

**Disabling Bodies of/and Land: Reframing Disability Justice in  
Conversation with Indigenous Theory and Activism**

Laura Jaffee<sup>a\*</sup> and Kelsey John<sup>b</sup>

<sup>a,b</sup>*Syracuse University. Corresponding Author-Email: [ljaffee@sy.edu](mailto:ljaffee@sy.edu)*

Traduction : Le KIOSK ([infolekiosk@riseup.net](mailto:infolekiosk@riseup.net))

**Désactiver les Corps et les/des terres : recadrer la justice pour les personnes  
handicapées en conversation avec la théorie et l'activisme autochtones**

L'une des affirmations centrales de cet article est que la destruction de la Terre par les pratiques du colonialisme de peuplement est inextricable liée à l'effacement des ontologies des peuples et des communautés autochtones. La destruction de la terre/du corps en tant que tactique du colonialisme de peuplement persiste depuis des siècles et prend des formes multiples. En mettant en lumière les luttes autochtones pour protéger la Terre Mère et ses ressources sacrées, nous suggérons que l'ontologie autochtone, en particulier les relations à la terre (Deloria, 1972), remet en question la théorie du handicap eurocentrique/colonial au niveau épistémologique en rejetant le dualisme tenu pour acquis entre l'environnement et les humains (handicapés) dans le cadre d'études sur le handicap (des colons). L'ontologie autochtone et les expériences de colonialisme des peuples autochtones démentent une bifurcation claire entre les humains et l'environnement, ou les corps et l'espace. L'appropriation des terres, l'extraction des ressources, le génocide linguistique, le déplacement forcé, l'effacement et la dévastation par les colons font invariablement des ravages sur la terre, l'esprit, le bétail et le corps des peuples autochtones. Rejeter les logiques d'élimination et imaginer des futurs alternatifs – en opposition à la projection par l'État capitaliste d'un avenir dépourvu de handicap et d'indigénité – est essentiel pour réaliser l'autodétermination nationale et corporelle des personnes handicapées non autochtones et des peuples autochtones dans le présent et dans le futur.

**Mots clés:** Indigeneity; Disability; Settler Colonialism; Capitalism; Disablement; Decolonization

**Introduction**

Les récentes études sur le handicap, parfois qualifiées d'études « critiques » ou « globales », répondent aux critiques du domaine en abordant les omissions dans les

textes canoniques de la discipline concernant l'enchevêtrement de l'oppression du handicap avec la suprématie blanche, l'impérialisme et le colonialisme de peuplement. Cependant, comme d'autres l'ont souligné, les généalogies ou les récits du domaine qui continuent de centrer les premiers textes disciplinaires canoniques et « d'y ajouter » des analyses ultérieures de la suprématie blanche et du colonialisme de peuplement, préservent les structures mêmes qu'ils visent à remettre en question à travers l'effacement historique de travaux - dans et au-delà des contextes académiques - non reconnus par le domaine comme des « études sur le handicap » (Chen et al., 2017). Comment la pratique féministe autochtone théorise-t-elle le handicap<sup>1</sup> et conteste-t-elle l'oppression du handicap, sans être nommée ou reconnue comme telle par les chercheurs non autochtones en études sur le handicap ? Comment les critiques des peuples autochtones à l'égard de l'ontologie humaniste libérale et des conceptions de l'interdépendance et de l'esprit/corps/espace pourraient-elles éclairer les études sur le handicap, en particulier dans la lutte contre le colonialisme de peuplement ? Quelles perspectives les épistémologies autochtones pourraient-elles offrir concernant la tension entre la valorisation du handicap (par exemple en tant qu'identité sociale et lieu épistémique significatif) et le rejet des systèmes de pouvoir entrelacés (par exemple le colonialisme de peuplement, le capitalisme, le patriarcat et la suprématie blanche) qui produisent un handicap de masse ? Et comment la réification de la colonialité de peuplement due à l'absence de théorie autochtone (reconnue) dans le domaine peut-elle être rejetée sans, en même temps, coopter ou s'appropriier les savoirs autochtones ou revendiquer une coalition ou des points communs faciles/confortables ?

En gardant ces questions directrices à l'esprit, cet article soutient que la destruction de la Terre, défini comme les pratiques coloniales de vol et de dégradation des terres largement ignorées dans les études canoniques sur le handicap, est inextricable de l'ontologie du handicap, des corps et des communautés autochtones. La neutralisation de la terre/du corps en tant que tactique du colonialisme de peuplement persiste depuis des siècles et prend diverses formes. En mettant en lumière les luttes autochtones pour protéger la Terre Mère et ses ressources sacrées, nous suggérons que l'ontologie autochtone, en particulier les relations à la terre (Deloria, 1972), remet en question la théorie du handicap au niveau épistémologique en rejetant le dualisme tenu pour acquis entre l'environnement et l'espace et les humains/corps (handicapés) dans le cadre des études sur le handicap (des colons). L'ontologie autochtone et les expériences des peuples autochtones en matière de colonialisme de peuplement démentent une bifurcation claire entre les humains et l'environnement, ou entre les corps et l'espace. L'appropriation des terres, l'extraction des ressources, le déplacement forcé, l'effacement et la dévastation par les colons sont autant de formes de destruction des terres qui font invariablement des ravages sur la terre, l'esprit, le bétail et le corps des peuples autochtones<sup>2</sup>. La résistance autochtone ne se concentre pas uniquement sur les personnes, mais aussi sur la terre, les relations, la prière, l'amour, la protection et le respect de l'environnement, ce qui suggère que la justice décoloniale en matière de handicap nécessite de rendre compte de la désactivation des terres consécutive aux pratiques et aux logiques du colonialisme de peuplement.

Alors que la théorie du handicap a souligné de manière convaincante la manière dont la construction et la production d'espaces (inaccessibles) rendent les corps handicapés anormaux ou aberrants, les peuples autochtones, informés par l'épistémologie autochtone, ont toujours laissé entendre que la désactivation de l'espace par les pratiques coloniales d'appropriation des terres et la destruction à la recherche du profit entraîne simultanément la neutralisation des corps et des visions du monde autochtones qui sont étroitement liés à l'espace. Ces questions nous semblent particulièrement urgentes étant donné qu'une grande partie de ce qui est reconnu comme recherche sur les études sur le handicap est produite par des personnes non autochtones au sein d'États coloniaux (par exemple les États-Unis, le Canada, Israël et l'Australie) (Cushing et Smith, 2009). . Comme Puar (2017) l'a souligné, le modèle social affirme, dans son sens le plus large, que c'est la structure sociale et économique et non les différences corporelles individuelles qui handicape. Le colonialisme de peuplement est la structure fondamentale des États-nations où la discipline des études sur le handicap est la plus importante. Les pratiques de vol et de destruction des terres qui sont au cœur de cette structure constituent un élément essentiel du contexte social handicapant dont s'intéresse la théorie du handicap.

Le projet d'alliances entre peuples autochtones et non autochtones doit être abordé avec vigilance et prudence. Discutant de la fusion des études autochtones et des études coloniales, Snelgrove et al. (2014 : 30) conseillent que les solidarités entre « les peuples autochtones et non autochtones doivent être fondées sur des pratiques réelles et des relations fondées sur le lieu, et être considérées comme incommensurables mais non incompatibles ». Nous visons à suivre le précédent des chercheurs qui écrivent non seulement en ajoutant des perspectives autochtones, mais en centrant la résistance autochtone, l'autodétermination et l'identité nationale comme base à partir de laquelle construire.

