiques; un politique ancré dans un tissu épistémologique et éthique engageant.

L'encircularisation nous invite dans le mouvement de la pensée circulaire, portant l'idée d'un *processus* dans lequel s'engager, sans égards aux impératifs de finalité, injonctions coercitives d'une vérité idéale à atteindre. Le présent étendu que nous propose la pensée

circulaire est un présent habité, généreux, politique : c'est être là où l'on doit être, au moment où l'on doit y être. Et nul autre que soi ne peut savoir. Ni sentiment de retard, de manque, de déficit, d'urgence : seulement la pleine assurance de savoir pourquoi on est dans cet espace, à ce moment, et pourquoi on pose ces gestes. Parce qu'encore une fois, le geste, qui se nourrit de l'expérience intime, reste sourd aux injonctions, et déploie sa voie, tranquillement. Savoir pourquoi on pose ces gestes, c'est poser des gestes pour créer un monde, dans une perspective tout à la fois épistémologique, éthique et politique. C'est la constitution d'un politique réapproprié, puisqu'on ne se soumet pas à la passivité à laquelle la mise à distance et la séparation des sphères d'existence nous convie. Déployant une intimité avec le politique, on parvient à ouvrir des espaces pour y agir. Le politique qui se tisse de ces gestes réciproques en est donc un qui se constitue comme mouvement non-hiérarchique entre les êtres; aussi, la disposition politique de la pensée circulaire propose une remise en question de toutes les relations potentiellement hiérarchiques desquelles nous sommes partie prenante.

Pierre Perrault a d'abord voulu s'affranchir de ce qu'on lui imposait comme un *outre-monde véridique*, aurait dit Nietzsche, composé d'images de fiction lénifiantes décrivant un idéal qui désavouait son quotidien, de discours littéraires dont le vocabulaire restait étranger à son expérience, de structures institutionnelles hiérarchiques qui devaient lui faire office de politique, de modes de connaissance mus par l'objectivité et le progrès, lui qui se cherchait une façon d'habiter, en commun, un présent. Il a voulu, donc, s'affranchir de la mise à distance et de la dépossession qu'on lui proposait, en partant à la recherche d'une intimité avec le monde; en captant une parole vécue par la voie d'une caméra poétique, pour donner à voir que les moyens de notre autonomie nous sont accessibles *par l'expérience*. Nous avons soutenu qu'il a, de cette façon, entrepris une encircularisation : il a voulu se détacher des prémisses de la pensée «linéaire», et à travers ses expérimentations il a fait des incursions dans une pensée circulaire. Il a fait ses propres recherches, appris et appliqué les techniques et les savoir-faires qui lui permettaient de poursuivre le processus de ce que nous avons appelé l'incorporation politique de son geste épistémologique.

Chemin faisant, il a dû accepter de se laisser désarçonner, de remettre en question ses idées, d'être affecté par ses rencontres. Comme nous l'avons vu, Perrault a été déboussolé par ses rencontres avec les Innus qu'il venait filmer pour leur donner la parole. Il n'était plus

certain de sa position, louvoyant confusément entre la position du «colonisateur» venant chercher des images, du «colonisé» qui souhaite partager ses prétentions égalitaires et de l'observateur paternaliste et bienveillant qui regrette et de ce fait s'accorde d'être «le plus fort». Acceptant cette tension, la décrivant, l'observant, Perrault n'est pourtant pas tout à fait parvenu à se défaire de ses effets : il restait à distance, projetant sur eux une certaine «pureté» émanant de ses préconceptions et l'empêchant de tendre l'oreille, reconduisant malgré lui des relations hiérarchiques insidieuses et ne s'abandonnant pas aux événements qui se déroulaient. Dans *24 heures ou plus*, film réalisé par Gilles Groulx en 1973, Pierre Perrault a un entretien avec un Cri¹⁷⁶, à qui il répète sans cesse, en lui coupant la parole : «il faut que vous preniez la parole, les décisions vous reviennent», sans jamais porter attention à ce que son interlocuteur a effectivement à lui dire à ce moment précis. Cet homme lui dira, en guise de réponse à ces injonctions : «You have a hard time to communicate with the Indians, right?» et éclatera de rire. Dans cet extrait, il ne fait pas de doutes que Perrault se laisse porter par un enthousiasme qui ne sied pas à la parole qu'il voudrait donner. Aura-t-il su être à l'écoute, ou aura-t-il été trop fort à l'écoute de ses préoccupations à lui, reconduisant de ce fait ce qu'il souhaitait récuser?

