

Abolition, abolitions

Par Ted Rutland et Philippe Néméh-Nombré

Le printemps et l'été 2020 ont été le théâtre d'une révolte assumée contre la police et le système carcéral au Québec et dans le monde. Alors que la pandémie de COVID-19 se répand, les personnes détenues y sont particulièrement vulnérables. Celles-ci se voient d'abord refuser tout équipement de protection individuelle, sont exposées au virus par le personnel carcéral et sont confinées dans leurs cellules jusqu'à vingt-trois heures par jour – pour, a-t-on expliqué, leur propre sécurité. Au Québec et dans le reste du Canada, des caravanes de militant·es se sont rendues chaque semaine aux abords des prisons et des centres de détention pour personnes migrantes afin de montrer et réaffirmer une solidarité avec les détenu·es, et d'exiger la libération de tous les prisonniers et toutes les prisonnières (#FreeThemAll) pour des raisons de santé publique. Le 24 mars, les personnes détenues au Centre de surveillance de l'immigration de Laval entament une grève de la faim, dénonçant leur vulnérabilité exacerbée au virus et promettant de poursuivre la grève jusqu'à ce que tout le monde soit libéré. Les grévistes de la faim et les militant·es qui se sont mobilisé·es en solidarité à l'extérieur réussissent finalement à obtenir la libération de toutes les personnes détenues huit jours plus tard.

En avril, les détenu·es de la prison de Bordeaux à Montréal, le plus important établissement de détention de la province, commencent à se mobiliser dans le même sens, allumant des feux et faisant déborder leurs toilettes afin d'attirer l'attention sur leurs conditions de vie précaires. Le 5 mai, un groupe de prisonnier·ères y entame une grève de la faim, qui s'étend rapidement à plusieurs ailes de

la prison. Le 11 mai, les grévistes communiquent une série de revendications, dont la libération de prisonnier·ères et l'accès à de l'équipement de protection. Au fur et à mesure que la grève se poursuit, les actions de solidarité se multiplient à l'extérieur, y compris des demandes de libération de tous·tes les détenu·es et d'autant plus d'efforts pour obtenir celle de Robert Langevin, un prisonnier immunovulnérable de 72 ans. Malgré tout, les prisonnier·ères ne bénéficient que de peu de répit, Langevin meurt de la COVID-19 le 20 mai et des périodes prolongées d'isolement sont imposées à plusieurs reprises aux détenu·es comme mesure de « santé publique », en violation flagrante d'une décision de la Cour d'appel de l'Ontario contre l'isolement cellulaire.

Pour de nombreuses personnes, l'été 2020 aura (aussi) été synonyme de rébellion contre la police. Le printemps a été marqué par une série de meurtres policiers très médiatisés, dont ceux de Breonna Taylor à Louisville, George Floyd à Minneapolis, Chantel Moore à Edmundston et Regis Korchinski-Paquet à Toronto. Une rébellion d'ampleur débute à Minneapolis le 27 mai, lorsque la population envahit les rues et incendie un commissariat de police en réponse au meurtre de George Floyd, et se propage rapidement dans le monde entier. Début juin, des manifestations historiques contre le racisme et la violence policière ont lieu à Montréal, Québec, Sherbrooke et Rimouski. Reflétant la vision radicale des manifestations contre les prisons au printemps, les militant·es et citoyen·nes de tout horizon se rallient à des appels au définancement de la police et au réinvestissement des sommes ainsi recouvrées dans des programmes communautaires – un

premier pas, pour de nombreux militant·es, vers l'abolition de la police. À la suite du meurtre de Sheffield Matthews en octobre de la même année par le Service de police de la Ville de Montréal, la population envahit de nouveau les rues et les appels à la justice s'adosent aux voix demandant le définancement et l'abolition de la police.