Nous commençons par une discussion sur les études coloniales qui s'appuient sur les travaux d'universitaires autochtones. À partir de là, nous résumons les récentes recherches sur les études sur le handicap qui abordent le colonialisme de peuplement. Dans la section suivante, et sans aborder les histoires distinctes d'oppression et de résistance des personnes handicapées non autochtones et des peuples autochtones, nous nous concentrons sur trois domaines de convergence ou de ressemblance potentielle entre le handicap et les théories autochtones : 1. une logique d'élimination ou d'effacement, motivée par le besoin du capitalisme d'expansion continue et d'extraction de valeur est au cœur à la fois de l'oppression des personnes handicapées et du colonialisme de peuplement (Harvey, 2003) ; 2. la mobilisation de la souveraineté comme cadre ou appel au ralliement pour la poursuite de l'autodétermination et de la justice, et 3. les théorisations du futur et l'insistance à imaginer des futurs alternatifs, nés du passé et façonnant le présent. Notre analyse se concentre sur les ontologies autochtones dans le contexte colonial américain. Bien qu'il existe des points communs entre les histoires et les pratiques du colonialisme de peuplement et de la survie autochtone, nous ne supposons pas que notre analyse se

traduise parfaitement dans les contextes coloniaux de peuplement, et nous ne suggérons pas non plus une solidarité ou des coalitions faciles. Nous admettons les incommensurabilités tout en insistant sur le fait que le handicap et la libération autochtone sont en fait mutuellement contingents (Snelgrove et al., 2014). Remettre en question le racisme environnemental et la dégradation des terres – caractéristiques intrinsèques de la colonialité de peuplement – (Tuck et Yang, 2012 ; Veracini, 2011) – fait partie intégrante de la justice pour les personnes handicapées.

### **Localiser la conversation**

Les études canoniques sur le handicap ont largement négligé d'aborder les effets handicapants du colonialisme de peuplement sur les peuples et les terres autochtones (Soldatic, 2013 ; Soldatic, 2015 ; Meekosha, 2011). Dans le but de contribuer au développement continu de la théorie décoloniale du handicap, nous proposons trois points de convergence théorique et pratique à travers lesquels considérer une manifestation récente et largement connue de la résistance autochtone au colonialisme de peuplement - la résistance de Standing Rock contre la construction du pipeline Dakota Access, que nous lisons comme une lutte pour la justice pour les personnes handicapées. Nous regardons également la résistance historique de l'Inde et d'autres nations autochtones au handicap structurel produit par l'État colonial. Ni le handicap colonial, ni la résistance autochtone au colonialisme de peuplement ne sont nouveaux ou uniques à ce moment historique. Le déni de la souveraineté autochtone et la neutralisation des peuples et des terres autochtones au nom de l'accumulation de profits capitalistes sont fondamentaux dans la structure de l'État américain. L'histoire de l'exploitation minière de l'uranium sur le territoire souverain des peuples autochtones – qui a donné aux peuples autochtones des grandes plaines du nord les taux de cancer les plus élevés des États-Unis – témoigne de la longue histoire de handicap des terres et du corps des colons (Kline, 2013).<sup>3</sup>

### **Interventions autochtones**

Dans cette section, nous contextualisons la conversation en considérant, d'abord, les interventions autochtones dans les études coloniales et, par la suite, les récentes études sur le handicap sur le colonialisme de peuplement. Bien que les interventions autochtones dans le domaine universitaire soient relativement récentes, les nations et les peuples autochtones intervenaient, résistaient et se décolonisaient bien avant que ce travail ne soit reconnu dans les contextes universitaires (dans ce que l'on appelle diversement les études mondiales, autochtones, décoloniales ou coloniales de peuplement), et continuent le faire en grande partie en dehors des espaces académiques. Les premières interventions des chercheurs autochtones se concentrent sur la vision du monde. Vine Eloria Jr. (1997 : 40), spécialiste des fondations, écrit que « la différence majeure entre les visions amérindiennes du monde physique et la science occidentale réside dans le postulat accepté par les Indiens et rejeté par les scientifiques : le monde dans lequel nous vivons est vivante. » Linda T. Smith (2012) fait écho à ce sentiment dans un texte consacré à démêler les récits coloniaux et à

affirmer que les épistémologies autochtones et occidentales sont différentes en termes de vision du monde, de systèmes de connaissances, de valeurs et de normes. Bien qu'il existe d'innombrables nations autochtones ayant des visions du monde, des pratiques et des cultures différentes, les peuples autochtones trouvent leur solidarité en citant plusieurs points sur lesquels ils résistent aux ontologies occidentales. Certaines de ces distinctions convenues comprennent : un lien avec la terre (mentalement, physiquement et spirituellement) ; des agendas politiques partagés qui prônent la souveraineté et la reconnaissance en tant que nations indépendantes ; et la reconnaissance des premiers peuples sur les terres avant la colonisation et le contact avec les colons. Parallèlement aux projets politiques partagés, les interventions autochtones dans le domaine universitaire remettent en question certaines des divisions et des divisions largement acceptées dans la philosophie occidentale/coloniale, y compris, mais sans s'y limiter : sacré/laïc ; humain/animal (Hubbard, 2014 ; Tinker, 1996) ; terre/connaissance (Simpson, 2014 ; Tuck et al., 2014) et esprit/matière (Smith, 2012). Non seulement les ontologies autochtones remettent en question la séparation inhérente de tels concepts, mais elles mettent également les chercheurs au défi de penser différemment les binaires dans leur ensemble, ce qui signifie que les chercheurs autochtones ne les réfutent pas entièrement, mais les envisagent à travers une ontologie différente. Ces différences en matière de connaissances, d'épistémologie et de recherche se manifestent par des manières distinctes de vivre, d'être et d'interagir avec/dans le monde matériel.

## **Études sur le handicap**

Les études sur le handicap remettent en question une approche médicale occidentale du handicap, qui considère le handicap comme une déficience localisée dans le corps individuel qui devrait être « corrigée » par une intervention médicale. Un modèle médical étroit façonne les conceptions dominantes du handicap aux États-Unis et dans d'autres États du Nord et de colonisation et dépolitise le handicap en occultant l'expérience partagée de l'oppression des personnes handicapées sous un système de suprématie des personnes valides.<sup>4</sup> Le modèle social du handicap, quant à lui, situe que le Le problème n'est pas dans les corps individuels, mais dans une société qui rend certains corps handicapés. Les approches sociales et politiques soulignent que le handicap n'est pas inévitablement lié à certaines incarnations, mais qu'il est plutôt socialement constitué dans des contextes géographiques et historiques. Alors que le modèle social implique un changement de paradigme important, les approches sociales du handicap ont trop souvent négligé la production matérielle des corps handicapés (Erevelles, 2011 ; Grech, 2015 ; Meekosha et Shuttleworth, 2009 ; Bell, 2006 ; Connor et al., 2016). Les militants et les universitaires en faveur du handicap ont raison de condamner les références au handicap comme étant uniquement un symbole tragique ou une conséquence de l'oppression et de l'exploitation (Sherry, 2007), mais la tendance des spécialistes des études sur le handicap dans les États coloniaux à considérer le handicap comme étant « universellement » parlant le groupe de peuples les plus opprimés dans le monde, tout en ne condamnant pas les pratiques coloniales et impériales qui handicapent des millions de personnes dans les

pays opprimés et occupés, sape fondamentalement la libération de tous les peuples opprimés et exploités du monde. Le silence autour des réalités matérielles et corporelles du capitalisme colonial racialisé laisse ces systèmes en place et tente en vain de construire un mouvement libérateur des personnes handicapées sur l'oppression des autres. Reconnaître et condamner ces forces ne doit pas et ne doit pas - pour que la libération du handicap se réalise - impliquer le caractère indésirable inhérent du handicap, ni reproduire une logique eugénique qui suggère que l'élimination du handicap en démantelant les systèmes de pouvoir est un indice de progrès. Écrivant dans le contexte australien, Soldatic (2015 : 56) a critiqué de manière convaincante « les effets colonisateurs de la théorie du handicap qui repose sur l'effondrement des catégories au sein des sociétés de colons blancs ».

Russell et Malhotra (2002 : 216) notent que « la définition du handicap n'est pas statique mais fondamentalement liée aux besoins d'accumulation du capital. » Une approche libérale, fondée sur les droits, exige que les personnes handicapées soient incluses dans le cadre de sujets rationnels et autonomes. et, sur cette base, ils ont accordé des droits égaux au sein de l'État-nation colonial. Une législation telle que la Convention des Nations Unies relative aux droits des personnes handicapées (CNUDPH), qui se limite à ce cadre eurocentrique, n'offre aucun recours contre la production de handicap résultant de l'impérialisme, du colonialisme et des conditions matérielles du capitalisme mondialisé (Soldatic, 2013). La justice pour les personnes handicapées, un cadre développé par des femmes queers et handicapées de couleur, transcende un modèle de droits des personnes handicapées étroitement individualisé et souligne que la libération du handicap est liée à la libération de tous les peuples, ce qui nécessite des mouvements anticapitalistes dirigés par ceux qui se trouvent aux marges les plus éloignées de la société (Lamm , 2015 ; Mingus, 2011 ; Berne, 2015).