Pierre Perrault, pourrions-nous dire, lors de ses rencontres avec des Autochtones, s'est en quelque sorte retrouvé aux prises avec l'esprit du *Trickster* : «Le trickster est un personnage légendaire, présent dans toutes les cultures autochtones d'Amérique du Nord. [...] La particularité du trickster est en effet de ne jamais être là où on l'attend, d'être insaisissable.»¹⁷⁷ Le trickster, qui prend des formes diverses, est celui qui vient faire vaciller le sens, nous force à remettre en question nos préconceptions. Il est présent dans nombre de récits -et au cœur des conceptions du monde autochtone- où, avec son esprit joueur, il défie les codes et les limites, les hiérarchies et les oppositions, propose d'une façon qui semble anecdotique d'autres interprétations que celles auxquelles nous sommes accoutumés, et, faisant cela, rétablit un lien spirituel avec le sacré (en désacralisant) : il nous apprend qu'on ne

¹⁷⁶ Dont le nom n'est pas mentionné; il s'agissait d'une rencontre sur le projet de la Baie James.

¹⁷⁷ Jean-Philippe Uzel. Les objets tricksters dans l'art contemporain autochtone au Canada, *Les actes de colloque du Musée du quai Branly*, 2001, en ligne, <<http://actesbranly.revues.org/241>>, consulté le 2 mai 2011.

peut connaître parfaitement, qu'il faut rester sur ses gardes, et ne pas se prendre trop au sérieux.¹⁷⁸

Allan J. Ryan, dans son livre *The Trickster shift : Humor and irony in contemporary native art*, formule à l'aide de divers auteurs une appréhension du Trickster. Nous en verrons avec lui quelques-unes. D'abord, voyons ce qu'il en dit lui-même, présentant l'influence du Trickster sur les pratiques artistiques autochtones contemporaines :

It is this Trickster [...] whose countless adventures and comic exploits have entertained and educated generations of Native peoples, and whose influence has left a lasting impression on the work of many Native artists. Each takes inspiration from those qualities that provide the greatest amount of creative freedom : curiosity, ingenuity, playfulness, earthiness, irreverence, and resilience. [...] The Trickster is also admired for being a risk taker, rule breaker, boundary tester, and creator transformer.¹⁷⁹

Ici, Lawrence Sullivan, en insistant sur le caractère ironique du Trickster, nous apprend que :

Irony binds widely separated opposites into a single figure so that contraries appear to belong together. In Trickster chaos and order, sacred and profane, farce and meaning, silence and song, food and waste, word and event, pretended ignorance and pretended cunning, stone-life and flesh life, male and female, play and reality, compose not only an ironic symbol but a symbol of irony.

Trickster's character and exploits embody the process of ironic imagination. His dynamism of composition mocks, shatters and re-form overly clear structures of the world and the overly-smooth images of the mind... [...]

What Trickster's play reveals [is] how ludicrous is every vision of life constructed of hierarchies without ironic wholeness or formal arrangements without communication between one form or another. He reveals how static is the vision of life built on earthy corporeality without passage to [the] sacred spirit of metamorphosis.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Allan J Ryan. *The trickster shift : Humor and irony in contemporary Native art*, Vancouver : UBC Press, 1999, p. 3-5.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.6.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.8-9.