Au fur et à mesure des manifestations, des démarches d'éducation populaire et de la formation de coalitions en 2020, un changement dans la conscience collective s'est révélé de plus en plus palpable. Dès juin 2020, les médias indépendants et grand public du Québec publient des articles et diffusent des entrevues à la radio et à la télévision, abordant directement le définancement, voire l'abolition de la police et des prisons, tandis que plusieurs livres marquants sont publiés sur ces questions par des maisons d'édition bien établies de la province. Une coalition pancanadienne pour l'abolition est formée au printemps, regroupant notamment des membres de Montréal et de Sherbrooke, et les campagnes pour le définancement de la police gagnent du terrain dans de nombreuses villes au cours de l'été et de l'automne. En août, un sondage Ipsos-Reid révèle que 51 % des Canadien·nes et 54 % des Québécois·es sont en faveur du définancement de la police, une proposition politique inconnue de la majorité de la population quelques mois plus tôt. Alors que les délibérations budgétaires commencent à l'automne, 73 % des Montréalais·es ayant répondu à un sondage de la ville se déclarent en faveur du définancement de la police, et la Coalition pour le définancement de la police de Montréal publie un budget alternatif suggérant comment 50 % des dépenses de la police pourraient être réaffectées. Comme l'explique à l'époque l'universitaire et militante féministe noire Robyn Maynard, « nous vivons dans une époque où la compréhension de la sécurité et les lieux

et espaces d'où elle émerge sont en train de se déplacer significativement dans le sens commun » (cité dans Ahmed 2020).

* * *

Si le printemps et l'été 2020 ont indubitablement attiré l'attention sur le mouvement pour l'abolition de la police et des prisons, mettant en évidence sa traction politique, celui-ci n'en était pas pour autant à ses débuts. Comme l'ont suggéré de nombreux·euses chercheur·euses et militant·es, les débuts du mouvement tel que nous le connaissons sont contemporains de la naissance de la police et de la prison qui s'inscrivent plus généralement dans les mécanismes modernes de surveillance, d'enfermement et de punition. Autrement dit, la résistance répond, dès ses débuts, à la violence. Le terme « abolition », dans le contexte nord-américain, poursuit les efforts du mouvement pour l'abolition de l'esclavage racial et signale la continuation de cette lutte après les changements juridiques qui y ont mis fin *de jure*. Ces changements juridiques, comme l'a si finement souligné le théoricien et militant W. E. B. Du Bois, ont mis fin à une forme particulière de violence et de sujétion anti-noires, mais ont laissé intact le reste de l'ordre social anti-noir, alors que les forces de l'État et de la blancheur ont finalement compromis les projets et aspirations noirs plus larges que Du Bois a appelés « Reconstruction noire » et « abolition-démocratie ». L'« avant-garde » de la réaction raciste de cette période s'est incarnée dans de nouvelles formes de maintien de l'ordre, d'incarcération et de terreur raciale blanche et a jeté les bases du système policier et carcéral contemporain. Comme l'a observé Du Bois, l'abolition s'est ainsi avérée nécessairement incomplète en ce qu'elle doit inclure non seulement la destruction des différentes avenues

de la violence structurelle, mais également la création de manières de vivre libératrices et libres.

L'insistance de Du Bois sur le fait que l'abolition est une tâche double, à la fois destruction des structures violentes et création de pratiques émancipatrices et libres, est fondamentale pour la plupart des abolitionnistes d'aujourd'hui, dont la chercheuse et militante Ruth Wilson Gilmore. « Ceux qui ressentent dans leurs tripes une profonde anxiété à l'idée que l'abolition signifie tout détruire, brûler la terre et commencer quelque chose de nouveau, doivent l'appréhender autrement » (2019 : 14), conseille-t-elle. « L'abolition consiste à construire l'avenir », et le monde que nous voulons « existe déjà sous forme de fragments et de morceaux, d'expériences et de possibilités » (p. 14). Cet impératif traverse de nombreux textes de ce numéro. Will V. Bourgeois et Julian Beyer, par exemple, nous expliquent que cette construction de l'avenir consiste en une « croyance [qui], pour être plus qu'un espoir abstrait et flou, doit se fonder dans un ensemble de pratiques et de qualités humaines à manifester dans nos communautés sur plusieurs générations ».

Pour cela, de nombreux·euses abolitionnistes s'inspirant de la tradition radicale noire, qui est à envisager comme un répertoire de pratiques libératrices en excès du monde créé par la modernité raciale, ont retracé les nombreuses façons dont les communautés noires ont résisté à l'esclavage, aux prisons et au maintien de l'ordre public, créant ainsi des « fragments » de liberté. Dans de nombreux cas, cette résistance remet en question non seulement le racisme anti-noir, mais aussi ses intersections avec le capitalisme, l'hétéropatriarcat et le capacitisme. Les chercheuses et activistes Sarah Haley et Andrea Ritchie, par exemple, ont expliqué comment le maintien de l'ordre et les prisons

reproduisent les modèles normatifs de genre et d'expression sexuelle au sein de la suprématie blanche, et comment les femmes noires et les personnes LGBTQ+ ont résisté à ces normes et à leur imposition par les agent·es de l'État.