Appelant à la décolonisation des études sur le handicap, Meekosha (2011) critique les tendances universalisantes qui rendent les personnes handicapées invisibles dans les États colonisés ou postcoloniaux et la production de corps handicapés par les pratiques coloniales. Elle écrit que « dans ce contexte, le processus de handicap doit être considéré comme un processus de déshumanisation total et doit inclure la destruction de la vie physique, émotionnelle, psychique, économique et culturelle » (p. 672). Nous voulons nous appuyer sur cette idée et réfléchir à la manière dont la destruction des terres par l'occupation coloniale est au cœur de la production de handicaps parmi les peuples autochtones. Nous ne réitérons pas simplement la réalité selon laquelle l'oppression des peuples autochtones a donné lieu à des taux plus élevés de handicap dans les communautés autochtones, mais nous mettons également en avant le fait que le vol et la destruction continus de terres à des fins lucratives - ou la destruction de terres qui sont à la base du colonialisme de peuplement et nécessaires au capitalisme - est une facette centrale de l'injustice du handicap vécue par les peuples autochtones.

Soldatic (2015) suggère que la structure du colonialisme de peuplement transforme fondamentalement la signification sociale du handicap pour les peuples autochtones,

affirmant que « les connaissances autochtones cartographient le corps et l'esprit différemment des épistémologies occidentales du handicap et, par conséquent, ce qui constitue un handicap pour le colon, n'est pas positionné de cette manière pour les peuples autochtones » (p. 57). Comme la critique de Massad (2002) de l'universalisation des « droits des homosexuels », et comme Puar (2017) l'a souligné, le handicap n'est pas une identité qui traverse facilement ou sans problème les frontières nationales, et pour les États colonisateurs de la promouvoir en tant que telle parmi les peuples de nations colonisées et occupées, perpétue une logique de sauveur colonial invoquée pour justifier l'expulsion forcée, la dépossession et le désaveu de la nation autochtone. Dans cet article, nous mettons en lumière les écrits d'universitaires autochtones sur les liens des peuples autochtones avec la terre. La mise en avant du lien ontologique originel avec les terres ancestrales met en lumière la perspective unique qu'apportent les peuples autochtones pour résister à l'injustice inhérente au colonialisme de peuplement. Notre intention est de centrer les communautés autochtones – largement méconnues dans les études sur le handicap – qui ont déjà ces conversations. Nous soulignons particulièrement la manière dont les peuples autochtones ont placé la justice pour les personnes handicapées au premier plan dans les luttes pour la souveraineté nationale afin de souligner l'inextricabilité de la justice pour les personnes handicapées et de la décolonisation des colons.

Parce que cet article s'appuie sur de multiples perspectives théoriques, nous souhaitons rendre explicite notre compréhension de l'indigénéité en tant qu'identité politique partagée par les groupes tribaux et les premiers peuples du pays. Ce terme a été développé par les premiers peuples cherchant une plus grande reconnaissance au sein des Nations Unies. Bien que les visions du monde des groupes autochtones diffèrent, les peuples autochtones soulignent un lien avec leurs terres ancestrales et une ontologie non occidentale qui encadre leur parenté, leurs langues et leur organisation sociale. « Amérindiens » et « Autochtone » font spécifiquement référence aux groupes autochtones dans le contexte des colons aux États-Unis. Nous utilisons les noms de nations (c'est-à-dire Diné ou Sioux de Standing Rock) lorsque nous parlons de nations autochtones spécifiques. Les sections suivantes mettent en évidence trois domaines potentiels de convergence entre la théorie autochtone et la théorie du handicap. Nous abordons ce projet avec un intérêt plus large dans la construction d'alliances politiques significatives, dont l'urgence est mise en évidence par la mobilisation du « nationalisme du handicap » par les États colonisateurs pour rendre les colons handicapés « productifs » dans la perpétuation du colonialisme de peuplement (McRuer, 2010 ; Mitchell et Snyder, 2010)5.

### **Trois points de convergence (potentielle)**

#### **Logiques d'élimination et d'effacement**

De quelle disparition (continue) l'État capitaliste de peuplement a-t-il besoin pour se reproduire ? Une logique d'élimination est à l'origine de l'oppression des personnes handicapées et des peuples autochtones. Les personnes handicapées non autochtones

et les peuples autochtones posent des défis à l'État capitaliste de peuplement qu'il entend surmonter par l'élimination. Cette logique implique l'effacement des peuples « inaptes », de leurs terres, de leur bétail et de leurs modes de vie inaptes. Ces logiques se jouent dans différentes communautés, dans différents contextes et avec différents outils. Les personnes autochtones et handicapées ne sont pas monolithiques, et la race, la classe sociale, le sexe et la sexualité créent ensemble des circonstances matérielles différentes, telles que les personnes handicapées les plus privilégiées sont plus facilement reconnues et intégrées dans l'État colonisateur. Pourtant, la continuité de cette logique fournit une infrastructure idéologique qui voyage, permettant aux idéologies capacitistes et coloniales de s'implanter plus facilement. Les États-Unis mobilisent des logiques d'élimination pour justifier l'oppression à la fois des personnes handicapées non autochtones (par le biais de violences curatives et d'imaginaires eugéniques d'un avenir sans handicap) (Kim, 2017 ; Kafer, 2013) et des peuples autochtones, ces derniers étant illustrés, parmi de nombreux exemples, à travers des internats qui cherchaient à « pathologiser l'Indien et à sauver l'homme » (unbar-Ortiz, 2014). Nous mettons en évidence les logiques d'élimination pour dénoncer les idéologies qui oppriment (et connectent) différents groupes à travers des systèmes superposés mais distincts. Pour les peuples autochtones, nous situons l'effacement et la neutralisation des personnes comme étant liés à la privation des terres par les colons.

Le colonialisme de peuplement se distingue du colonialisme tant par ses objectifs que par sa structure. Veracini (2013 : 3) explique cette distinction en écrivant sur le colonialisme de peuplement :

...se caractérise par une volonté persistante de dépasser à terme les conditions de son fonctionnement. Les colonies de peuplement qui réussissent « apprivoisent » une variété de régions sauvages, finissent par établir des nations indépendantes, répriment, cooptent et éteignent efficacement les altérités autochtones et gèrent de manière productive la diversité ethnique.

Chacun de ces projets tente d'effacer les relations et la présence des peuples, des terres, des langues et des nationalités autochtones. En fin de compte, le système vise à s'effacer lui-même ainsi que la mémoire du processus d'effacement.

Wolfe (2006 : 402) définit le colonialisme de peuplement comme un « projet inclusif et continu, centré sur la terre, qui coordonne une gamme complète d'agences depuis le centre métropolitain jusqu'au campement frontalier, en vue d'éliminer les sociétés autochtones. » Le colonialisme de peuplement n'est pas un sujet. dans l'histoire, et il ne s'agit pas non plus d'une structure unilatérale et anthropocentrique. Au lieu de cela, il intègre de multiples institutions et oppressions ayant des implications dans le monde matériel. Discuter du colonialisme de peuplement signifie donc discuter de la relation entre les nations autochtones, les institutions d'oppression et de marginalisation (c'est-à-dire le patriarcat, le racisme, le capacitisme) et la matérialité (c'est-à-dire les corps, la terre, le bétail, les cultures, l'espace). Travaillant à la croisée



de la théorie coloniale et du handicap, nous centrons la nation autochtone comme une pratique de survie autochtone continue face à la destruction coloniale des terres, du bétail et des peuples autochtones (Hubbard, 2014; Voyles, 2015). La survie est une résistance active qui va au-delà de la simple « survie » à la violence des États colonisateurs, pour s'épanouir activement au sein d'un système qui s'efforce d'éliminer et de restreindre continuellement la survie des autochtones. L'effacement et l'élimination des peuples autochtones sont liés à une logique d'élimination imposée aux terres et au bétail des peuples autochtones, de telle sorte que les terres et les ressources peuvent être appropriées et extraites à des fins lucratives par les sociétés coloniales.