Gérald Vizenor, écrivain Ojibway, lie cette ironie à une convivialité compassionnelle en nous informant que :

(...) tribal cultures are comic or mostly comic. Yet they have been interpreted as tragic by social scientists... not tragic because they're «vanishing» or something like that, but tragic in their worldview – and they're not tragic in their worldview... In a tragic worldview people are rising above everything. And you can characterize Western patriarchal monotheistic manifest-destiny civilization as tragic. It doesn't mean they're bad, but they're tragic because of acts of isolation, their heroic acts of conquering something, always overcoming adversity, doing *better than* whatever, proving something, being rewarded for it, facing the risks to do this and usually doing it alone and almost always at odds with nature. Part of that, of course, is the idea of the human being's divine creation as superior. The comic spirit is not an opposite but might as well be. You can't act in a comic way in isolation. You have to be included. There has to be a collective of some kind. You're never striving at anything that is greater than life itself. There's an acceptance of chance. Sometimes things just happen and when they happen, even though they may be dangerous or even life-threatening, there is some humor. Maybe not at the instant of the high risk, but there is some humor in it. And it's a positive, compassionate act of survival, it's getting along.¹⁸¹

Ces diverses appréhensions du Trickster -le Trickster souffrirait d'une définition univoque- entremêlent la remise en question des codes, des aprioris et des certitudes; l'ironie comme rétablissement d'un mouvement dans ce que nous considérons comme oppositions; la convivialité compassionnelle de l'humour dans l'acte de ne pas se prendre au sérieux et d'être, donc, inclusifs. À travers elles nous pouvons induire que ce que la figure du Trickster nous donne à penser, c'est que la possibilité de partager un monde sans égards aux hiérarchies peut se faire dans l'acceptation joyeuse de l'impossibilité de définir ce monde, et dans l'acceptation tout aussi joyeuse qui en découle de la possibilité d'y contribuer tous ensemble. Il nous propose des formes multiples et variées de s'engager dans ce qui ne peut être qu'un processus, puisque la «vérité» n'est jamais là où on l'attend.

Pierre Perrault a rencontré l'esprit du Trickster, et ce dernier a eu pour effet de l'aider à remettre ses préconceptions en question et à se questionner sur la validité de ses «bonnes intentions». Perrault a peut-être néanmoins lui-même manqué du sens de l'ironie, projetant

¹⁸¹ *Ibid.*, p.4.

sur les Autochtones qu'il a rencontré ce tragique dont parle Vizenor, et aura peut-être continué à *se* donner la parole plutôt que d'accepter l'invitation que lui lançait le Trickster, -celle de se laisser prendre au jeu de porter un regard critique et politique désarçonnant sur les rencontres auxquelles il a pris part et suggérant une autre manière de tendre la discussion en la portant sur un présent à partager. Si Perrault ne s'est pas laissé contaminer par le sens de l'ironie du Trickster, et aura été somme toute un monsieur un peu trop sérieux, ce qui l'aura freiné dans sa recherche de convivialité et son écoute du présent, force est de constater que la pensée politique qu'il met en marche en est une qui récuse par sa forme et son fond les catégories et les frontières des disciplines, et nous invite à questionner nos aprioris et à se méfier des vérités imposées en restant aux aguets. N'oublions pas que le Trickster est multiforme, et quelle que soit la forme sous laquelle il se présente pour nous inviter à se repenser, nous suggérons de nous laisser contaminer de son éthique dans la poursuite d'une pensée politique incarnée tournée vers notre actualité commune.

Est-ce que j'ai vraiment voulu écrire sur Pierre Perrault? Non. Sur sa méthode, oui; j'ai eu envie de m'intéresser à sa manière de formuler et de «performer» un désir de lier méthode et matière, pensée et praxis, par le biais d'une pratique de connaissance. À n'en point douter, dans la formulation d'une pensée politique, on ne peut se passer d'une analyse et d'une critique de l'économie politique : j'ai pourtant laissé ici à d'autres le soin de le faire, et j'ai essayé de proposer un relais, celui à partir duquel on pourrait penser aussi l'économie politique à travers un rapport à la connaissance, à l'espace, à la parole, à l'art, au temps. Une telle chose qu'une entreprise de décolonisation (persistance d'une pensée coloniale et de ses effets structurants : toute-puissance du capital, rationalité de l'histoire, progrès et évolution, État-nation, «nécessité» de la coercition et de la hiérarchie, connaissance idéale et véridique, morale correspondante) par une réfutation des catégories «coloniales» jusque dans une manière de faire : plonger en plein dans l'exploration de la méthode de quelqu'un dont ce fût le projet. Épistémologie matérialiste, infusion de l'art dans le politique, écoute d'une pensée et d'une parole vernaculaire, tentative, par le biais de méthodes réflexives, de réfuter les injonctions autoritaires et hiérarchiques : l'usage de Perrault que j'ai proposé nous engage avec lui dans l'exploration de ces idées.