Un tel ancrage pourrait laisser croire à une exogénéité de l'esclavage et donc de l'abolitionnisme en contexte canadien et québécois. Pourtant, l'esclavage, ses « après vies » de même que la résistance à celles-ci, sont de plus en plus documentés dans notre contexte. De nombreuses personnes noires asservies sous les régimes français puis britannique ont fui leurs maîtres, en dépit des annonces d' « esclaves fugitifs » publiées dans les journaux des 18^e et 19^e siècles faisant des colon·es blancs de proto-policier·ières à l'affût, collectivement responsables de la surveillance des personnes noires cherchant la liberté, une liberté nécessairement criminelle. Au 19^e siècle, les personnes noires se joignent aussi à la lutte transnationale contre l'esclavage. En 1833 à Montréal, par exemple, douze d'entre elles dont le militant Alexander Grant signent, dans l'édition du 6 août de *The Vindicator*, une lettre appelant à l'abolition « totale » de l'esclavage à l'échelle du « globe ».

Poursuivant cette tradition de résistance, au 20^e siècle, les militant·es noir·es contestent diverses expressions du racisme anti-noir, articulant une tradition radicale noire locale. Celle-ci s'échelonne notamment de la mise sur pied d'un chapitre local du Universal Negro Improvement Association et de la croissance du militantisme radical noir dans le contexte général d'une impulsion révolutionnaire au Québec dans les années 1960 et 1970, des révoltes de chauffeur·euses de taxis contre le racisme dans l'industrie durant les années 1980 à la résistance directe des jeunes noir·es aux attaques racistes dans la rue et de la part de la

police au tournant des années 1990, et jusqu'à la lutte abolitionniste croissante des communautés noires contre la police et les prisons aujourd'hui. À chaque moment de cette résistance, comme le rappelle la chercheuse et militante Délice Mugabo à propos de cette histoire, les personnes noires ont exploré « les moyens d'arrêter et/ou de défaire les contraintes qui les enferment dans des états de non-liberté » (2019 : 14), et à chaque moment, la police et les prisons ont servi à reproduire cette absence de liberté. Une absence de liberté dont OZ, nous interpellant depuis le lieu de son incarcération, révèle toute la texture contemporaine dans les pages qui suivent : « À l'intérieur, le système judiciaire est encore pire. » Et une absence de liberté, poursuit-il, avec des origines racistes qui n'échappent pas à son analyse : « Aucune personne racisée n'était impliquée dans la mise sur pied de ce système. »

Une itération locale de la tradition radicale noire s'est donc développée depuis le début de la présence noire dans le nord-est de l'Amérique du Nord. Cette tradition confronte nécessairement la violence anti-noire de l'esclavage, du maintien de l'ordre et des prisons, et articule donc une politique abolitionniste enracinée dans la globalité de la violence anti-noire et les particularités de son expression dans le contexte canadien, québécois et montréalais. Comme aux États-Unis, cette tradition en est également une de résistance contre les expressions sexuées et sexuelles de la violence et de l'enfermement anti-noirs. Les femmes noires esclavagisées, comme Marie-Joseph Angélique qui aurait mis le feu à une grande partie du Vieux-Montréal alors qu'elle fuyait son maître, occupent une place importante dans cette histoire, tandis que les féministes noires contemporaines s'inspirent de la tradition radicale noire pour proposer des réponses abolitionnistes à la violence fondée sur le genre.

Comme l'explique la militante féministe noire Marlihan Lopez, « [c'est] grâce aux perspectives abolitionnistes, conçues et développées par des femmes noires, [que] les possibilités de mettre fin à la violence genrée sont à notre portée » (2021 : 57) au Québec. Cela implique, continue-t-elle, la poursuite et l'élargissement « des réponses à la violence genrée qui s'appuient sur des moyens non punitifs pour prévenir la violence et tenir les gens responsables des torts commis » (2021 : 55). Compte tenu de cette longue histoire, les impulsions abolitionnistes auxquelles nous assistons depuis le début de la décennie 2020 ne sont ni neuves ni surprenantes.