Depuis le contact, les peuples autochtones luttent contre les tentatives coloniales visant à effacer leur présence physique et leurs liens avec les terres ancestrales. Pour illustrer ce concept, nous nous basons sur plusieurs chercheurs Dinés et non Dinés qui écrivent sur le déplacement forcé de 1863 (appelé *The Long Walk*) de Dinés de Diné Bikeyah à Fort Defiance aux mains de Kit Carson et de ses hommes. L'historienne Diné Jenifer Denetdale (2014 : 72) écrit que les États-Unis « ont revendiqué le sud-ouest comme leurs territoires ». À la suite de cette déclaration, un réseau forcé de colonialisme de peuplement a travaillé pour éliminer, déplacer et effacer les Diné. Les premières tentatives pour vaincre les Dinés se sont révélées infructueuses, de sorte que l'armée a adopté une stratégie qui « a brûlé les Bikeyah et affamé et humilié les peuples Diné » (Denetdale, 2014 : 74). Le déplacement forcé des Dinés ainsi que d'innombrables autres nations autochtones s'est traduit par la démolition de cultures, de terres et de bétail ainsi que par la violence contre les populations. Hubbard (2014 : 239) explique comment les terres et le bétail sont impliqués dans les processus d'expulsion : « en supprimant les moyens de survie, les auteurs du génocide réussissent à expulser les peuples autochtones »<sup>6</sup>. Voyles (2015 : ix) appelle cette pratique du colonialisme de peuplement un désert, ou :

... la manière dont les ressources en viennent à mettre en œuvre, permettre et parfois incarner les relations coloniales entre l'État colonial américain et les nations autochtones, en se concentrant sur la manière dont les discours sur les terres et les peuples qui les habitent façonnent la façon dont la violence coloniale se produit.

L'assaut sur les terres s'étend au bétail, à l'eau et aux cultures. En d'autres termes, la friche est le processus par lequel les relations des colons avec les terres autochtones reflètent les relations des colons avec les peuples autochtones des terres, ou en termes simples : les colons font à la terre ce qu'ils font aux peuples de la terre.

Voyles (2014 :xii) explique la logique du désert telle qu'elle s'étend jusqu'au Traité de 1868, où les Diné sont retourné à Diné Bikeyah. À l'issue du traité, on pensait que Diné Bikeyah était, « comme l'a dit un historien, un « déchet sans eau et sans valeur ». Tout comme ce fut le cas lorsqu'ils furent expulsés de force, lorsque les Diné retournèrent sur leurs terres, la caractérisation de la terre par les colons reflétait leur caractérisation des Diné en tant que peuple. Les caractérisations de la terre peuvent

également renforcer la subjectivité des colons comme étant valides et hétéropatriarcales à travers des récits de culture de la terre qui mettent l'accent sur la force, les capacités et la productivité des colons, comme dans le projet colonial de peuplement sioniste en Palestine occupée (Puar, 2017). La caractérisation étroitement liée des terres et des peuples inadaptés souligne qu'une agression contre l'un (la terre ou le peuple) est une agression contre les deux. La solidarité avec les peuples autochtones doit reconnaître cette relation connectée des peuples autochtones à la terre et à la souveraineté autochtone de premier plan comme une condition sine qua non pour imaginer un avenir vers lequel lutter.

Proposant une théorie féministe du handicap, Rosemarie Garland-Thompson (2002 : 28 ; italiques ajoutées) écrit qu'« une vague notion de souffrance et de son potentiel de dissuasion est à l'origine d'une grande partie de la logique d'élimination qui rationalise l'avortement sélectif. » Une logique eugénique d'élimination, qui a pour fonction de légitimer l'oppression des personnes handicapées et les pratiques génocidaires contre les personnes handicapées - présente des similitudes avec la logique d'élimination du colonialisme de peuplement (Wolfe, 2006 ; Clare, 2017 ; Meekosha, 2011). À la base du colonialisme de peuplement et du capacitisme se cache souvent une logique qui, pour les peuples autochtones, consiste moins à exploiter la main-d'œuvre qu'à éliminer les premiers habitants des terres pour justifier le vol à des fins d'accumulation de capital, tandis que pour les personnes handicapées, il s'agit d'éliminer les « travailleurs inaptes ».

Les logiques d'élimination qui ciblent à la fois les peuples autochtones et les personnes handicapées (non autochtones) sont fondamentalement enracinées dans l'économie politique et découlent des besoins matériels de la production capitaliste. Alors que l'existence des peuples autochtones menace la légitimité des revendications territoriales des colons, fondement du capitalisme de colonisation, les personnes handicapées sont réduites à des travailleurs « inaptes » ou à des « mangeurs inutiles » dans les relations sociales du capital. Comme le soutient Russell (2001 : 87), « handicapé est utilisé pour classer les personnes considérées comme moins exploitables ou non exploitables par la classe propriétaire qui contrôle les moyens de production dans une économie capitaliste. » Classifications paternalistes de « l'inaptitude », de la sauvagerie, de l'incompétence, de la sous-humanité, et la dépendance sont attribuées à la fois aux peuples autochtones et aux personnes handicapées, sur la base de la (non-)utilité de leur corps pour l'expansion du capital. De même, le colonialisme de peuplement cherche à éliminer les peuples autochtones pour justifier la dépossession des terres nécessaire à l'accumulation du capital. Dans le même ordre d'idées, les peuples autochtones ont été qualifiés de « mauvais gestionnaires des terres » afin de légitimer le vol des terres et des ressources par les colons (Weisiger, 2011).<sup>7</sup> Cela est peut-être dû en partie aussi au fait que l'épistémologie et les conceptualisations autochtones des relations à la terre - qui rejettent la réduction de la terre à une ressource ou à une valeur d'échange - contredisent fondamentalement les relations sociales et spatiales du capital, sapant ainsi la domination du capitalisme et son prétendu « caractère naturel », intemporel

ou inévitable.

Comme Erevelles et Minear (2010 : 133) expliquent comment, en discutant de l'enchevêtrement de la race et du handicap dans les théories intersectionnelles,

...les idéologies coloniales concevant les races colonisées comme intrinsèquement dégénérées cherchaient à contrôler ces « corps » via la ségrégation et/ou la destruction. [...]. L'association de la dégénérescence et de la maladie avec la différence raciale se traduit également par l'attribution de capacités cognitives et rationnelles diminuées aux populations non blanches.

Les logiques capacitistes ont longtemps été invoquées pour justifier le déplacement, le confinement et le génocide des peuples autochtones sur lesquels repose l'État américain.<sup>8</sup> L'idéologie eugénique a donné naissance à des pratiques de contrôle reproductif qui ont particulièrement touché les femmes handicapées, noires et autochtones, car, comme Soldatic (2015 : 61) note que « la fécondité des femmes autochtones et handicapées était présentée comme une menace à la production et à la reproduction de la nation coloniale masculine blanche et valide. » Une logique d'élimination fonctionne pour justifier des pratiques parallèles d'élimination comme la stérilisation forcée, l'emprisonnement et l'institutionnalisation (par exemple dans des asiles psychiatriques, des prisons et des internats ; Ben-Moshe, 2011 ; Chapman et al., 2014).

### **Souveraineté et autodétermination**

La souveraineté nationale a servi de concept de ralliement dans les luttes pour l'autodétermination. Alors que les communautés autochtones invoquent la souveraineté pour résister au colonialisme de peuplement aux États-Unis, la souveraineté corporelle et l'autodétermination sont également des revendications centrales des personnes handicapées. L'autodétermination nationale, peu reconnue comme essentielle à une véritable libération du handicap pour tous les peuples, est au cœur des luttes des peuples autochtones et est particulièrement primordiale pour que les peuples autochtones protègent la terre sur laquelle ils/nous vivons, ce qui, comme nous l'avons soutenu, est intimement liée aux questions de handicap et de santé pour les peuples autochtones.