BIBLIOGRAPHIE

Monographies

- Alfred, Taiaiake. *Peace, Power, Righteousness : an indigenous manifesto*, Don Mills : Oxford University Press, 1999, 174 p.
- Arendt, Hannah. *Qu'est ce que la politique ?* Paris : Éditions du Seuil, 1995. 195 p.
- Benjamin, Walter. «Le conteur», *Œuvres 3*, Paris : Éditions Gallimard, 2000, pp.114-151.
- Clastres, Pierre. *La société contre l'État*, Paris : Éditions de Minuit, 1974, 186 p.
- Debord, Guy. *La société du spectacle*, Paris : Gallimard, 1972, 209 p.
- . *Rapport sur la construction des situations : et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale*. Suivi de *Les Situationnistes et les nouvelles formes d'action dans la politique ou l'art*, Paris :Mille et une nuits, 1997, 64 p.
- . *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2006, 1901 p.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*, Paris : Éditions de Minuit, 1990, 249 p.
- . «La méthode de dramatisation», dans *L'Île déserte*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2002, pp.131-162.
- . *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Presses universitaires de France, 2005, 232 p.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, 82 p.
- Goulet, Jean-Guy. *Ways of knowing. Experience, power and knowledge among the Dene Tha*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1998, 342 p.
- de Obaldia, Claire. *L'esprit de l'essai. De Montaigne à Borges*, Paris : Éditions du Seuil, 2005, 438 p.

Le Coguiec, Éric. «Démarches de recherche et démarches de création», dans Bruneau, Monik et André Villeneuve (dirs. publ.), *Traiter de recherche-création en art*, Québec : Presses de l'Université du Québec, 2007, pp.307-329

Perrault, Pierre. «Texte 4», *L'Art et l' tat*, Les  ditions Parti Pris, Montréal : 1973, pp.65-101.

———. «Discours sur la parole», *De la parole aux actes*, Montréal :  ditions de l'Hexagone, 1985, pp. 7-40.

———. «Du droit de regarder les autres», *De la parole aux actes*, Montréal :  ditions de l'Hexagone, 1985, pp.273-314.

———. *L'Oumigmatique ou l'objectif documentaire*, Montréal : L'Hexagone, 1995, 309 p.

———. *Cinéaste de la parole. Entretiens avec Paul Warren*, Montréal :  ditions de l'Hexagone, 1996, 334 p.

Ryan, Allan J. *The trickster shift : Humor and irony in contemporary Native art*, Vancouver : UBC Press, 1999, 303 p.

Sioui, Georges et Dalie Giroux. *Histoires de Kanatha. Vues et contées*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, 404 p.

Sioui, Georges. *Pour une autohistoire amérindienne. Essai pour une morale sociale*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.

———. *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Québec : Presses de l'Université Laval, 1994, 370 p.

Article de périodique

Giroux, Dalie. « l ments de pensée politique autochtone contemporaine», *Politiques et Sociétés*, vol. 27 no 1, 2008, pp.29-53.

Filmographie

Perrault, Pierre et Michel Brault. *Pour la suite du monde*, Québec, 1962, 105 min 22 s.

Perrault, Pierre. *Un pays sans bon sens*, Québec, 1970, 117 min 7 s.

———. *Le goût de la farine*, Québec, 1977, 108 min.

———. *La bête lumineuse*, Québec, 1982, 127 min 18 s.

Dictionnaires

Auroux, Sylvain. (dir. publ.). *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions philosophiques*. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 1990.

Dictionnaire de la philosophie, Paris : Encyclopédie Universalis/ Albin Michel, 2006.

Article consulté en ligne

Uzel, Jean-Philippe. «Les Objets tricksters dans l'art contemporain autochtone au Canada», *Les actes de colloque du Musée du quai Branly*, 2001, en ligne, <<http://actesbranly.revues.org/241>>, consulté le 2 mai 2011.