Bien entendu, l'ordre social produit et reproduit par les prisons et la police ne se définit pas uniquement par sa matrice anti-noire. En écrivant depuis ce qu'on appelle le Canada, il est impossible d'ignorer la relation entre ces institutions et le colonialisme d'occupation. Les premiers peuples de ce pays ont développé et entretenu leurs propres ordres juridiques pendant des siècles et les ont maintenus, dans une certaine mesure, face à quatre siècles de violence coloniale. Le premier coup porté à ces ordres juridiques a été le fait des colon-es jésuites français. Au milieu du 17^e siècle, les Jésuites mettent sur pied des « missions » religieuses carcérales dans toute la Nouvelle-France et cherchent à sauver (lire « convertir ») les peuples autochtones dans et hors de leurs murs physiques. Le soi-disant sauvetage des femmes autochtones y occupe une place particulièrement importante. Comme l'explique l'historienne Karen Armstrong, les Jésuites considéraient le pouvoir et l'indépendance relatifs des femmes autochtones dans leurs communautés comme des péchés et cherchaient à leur inculquer de nouveaux modes d'expression émotionnelle et sexuelle qui plaçaient « les maris, l'Église et un Dieu masculin dans une hiérarchie

de surveillance au-dessus d'elles » (1993 : 209). Cette forme de pouvoir carcéral anti-autochtone et hétéropatriarcal servira de modèle aux prisons et aux forces de police que le « Canada » a commencé à mettre en place au 19^e siècle, alors qu'il cherchait à imposer la souveraineté des colon·es sur l'ensemble du territoire et à effacer les ordres juridiques autochtones.

Le rôle de la police et des prisons dans la construction du Canada en tant qu'État colonial en est un de premier plan. Comme l'ont fait remarquer de nombreux·euses chercheur·euses et militant·es, le défrichage des Prairies et la construction du chemin de fer du Canadien Pacifique à la fin du 19^e siècle ont été facilités par la création de la Police à cheval du Nord-Ouest (précurseur de la Gendarmerie royale du Canada) et de l'institution de Stony Mountain (une prison située au sud de Winnipeg, ouverte en 1877). Ces institutions ont joué un rôle essentiel dans la répression de la résistance et le déplacement des populations autochtones vers les réserves. Ces développements, bien qu'éloignés du Québec, ont d'abord profité à la bourgeoisie montréalaise, et notamment à l'investisseur et président du Canadien Pacifique, George Stephen.

Dans le contexte québécois, l'histoire violente de ses institutions, quoique moins connue, est tout autant centrale au processus colonial. Comme le rappelle la chercheuse Adèle Clapperton-Richard, la fonction coloniale des premiers proto-policier·ières au Québec remonte au milieu du 17^e siècle :

Sur le site du Service de police de la Ville de Montréal (SPVM), on nous apprend par exemple que les “premiers représentants de l'ordre de Montréal” sont regroupés sous une milice de 120 hommes créée par Paul Chomedey de Maisonneuve en 1663. Cette milice a pour mission de “surveiller l'ennemi qui menace les paysans dispersés sur leurs

terres à l'extérieur des murs de Ville-Marie” et “n'a pas pour responsabilité première de réprimer le crime”. Il est aisé de comprendre que “l'ennemi” menaçant pour les colons est en fait la population autochtone (2021 : 38).

Comme le synthétise en 1975 Howard Adams, universitaire et militant métis, « [l]a saisie illégale de terres indiennes près de la Baie James, diverses expropriations quasi-légales de terres de réserves près de Caughnawaga (Kahnawake) et les tentatives illégales de conscription des Indiens dans l'armée sont des exemples modernes de la poursuite de l'oppression blanche au milieu et à la fin du 20^e siècle » (1975 : 173).