Le juriste S.L. Pevar (2012 : 2) définit les nations souveraines comme celles qui « exercent autorité inhérente sur leurs membres et leurs territoires. » Barker (2005 : 1) écrit que les Le discours sur la « souveraineté » a été repris par les peuples autochtones pour distinguer les peuples autochtones du parapluie du multiculturalisme :

Au lieu de cela, la souveraineté a défini les peuples autochtones avec des droits concrets à l'autonomie gouvernementale, à l'intégrité territoriale et à l'autonomie culturelle en vertu du droit coutumier international. Ce faisant, il a servi à relier les

peuples autochtones au-delà des frontières territoriales des États-nations, réfutant leur position dans les domaines de la politique intérieure et récupérant leur statut dans le cadre des conventions et des relations du droit international.

En d'autres termes, les peuples autochtones ont adopté le langage du colon pour réaffirmer leur position de nations indépendantes avant la colonisation et pour refuser les revendications des peuples non autochtones sur leurs terres.

Plus récemment, des chercheurs autochtones critiques comme Alfred (2009) écrivent que la souveraineté est liée au statut de nation autochtone et à sa résurgence, ce qui signifie que la souveraineté ne se limite pas à la simple autorité sur le territoire et ses membres, mais aussi à la survie des liens entre les terres et les membres. Cela inclut une réforme des ontologies de la terre, de la langue, des systèmes de parenté et de la vision du monde. Au-delà du simple travail interne de souveraineté, cela concerne la manière dont les peuples autochtones interagissent avec les autres peuples. Grande (2000 : 171) écrit que la souveraineté est « à la fois un projet organisé pour défendre et maintenir le droit fondamental des peuples autochtones à exister dans leur intégralité et à prospérer dans leurs relations avec les autres peuples ».

Pour les Diné, les discours sur la souveraineté ont été utilisés pour garantir l'autonomie sur une grande partie de la terre ancestrale (Diné Bikeyah) par leurs négociations dans le cadre du Traité de 1868. Cette négociation était le seul traité dans lequel les peuples autochtones ont utilisé le cadre du traité pour regagner accès à presque toutes leurs terres ancestrales et constitue l'un des premiers exemples de nations autochtones adoptant les discours qui leur sont imposés comme moyen de survie.

Nous soulevons cette discussion non pas pour prétendre apporter une solution à l'histoire complexe et multiforme de la souveraineté de nombreuses nations autochtones, mais pour montrer comment l'utilisation des frontières peut s'avérer une option libératrice dans le contexte particulier de la colonisation américaine. Tout en tenant compte de la mise en garde souvent citée d'Audre Lorde selon laquelle « les outils du maître ne démanteleront jamais la maison du maître », les outils du maître sont parfois stratégiquement mobilisés pour survivre sur le chemin du démantèlement de la maison du maître. Comme l'écrit Barker (2005 : 26) :

La souveraineté est historiquement contingente. Ce qu'il a signifié et ce qu'il signifie aujourd'hui appartiennent aux sujets politiques qui l'ont déployé et le déploient pour accomplir le travail de définition de leurs relations les uns avec les autres, de leurs agendas politiques et de leurs stratégies de décolonisation et de justice sociale.

La souveraineté nationale s'est avérée un cadre politique essentiel grâce auquel les peuples autochtones ont obtenu un certain degré d'autodétermination sous le colonialisme de peuplement. Comme le soutient Bernice Johnson Reagon (1983 : 358), « à un certain stade, le nationalisme est crucial pour un peuple si vous

voulez un jour avoir un impact en tant que groupe dans votre propre intérêt. À un autre moment, le nationalisme devient réactionnaire parce qu'il est totalement inadéquat pour survivre dans un monde peuplé de nombreux peuples. » À l'heure actuelle, la survie des peuples et des terres autochtones dépend parfois du travail dans le cadre des colons, tout en les transformant en armes pour produire des espaces de libération dans le présent et renverser l'avenir de l'État colonisateur.<sup>9</sup> Bien que les revendications de souveraineté aient été un outil essentiel pour les nations autochtones qui résistent à la violence continue des colons, nous reconnaissons les limites de l'utilisation des cadres colonisateurs (c'est-à-dire la souveraineté, les frontières, le nationalisme) et savons qu'un discours autochtone ne se traduira jamais par un cadre colonial.

Les appels des militants handicapés à l'autodétermination individuelle au sein de l'État (colonial) ont largement négligé les questions d'autodétermination nationale. Cela soulève une critique importante des notions d'accès et d'inclusion qui ont été au cœur du mouvement pour les droits des personnes handicapées. Les appels des peuples autochtones à la souveraineté sur les terres – et la désactivation des terres et des corps autochtones résultant du mépris de la souveraineté autochtone – suggèrent que dans les contextes coloniaux de peuplement, la justice pour les personnes handicapées exige que les colons ne soient pas inclus dans tous les espaces. Les luttes autochtones pour la souveraineté nationale remettent en question la désirabilité supposée sans critique de l'accès et de l'inclusion et suggèrent que la justice décoloniale en matière de handicap nécessite que les terres des peuples autochtones soient inaccessibles ou non inclusives pour les colons (handicapés et non handicapés). Il s'agit d'une logique particulièrement blanche et impériale qui suggère que les espaces soient ouverts à tous dans la mesure où elle ignore la réalité des dynamiques de pouvoir géopolitiques. Les déséquilibres de pouvoir nationaux permettent aux puissances impériales et coloniales de justifier des interventions et des occupations qui méprisent la souveraineté nationale par la rhétorique paternaliste de « l'humanitarisme » (Gill et Schlund-Vials, 2014). Le Dakota Access Pipeline, qui rend les terres autochtones accessibles aux colons au mépris flagrant de la souveraineté tribale, incarne le défi que la libération autochtone pose aux conceptions libérales des droits des personnes handicapées qui célèbrent sans réserve l'accès et l'inclusion sur les terres volées.

Seelman (2016 : 262) affirme que « l'autodétermination, les droits de l'homme et la justice sont des valeurs fondamentales pour le mouvement pour les droits des personnes handicapées ». Même si c'est sans aucun doute le cas, comme le disent Mirza et al. (2016 : 162) affirmant que « des valeurs telles que l'autonomie décisionnelle, l'autodétermination et l'individualisme sont des dérivés de la pensée et de la culture occidentales ». La détermination a été un outil politique puissant pour les personnes handicapées dans le contexte américain exigeant le contrôle de leur corps et de leur vie. Une critique matérialiste de l'État capitaliste colonial et capacitiste, qui remet en question les théorisations postmodernes des frontières poreuses (corporelles et nationales), qui peuvent saper la souveraineté limitée obtenue

par les personnes handicapées et les peuples autochtones exigeant l'autodétermination. Les théorisations des frontières poreuses peuvent être utilisées pour légitimer l'architecture du colonialisme de peuplement.<sup>10</sup> Dans la même veine, insister sur la souveraineté des personnes handicapées sur leur corps et leur vie est un moyen important de défier les organisations (par exemple Autism Speaks) ou les personnes qui prétendent s'exprimer sur leur corps et leur vie au nom des personnes handicapées. Le cas d'Ashley X, dont les parents ont modifié chirurgicalement son corps pour l'empêcher de vieillir, agissant prétendument « dans son meilleur intérêt », souligne l'importance de préserver la souveraineté corporelle individuelle et l'autodétermination en tant qu'outils politiques importants contre le capacitisme et l'hétéropatriarcat (Kafer, 2013).

Tout en reconnaissant la complexité de la souveraineté individuelle et nationale, à la fois dans la mesure où l'idéologie capacitiste présente à tort les personnes non handicapées comme des personnes pleinement autonomes/indépendantes/déterminantes et les personnes handicapées comme étant exceptionnellement ou uniquement dépendantes, et compte tenu des racines coloniales de l'État-nation, nous ne peut ignorer la puissance politique de l'autodétermination en tant que cadre de ralliement dans les luttes de libération.<sup>11</sup> Tout comme la souveraineté sur son corps est essentielle à la justice pour les personnes handicapées, la souveraineté sur la terre est indispensable à la justice décoloniale et pour les personnes handicapées pour les communautés et les peuples autochtones, dont les épistémologies transcendent bifurcation corps/terre.