Le portrait qui se présente à nous aujourd'hui ne pourrait pas plus efficacement témoigner du présent de la violence coloniale et du rôle joué par les institutions qui en sont au centre. « Dans ce pays colonisé », résume Sheri Pranteau dans le poignant témoignage qu'elle livre dans les pages qui suivent, « la prison est toujours là pour les Autochtones. » En 2020, puis encore en 2023, une étude montrait que les hommes autochtones étaient cinq fois plus interpellés par le Service de police de la Ville de Montréal que les hommes blancs, alors que les femmes autochtones avaient douze fois plus de chance d'être interpellées que les femmes blanches. La violence policière, notamment sexuelle et genrée, contre les personnes autochtones au Québec ne cesse de se préciser, comme le démontrent les témoignages des femmes autochtones à Val-d'Or depuis 2015. Et le système carcéral canadien continue lui aussi à jouer son rôle colonial. En 2023, près d'une femme incarcérée sur deux au Canada était autochtone, tandis que le taux d'incarcération des Inuits au Québec était quinze fois plus élevé que le taux d'incarcération global dans la province. Enfin, le mouvement pour les femmes, les filles et personnes bispirituelles autochtones disparues et

assassinées témoigne de l'incapacité du système à protéger les peuples autochtones et en particulier les femmes autochtones. Comme l'explique l'artiste et activiste mohawk Katsi'tsakwas Ellen Gabriel, la violence de l'État canadien à l'égard des peuples autochtones et son incapacité à les protéger servent son désir colonial permanent « de revendiquer chaque centimètre carré qui nous reste et [d'assurer] l'effacement de notre culture » (cité en Minawasay, 2024).

Mais s'il y a une structure de colonialisme d'occupation, dont témoignent ces chiffres on ne peut plus grossiers, il y a aussi une histoire et une structure de refus. Comme le suggère la penseuse kanien'kehá:ka Audra Simpson, ce qui est articulé en réponse et en résistance au colonialisme d'occupation est un refus de disparaître et un refus d'acquiescer à la légitimité et au pouvoir de l'État dont l'existence repose sur l'effacement et la dépossession et, donc, à la police, aux prisons et aux autres institutions reproduisant leur carceralité. Le refus, explique Simpson, est ainsi un symptôme, une pratique et une possibilité pour faire autrement, au-delà du paradigme de la reconnaissance comme citoyen de l'État qui implique nécessairement l'effacement des peuples autochtones et de leur souveraineté. En cela, le refus rejoint l'injonction abolitionniste noire prévoyant non seulement la destruction des structures violentes, mais également la création d'autres mondes. En pratique, cela peut impliquer la préservation et le développement des modes et formes de justice autochtone en tant que pratiques de souveraineté et d'abolition, un objectif poursuivi par le Centre de Justice des Premiers Peuples à Montréal et d'autres organismes, de même que le refus de citoyenneté ou encore le refus d'extorsion venant de sociétés d'État telles qu'Hydro-Québec. L'abolition et les pratiques abolitionnistes, dans ce contexte,

ne peuvent faire l'économie d'un engagement anticolonial.

Institutions anti-noires et anti-autochtones, la police et le système carcéral ont, du même souffle, permis et assuré le développement du mode de production capitaliste et de l'ordre social bourgeois. « La plupart des prisonniers et ex-prisonniers », nous rappelle Yves Bourque dans le présent numéro, « sont issus des couches "inférieures" de la société : ce sont des pauvres, des personnes sous-éduquées, des personnes socialement (et donc politiquement) défavorisées et des personnes méprisables aux yeux de tous. » L'histoire lui donne raison. Les premières cibles de la police de Montréal, établie en 1865, sont les ouvrier·ières en grève, les sans-logis, les travailleuses du sexe et la classe ouvrière en général. Entre 1836 et 1913, 96 % des personnes purgeant une peine à la prison de Montréal sont des travailleur·euses qualifié·es ou non qualifié·es, et l'incivilité (généralement l'ivresse) est à l'origine de 66 % des condamnations. L'ordre social bourgeois vient avec sa « moralité ». Alex Tigchelaar, spécialiste des droits des travailleuses du sexe et militante, a documenté la façon dont les travailleuses du sexe étaient régulièrement arrêté·es au 19^e et au début du 20^e siècle, accusées d'être dans la rue après certaines heures (c'est-à-dire de « vagabondage » ou de « flâner la nuit »). La prison Fullum, inaugurée en 1876, et l'asile Sainte-Madeleine, qui ouvre ses portes en 1850, ont été créés par des religieuses dans le but précis d'incarcérer et de « réformer » les travailleuses du sexe. À l'échelle provinciale, nous rappelle Adèle Clapperton-Richard, le début du 20^e siècle verra également la création de diverses entités chargées de la surveillance de la population sous les auspices de la moralité : Police du revenu, Police de la circulation et Police des liqueurs.