### **Futurité : imaginer la solidarité en (ré)imaginant le futur**

Le présent est façonné par les conditions et les processus historiques, et le présent et le passé façonnent à leur tour les imaginaires collectifs du futur. Dans le même temps, nos futurs imaginés collectivement éclairent le présent, fournissant un modèle qui guide la façon dont nous pensons, agissons et désirons dans notre vie quotidienne. En travaillant vers des alternatives plus justes aux conditions et aux relations sociales actuelles, nous n'aspérons pas simplement à un passé romancé, mais à une vision particulière de l'avenir. La façon dont nous imaginons cet avenir a des implications significatives sur l'efficacité des luttes actuelles en faveur d'une justice décoloniale pour les personnes handicapées.

Les chercheurs autochtones sont intervenus dans des conversations philosophiques où dominant les récits temporels linéaires. Vine Deloria (2003) écrit que les chronologies linéaires et progressives représentent les allégeances occidentales au progrès et au christianisme et sont en contradiction avec les ontologies autochtones. Deloria identifie en outre l'un des plus grands schismes entre le christianisme et les visions du monde autochtones: la fissure entre une ontologie temporelle et une ontologie spatiale. Théologienne de formation, Deloria écrit énormément sur les fils de la théologie chrétienne qui traversent les épistémologies et les économies politiques occidentales. Alors que les ontologies occidentales s'intéressent aux mouvements

temporels vers un avenir progressiste meilleur (ou sédentaire, apprivoisé et exploité), de nombreux peuples autochtones pourraient décrire le temps comme cyclique ou simplement non linéaire. Les études autochtones considèrent non seulement les réalités temporelles du passé, du présent et du futur, mais également leur importance pour l'espace, soulevant une question importante : à quoi ressemble l'avenir de l'espace ?

Arvin et coll. (2013 : 24) décrivent le projet de réimagination d'un avenir pour les peuples autochtones et la construction de la solidarité. S'appuyant sur les travaux d'Andrea Smith (2008), ils écrivent que « l'une des démarches les plus radicales et les plus nécessaires vers la décolonisation nécessite d'imaginer et de mettre en œuvre un avenir pour les peuples autochtones – un avenir fondé sur les conditions qu'ils ont elles-mêmes créées ». Ce projet de futur autochtone est décrit par les chercheurs comme plus qu'un simple mouvement linéaire dans le temps, mais aussi comme une attention portée au passé, au présent et à l'avenir (ibid, 2013).

Des futurs imaginés, une autodétermination centrale et une logique de contestation des colons. Le projet en cours et l'avenir vers lesquels aspirent les chercheurs autochtones appartiennent un peu au passé, un peu au futur et une grande partie au présent, y compris les tactiques de survie actuelles. Face à l'effacement, au génocide et à la dépossession, l'avenir des peuples autochtones reste toujours tributaire de leur survie dans le passé et le présent.

Écrivant sur la suprématie des personnes valides, Alison Kafer (2013) analyse comment les projections du « futur » renforcent la condition physique obligatoire dans le présent. Le handicap est décrit comme contaminant le patrimoine génétique, drainant les fonds publics, accablant la famille nucléaire et affaiblissant la nation (de colonisation). Par conséquent, Kafer (2013 : 27) observe que « le handicap sert trop souvent de limite convenue à nos projets d'avenir. » Les personnes handicapées sont décrites comme des menaces pour l'avenir de l'État colonisateur et pour leur élimination (par la guérison ou la prévention), utilisé comme indice de « progrès » dans les futurs projetés. Rejetant l'hypothèse capacitiste selon laquelle le handicap est indésirable et son élimination ultime est l'objectif final, Kafer (2013 : 28) suggère qu'« imaginer des futurs et des temporalités différentes pourrait nous aider à voir et à vivre le présent différemment ». La possibilité radicale ou la différence souhaitable doit être simultanée avec la confrontation à la violence corporelle de l'exploitation qui produit des corps handicapés et rend les espaces inaccessibles, physiquement et spirituellement (Erevelles, 2011 ; Kafer, 2013). Le projet visant à défaire les logiques dominantes déployées par l'État américain pour déposséder et effacer les peuples jugés « inaptes » ou « indésirables » est essentiel pour réaliser un avenir libérateur pour les personnes handicapées et les peuples autochtones.

Les projections d'un avenir qui ne peuvent pas aller au-delà de l'État colonial, ou dans lequel les personnes autochtones ou handicapées n'existent plus, ont invariablement des conséquences sur les décisions, politiques et pratiques actuelles

qui affectent les personnes handicapées non autochtones et les peuples autochtones. Imaginer un avenir dans lequel le handicap est souhaitable, comme le suggère Kafer (2013), et dans lequel les peuples autochtones sont autodéterminés, comme le proposent les féministes autochtones, est fondamental pour résister, lutter, créer et construire d'une manière qui ne reproduit pas les formes existantes d'oppression et d'exploitation. Le handicap massif des peuples/terres autochtones dans le passé et aujourd'hui, en tant que tactique du colonialisme de peuplement, pose un défi, mais ne compromet pas le projet nécessaire d'imaginer un avenir dans lequel le handicap est souhaitable. Cela ne signifie pas que le handicap est (dans le présent) ou ne peut être (dans le futur) qu'un symptôme ou un symbole d'oppression, mais cela souligne l'urgence d'une lutte simultanée et coalitionnelle pour un avenir dans lequel les personnes handicapées et les peuples autochtones peuvent s'exercer -détermination au sein ou indépendamment d'un État qui reconnaît, respecte et soutient leur souveraineté.

### **Résistance autochtone à la neutralisation des corps terrestres à Standing Rock**

Nous nous tournons ici vers Standing Rock comme exemple actuel et concret des liens théoriques décrits ci-dessus. Avant sa construction, et aujourd'hui encore grâce à diverses tactiques, la tribu Sioux de Standing Rock a combattu le pipeline de pétrole brut Dakota Access, d'une valeur de 3,8 milliards de dollars américains, un projet de la société privée Energy Transfer Partners. Bien que la résistance des protecteurs de l'eau ait perçu une grande partie du public américain comme un événement isolé lié à une revendication territoriale, ni la violation par les États-Unis de la souveraineté tribale, ni la résistance autochtone à Standing Rock ne sont aberrantes. Standing Rock est une lutte récente et très visible dans la résistance continue des peuples autochtones aux pratiques coloniales d'appropriation, de déplacement et de destruction. Souvent négligée dans les représentations médiatiques, la résistance de Standing Rock était en outre profondément ancrée dans la spiritualité et la vision du monde autochtones. Les chevaux, la prière et les cérémonies étaient au cœur de la lutte. Nous insistons sur ce point parce que la forme que prend la résistance est importante. Les pratiques de résistance sont nées de différentes visions du monde, et faire du militantisme de manière distinctement autochtone est en soi essentiel à la survie des peuples autochtones et à leur refus de la colonisation.<sup>12</sup> La résistance autochtone se concentre non seulement sur les gens, mais sur l'amour/la protection et le respect pour le environnement. En ce sens, l'ontologie autochtone remet en question la conception humaniste libérale d'une subjectivité limitée et autonome, également critiquée par les spécialistes du handicap. Dans le même temps, les peuples autochtones centrent les relations entre la terre, le corps et la communauté d'une manière souvent négligée par les théoriciens non autochtones du handicap, qui négligent trop souvent les pratiques coloniales d'appropriation des terres et de handicap (avec des exceptions importantes, par exemple Clare, 2017 ; Ben-Moshe, 2016).

La tactique des colons consistant à neutraliser la Terre fait l'objet de discussions dans les communautés autochtones depuis le premier contact, et la résistance autochtone à



la neutralisation du corps terrestre n'est pas nouvelle. Cette continuité du handicap du corps terrestre est illustrée dans une déclaration faite par Amanda Lickers, qui fait partie du Native Youth Sexual Health Network (NYSHN), comme le rapporte Truthout :

Nous parlons de la façon dont nous vivons le changement climatique et la destruction de l'environnement comme conséquence directe de la colonisation. [...] Le problème fondamental n'est pas le changement climatique en soi, le problème fondamental est l'occupation de nos territoires et ces visions du monde anti-autochtones qui voient le monde naturel comme distinct de l'existence humaine (Dhillon, 2016).

Attirant l'attention sur la menace que représente le pipeline de pétrole brut Dakota Access de 1 772 pieds de long pour la santé de la Terre et des peuples autochtones, une brochure éducative créée par le Sacred Stone Camp, un site de résistance autochtone à Standing Rock, déclare :

L'accès au Dakota menace tout, depuis l'agriculture et l'eau potable jusqu'à des écosystèmes entiers, la faune et les sources de nourriture entourant le Missouri. La nidification des pygargues à tête blanche et des pluviers siffleurs ainsi que la qualité du riz sauvage et des plantes médicinales comme le foin d'odeur ne sont que quelques-unes des espèces en jeu ici. Nous demandons à tout le monde de se tenir à nos côtés contre cette menace qui pèse sur notre santé, notre culture et notre souveraineté (NYC Stands, 2016 : 409, italiques ajoutés).

Dans ce cas, la désactivation des corps est présentée comme concomitante à la destruction de la culture et à la violation de la souveraineté nationale autochtone. Un extrait d'une résolution de la tribu Sioux de Standing Rock de 2015, inclus dans la brochure, présente de la même manière l'appropriation coloniale et la destruction des terres ainsi que le handicap des peuples autochtones comme étant inextricables :

ATTENDU QUE le pipeline Dakota Access menace la santé et le bien-être publics dans la réserve indienne de Standing Rock ; et ATTENDU QUE la tribu Sioux de Standing Rock dépend des eaux de la rivière Missouri, source de vie, pour sa survie continue, et que le pipeline d'accès du Dakota présente un risque sérieux pour [Mni Sose et aussi] la survie même de notre tribu » (p. 411, italiques ajoutés).

LaDonna Brave Bull Allard (2016), membre de la tribu Sioux de Standing Rock et fondateur du Sacred Stone Camp, historise la lutte contre le pipeline d'accès du Dakota dans un article rappelant le massacre de Whitestone de 1863, au cours duquel environ 300 à 400 Sioux ont été tués par l'armée américaine dans le Dakota du Nord. Elle souligne que la construction du Dakota Access Pipeline n'est pas un incident exceptionnel ou isolé, mais une manifestation la plus récente de la structure fondamentale du colonialisme de peuplement américain. Elle décrit comment :

Là où la rivière Cannonball rejoint la rivière Missouri, sur le site de notre camp

aujourd'hui pour arrêter le pipeline Dakota Access, il y avait un tourbillon qui créait de grandes formations de grès sphériques. Le vrai nom de la rivière est Inyan Wa angapi Wa pa, « rivière qui abrite les pierres sacrées », d'où son nom pour le camp de pierres sacrées (paragraphe 5).

Elle explique que les pierres ne sont plus créées, et ne l'ont plus été « depuis que le Corps des ingénieurs de l'armée américaine a dragué l'embouchure de la rivière Cannonball et inondé la zone à la fin des années 1950 alors qu'ils achevaient le barrage d'Oahe » (para. 6). Ce faisant, l'État américain a détruit une partie de la rivière sacrée des Sioux, qui n'est plus potable, et a également détruit des lieux de sépulture. Allard poursuit en écrivant : « Notre peuple est dans cette eau. Cette rivière contient l'histoire de toute ma vie » (para. 7). Ses mots démentent une nature humaine binaire fixe qui imagine les corps comme délimités et indépendants d'un espace externe et fixe. Les mots repris par les protecteurs de l'eau – « l'eau, c'est la vie » – capturent également cette notion de la terre comme corps et du corps comme terre. La question de savoir ce que signifie cette négation de la dichotomie terre/corps pour la libération du handicap est une question à aborder dans les futures recherches sur les études sur le handicap. En conclusion, Allard (2016) écrit:

Le gouvernement américain est en train de détruire nos domaines culturels et spirituels les plus importants. Et comme cela efface notre empreinte sur le monde, cela nous efface en tant que peuple. Ces sites doivent être protégés, sinon notre monde prendra fin, c'est aussi simple que cela. Nos jeunes ont le droit de savoir qui ils sont. Ils ont droit à la langue, à la culture, à la tradition. La façon dont ils apprennent ces choses se fait en se connectant à nos terres et à notre histoire. Si nous permettons à une compagnie pétrolière de fouiller et de détruire nos histoires, nos ancêtres, nos cœurs et nos âmes en tant que peuple, n'est-ce pas un génocide ? » (paragraphe 1).

Les paroles d'Allard témoignent de l'urgence de repenser la libération du handicap pour tenir compte de la destruction et de la dégradation des terres comme une désactivation et un génocide des peuples. Malgré son souci de restructurer les espaces capacitistes, une conception coloniale de la terre (considérée comme allant de soi comme un espace fixe) reste largement incontestée dans les études sur le handicap. Allard souligne que, pour les peuples autochtones, la terre n'est pas simplement un espace fixe sur lequel les gens vivent, mais est également mêlée aux histoires, aux langues et aux ontologies autochtones. L'appropriation des terres autochtones ne consiste pas simplement à refuser aux peuples autochtones l'espace physique sur lequel exister, mais témoigne des efforts visant à faire disparaître les peuples au nom de l'accumulation de profits capitalistes par l'expansion territoriale, par la destruction de la langue, de la culture et de l'histoire apprises. traversant et inextricable de la terre (Wolfe, 2006). La résistance des peuples autochtones à Standing Roc suggère une compréhension de la terre invalidante comme d'une ou plusieurs personnes invalidantes qui a reçu peu d'attention dans les études sur le handicap. La définition de la colonialité de peuplement comme une « terre handicapante » vise à mettre en

évidence le fait que la structure coloniale de peuplement est intrinsèquement contraire à la justice pour les personnes handicapées ; Le handicap des peuples va de pair avec le vol et la dégradation des terres des colons. La justice pour les peuples autochtones (handicapés) exige donc la souveraineté et l'autodétermination autochtones.

### **Réflexions finales sur la solidarité (inquiète)**

Cet article cherchait à jeter les bases théoriques pour considérer Standing Rock (et la résistance autochtone à la colonialité de peuplement de manière plus large) comme une lutte à la fois pour le handicap et la libération autochtone. Les épistémologies et ontologies autochtones transcendent une dichotomie limitante terre/corps tenue pour acquise dans les conceptions coloniales du handicap et qui suppose de manière troublante que la décolonisation échappe au champ des études sur le handicap (Soldatic et Grech, 2014). Tout en reconnaissant les différences dans les luttes des communautés handicapées autochtones et non autochtones, nous avons également suggéré des points de convergence dans les perspectives théoriques développées à partir de différentes histoires. Nous avons suggéré trois domaines de connexion ou de ressemblance potentielle dans ces projets politiques :

1. Une logique eugénique d'élimination est utilisée pour justifier les pratiques génocidaires contre les personnes handicapées non autochtones et les peuples autochtones (handicapés). Cette idéologie n'est ni inévitable ni anhistorique, mais dérive de la vie matérielle - ou du mode de production - pour justifier la dépossession et l'appropriation des terres, les tentatives de génocide des personnes handicapées et autochtones, et l'institutionnalisation ou l'hyperexploitation des corps « non productifs » pour maximiser profit. Nous mettons au premier plan l'économie politique de l'élimination parce que la définition de l'oppression a des implications pour les théories du changement. Changer l'idéologie sans altérer la structure économique du capitalisme de peuplement qui donne naissance à une idéologie d'élimination s'avérera invariablement inadéquat ;
2. L'autodétermination et la souveraineté offrent des cadres politiques puissants que les deux peuples ont efficacement mobilisés dans la lutte, et ;
3. Imaginer des futurs alternatifs – ceux qui refusent les futurs projetés par l'État de colonisation capacitiste, dépourvus de handicap et d'indigénité – est essentiel pour réaliser l'autodétermination nationale et corporelle dans le présent et dans le futur.