La répression politique est une autre constante. La prison du Pied-du-Courant, construite entre 1831 et 1840, est immédiatement connue sous le nom de « prison des Patriotes » en raison de son rôle dans l'emprisonnement et l'exécution des participant·es à la rébellion de 1838-1840. Sous le régime de Maurice Duplessis, durant les années 1940 et 1950, l'ancêtre de la Surêté du Québec, la Surêté provinciale, sera centrale dans la répression des mouvements ouvriers tant à Salaberry-de-Valleyfield qu'à Louiseville, Asbestos ou Murdochville. Dans les années 1960 ensuite, la police arrête et brutalise des militant·es québécois·es lors de nombreuses manifestations, dont lors de ce qu'on aura appelé « le samedi de la matraque » en 1964 (34 arrestations), « le lundi de la matraque » en 1968 (292 arrestations, 123 blessé·es) et la crise d'Octobre en 1970 (497 militant·es, artistes, syndicalistes et travailleur·euses sociaux arrêté·es à leur domicile). La réponse de l'État au Printemps érable de 2012, enfin, mise sur l'adoption de lois anti-manifestations répressives par le gouvernement du Québec et l'administration de Montréal, ainsi que sur des arrestations massives qui se seront révélées abusives a posteriori. C'est ce que confirme notamment une décision à l'amiable conclue en 2022, mettant fin à 16 actions collectives et forçant la Ville de Montréal à payer 6 millions de dollars en dédommagement en plus de formuler des excuses officielles à des manifestant·es indûment arrêté·es entre 2011 et 2015.

Le rôle de la police et des prisons dans le maintien de l'ordre social capitaliste en a fait une cible fréquente des mouvements de justice sociale. L'ampleur de la colère qui gronde depuis 2020 s'inscrit directement dans l'héritage de la résistance parfois violente à la police et à la prison, des grévistes dans la rue comme des

émeutier·ières du pénitencier d'Archambault et du Centre de prévention Parthenais durant les années 1960, 1970 et 1980, à la formalisation d'organisations comme l'Office des droits des détenus ou encore le Collectif opposé à la brutalité policière. Yves Bourque, dont les mots se trouvent dans le présent numéro, a développé son analyse dans le contexte de ces luttes qui s'étendaient à travers le Québec et l'Amérique du Nord. Comme l'explique Sheena Hoszko dans son essai publié dans les pages qui suivent, les années 1960 et 1970 ont été une période de radicalisme croissant à l'intérieur des murs des prisons, et les nouvelles et les analyses des différentes luttes circulaient entre les différents établissements. La grève des prisonniers à Archambault en 1976 était plus qu'une action discrète, explique-t-elle, mais un exemple parlant des soulèvements de l'époque.

L'ordre carcéral bourgeois étant aussi un « ordre moral », la résistance des travailleuses du sexe et des personnes LGBTQ+ offre une riche tradition. Ces groupes, qui ont toujours été ciblés, ont dû développer des formes de sécurité communautaire en dehors du système carcéral qui informent aujourd'hui encore les stratégies militantes. S'en prenant à la « déviance » sexuelle, la police effectue des descentes brutales dans les lieux de drag et les clubs gays dans les années 1970, 1980 et 1990, arrêtant plus de 800 personnes au cours de quatre descentes seulement. Une telle violence aura été accueillie, encore une fois, par une résistance soutenue, que mettent en évidence les manifestations du Sex Garage en 1990 et similairement les activités du Pink Bloc jusqu'à aujourd'hui – qui ne se sont pas contentés de résister, mais ont proposé d'autres moyens d'assurer la sécurité des personnes. Parallèlement à ces luttes, et animée par la même logique « morale », la police de Jean Drapeau utilise des règlements pour réprimer les travailleur·euses

du sexe au cours des années 1970 et 1980, puis réagit aux nouvelles lois fédérales de 1985 en intensifiant sa répression par le biais du code criminel. Ici, une longue histoire de résistance à caractère abolitionniste a été une fois de plus actualisée. Comme l'affirme Tigchelaar, « les travailleuses du sexe ont toujours résisté à cette ingérence » (communication personnelle, 2024) et ont développé un mouvement abolitionniste insurrectionnel qui s'étend de la résistance des travailleuses du sexe de l'époque victorienne aux groupes actuels tels que Stella, l'amie de Maimie et le Comité autonome du travail du sexe.