En décrivant les points de connexion potentiels, nous ne prétendons pas parler au nom des communautés handicapées ou autochtones, mais suggérons des bases d'alliance dans les mouvements actuels contre le capacitisme et le colonialisme de peuplement et pour l'autodétermination et la souveraineté. Cela ne veut pas dire que la solidarité soit simple. Comme Mohanty (2003 : 7) nous le rappelle, « la solidarité est toujours une réussite, le résultat d'une lutte active. » Comme le montre clairement la neutralisation des peuples et des terres autochtones en tant que tactique et produit du colonialisme de peuplement, il n'y a pas de justice pour les personnes handicapées sans décolonisation. La persistance du capacitisme compromet en outre la possibilité

d'une souveraineté autochtone, comme en témoigne la manière dont l'idéologie eugénique normalise les efforts en cours visant à éliminer les peuples autochtones et le manque de soins de santé publics qui touchent particulièrement les communautés noires, brunes et autochtones (Minich, 2016). En conceptualisant la dialectique de l'oppression et de la résistance qui (re)façonne continuellement le monde matériel, il est également significatif que les formes de racisme environnemental qui handicapent en même temps les communautés autochtones cèdent la place à des mouvements de résistance tels que celui de Standing Rock. Ce point est central car il remet en question les conceptions du handicap comme étant uniquement un manque, une perte ou une mort sociale au sein de l'imaginaire capacitiste, attestant que le handicap donne également naissance à de nouvelles façons de connaître, de penser, d'être et de faire qui éclairent les luttes pour un avenir plus juste. En discutant de futurité, nous refusons les tentatives visant à idéaliser le futur ou le passé au lieu de traiter des conditions matérielles du présent. Il ne s'agit pas d'ignorer les souvenirs du passé ou de concéder des futurs radicalement alternatifs, mais de les situer dans un lieu productif pour la lutte actuelle. Cela signifie refuser d'imaginer le « futur » à travers le prisme colonial du progrès, de l'effacement et/ou de l'appropriation des « zones sauvages ». Rejeter les futurs projetés eugéniques et coloniaux de « progrès » et de nature sauvage apprivoisée, dépourvus d'esprits/corps qui s'écartent des normes capacitistes et coloniales, et imaginer des alternatives sont essentiels pour mettre en œuvre des futurs crip et décoloniaux souhaitables (Kafer, 2013).

## Notes

1 Nous utilisons le handicap pour souligner que le handicap, comme toutes les identités sociales, est une « [catégorie] matérialiste constituée par les conditions de travail exploitantes dans le capitalisme transnational » (Erevelles, 2017 : 111). Notre objectif en distinguant le handicap de cette manière est d'éviter de réinscrire le handicap ou les personnes handicapées comme indésirables et par nature déficients. En tenant compte des propos des spécialistes féministes du handicap qui critiquent les arguments simplistes et capacitistes suggérant que les femmes « sont handicapées par l'hétérosexualité obligatoire et le patriarcat », le handicap n'est pas seulement un symbole de la violence de la colonialité de peuplement (Hall, 2011 : 3). Même si le handicap est souvent produit par des systèmes d'oppression, le handicap constitue également un lieu épistémique précieux à partir duquel mener une résistance à ces systèmes croisés.

2 Sherry (2007 : 15) critique à juste titre l'utilisation du handicap comme métaphore dans l'écriture postcoloniale, contestant spécifiquement l'utilisation du handicap comme symbole de la dévastation du colonialisme. Cette logique implique que si nous « nous débarrassons du colonialisme, [...] nous éviterons de nombreuses expériences de handicap, et cela est incontestablement considéré comme une bonne chose ». Encore une fois, ce n'est pas l'argument que nous avançons. Tout en rejetant l'invocation du handicap comme simple symbole de la destruction du colonialisme de peuplement – avec son implication capacitiste selon laquelle le handicap est intrinsèquement indésirable – nous soulignons les effets matériels très réels du

colonialisme de peuplement sur les terres et les corps autochtones.

3 Soulignant l'interrelation entre les formes débilitantes de colonisation et les formes « externes » de colonialisme, l'uranium appauvri est, à son tour, utilisé par les États-Unis pour désactiver des millions de personnes dans le cadre d'interventions impérialistes qui maintiennent la circulation du capital à travers une économie de guerre sans fin (Chew, 2008).

4 Nous utilisons le terme suprématie des personnes valides par souci de simplicité et pour rejeter un dualisme esprit/corps strict. En l'utilisant, nous faisons également référence à la prédominance de la capacité d'esprit (par exemple, être neurotypique, ou intellectuellement, psychiatriquement ou développementalement non handicapé) au sein de la structure sociale et économique.

5 La récente célébration par les Forces de défense israéliennes (FI) de la prestation de serment des 11 premiers soldats ayant une déficience intellectuelle incarne le nationalisme du handicap (des colons) tel qu'il se manifeste dans l'État colonial israélien (Eisenbud, 2017). De la même manière, les colons israéliens ont déployé la destruction massive des oliviers palestiniens – un aspect clé de l'identité, de la culture et des moyens de subsistance palestiniens – comme tactique de colonialisme de peuplement.

6 De la même manière, les colons israéliens ont déployé la destruction massive des oliviers palestiniens – un aspect clé de l'identité, de la culture et des moyens de subsistance palestiniens – comme tactique de colonialisme de peuplement.

7 Dans le contexte de la Palestine, Israël a également avancé le mythe selon lequel les Palestiniens occupaient un désert aride et que les colons sionistes « faisaient fleurir le désert » (George, 1979).

8 Dans son récit d'une enquête du gouvernement colonial canadien qui a présenté la mort de l'Autochtone Frank Paul alors qu'il était en garde à vue comme le produit de l'itinérance et de l'alcoolisme par opposition à la colonialité de peuplement, Razack (2015) révèle comment les logiques coloniales et capacitistes se constituent et se renforcent mutuellement. Elle note que la mort de Fran Paul a été rendue banale et insupportable grâce à une rhétorique mettant l'accent sur son manque de capacités dominantes ou « normales ». Au cours de l'enquête, il a été décrit comme « un homme au bord de la mort de toute façon » (65), « un homme dénué d'esprit » (0), « probablement incontinent » (6) et un homme qui ne pouvait « que ramper » avait des « mains noueuses » et une « incapacité à fonctionner pleinement » (6). La déshumanisation de Paul à travers de telles descriptions dépend de la sous-humanité incontestée des personnes handicapées.

9 Dans le même ordre d'idées, les militants handicapés ont souligné les limites intrinsèques de la recherche de justice pour les personnes handicapées au sein de la structure de classe de l'État capitaliste, qui considère la valeur humaine en termes de force de travail et rend donc intrinsèquement de nombreux corps handicapés et – dans la logique de capital-- indésirable (Russell et Malhotra, 2001 ; Russell, 2002).

10 Eyal Weizman (2006) explique comment la Force de « défense » israélienne (FI) militarise les théories postmodernes et poststructuralistes à travers son « Institut de recherche en théorie opérationnelle » afin de conceptualiser les espaces palestiniens comme poreux, sans frontières et toujours pénétrables par les forces militaires

israéliennes.

11 L'autodétermination des Noirs est également l'une des principales revendications de la plateforme politique du Mouvement pour la vie noire, qui s'inscrit dans la continuité d'une longue histoire du mouvement de libération des Noirs qui met l'autodétermination au premier plan dans la lutte contre la suprématie blanche.

12 De même, les militants handicapés ont noté que la manière dont les personnes non handicapées conceptualisent généralement l'activisme – et le langage utilisé par de nombreux militants (par exemple marcher, se lever, s'exprimer) – ne tiennent pas compte de nombreux corps. Les militants handicapés ont mené des formes de lutte créatives nées de savoirs distincts et qui représentent des incarnations diverses (par exemple Hedva, 2015 ; Manifestants en fauteuil roulant, 2016).