Le travail abolitionniste révèle d'une part la production de l'absence de liberté dont la prison et la police sont des phénomènes par excellence, ainsi que leurs mécanismes et les relations qui les permettent. Mais le travail abolitionniste révèle surtout, d'autre part, le potentiel des pratiques de vie libératrices qui défont (ponctuellement ou durablement, dans le présent ou dans le passé) l'organisation spatiale, politique et économique de la violence raciale, cishétéropatriarcale, capitaliste et capacitiste. C'est dans cette médiation et dans ces héritages, ces « précédent[s] abolitionniste[s] pouvant être (ré)investi[s] dans une perspective émancipatrice » tel que le proposent Delphine Gauthier-Boiteau et Aurélie Lanctôt dans le présent numéro au sujet de la désinstitutionnalisation au Québec, que s'inscrivent les textes qui suivent. Ils convoquent différentes traditions et expériences abolitionnistes tant locales que transnationales et contribuent à définir dans le présent ces « fragments » de liberté qui font l'abolition, depuis la matérialité de l'expérience de l'incarcération jusqu'aux possibilités et ruptures tant passées que présentes et futures. Le printemps et l'été 2020 ont peut-être galvanisé le mouvement abolitionniste et inscrit ses propositions dans les discussions collectives larges, mais son histoire

remonte à plusieurs siècles et nous a légué de nombreux « fragments » de liberté qui peuvent encore nourrir nos luttes aujourd'hui.

Références

Adams, H. (1975), *Prison of Grass: Canada from a Native Point of View*. Toronto: Fifth House.

Ahmed, H. (2020), « The meaning of safety is being rewritten », *The Varsity*, 18 octobre. <https://thevarsity.ca/2020/10/18/the-meaning-of-safety-is-being-rewritten-robyn-maynard-presents-at-the-2020-snider-lecture/>

Armstrong, K. (1993), *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Native Women in Seventeenth-Century New France*. New York: Routledge.

Clapperton-Richard, A. (2021), « L'histoire (vraie) de la police au Québec ». *À Babôrd!*, 87, 38-39.

Gilmore, R. W. (2019), « Making abolition geography in California's Central Valley ». *The Funambulist*, 21 (Jan/Feb), 14-19. <https://thefunambulist.net/magazine/21-space-activism/interview-making-abolition-geography-california-central-valley-ruth-wilson-gilmore>

Lopez, M. (2021), « L'abolitionnisme carcéral est une lutte féministe ». *A Bâbord!*, 87: 55-57.

Minawasay (2024). *Vigil for Justice* (video recording). Instagram, 18 septembre. https://www.instagram.com/reel/DAFO2QFIVB8rj73iRBaMAKoll1gK2o4gZs_SXco/?igsh=eDQzaHJoYWJjbXJw

Mugabo, D. (2019), « Black in the city: on the ruse of ethnicity and language in an antiblack landscape », *Identities*, 26(6): 631-648.

Notices biographiques

Philippe Néméh-Nombré est professeur adjoint à l'École d'innovation sociale Élisabeth-Bruyère de l'Université Saint-Paul. Ses recherches portent sur les pensées politiques, les cultures, les poétiques et les écologies noires, sur les possibilités de relations entre les perspectives libératrices noires et autochtones ainsi que sur les méthodologies critiques. Il fait également partie du comité d'organisation du black symposium noir.

Ted Rutland est professeur à l'Université Concordia. Ses recherches et son militantisme portent sur la violence raciale et/de les forces policières dans les villes canadiennes. Il est co-auteur avec Maxime Aurélien de *Il fallait se défendre : l'histoire du premier gang de rue haïtien à Montréal* (Mémoire d'encrier, 2023) et l'auteur de *Displacing Blackness: Planning, Power, and Race in Twentieth-Century Halifax* (University of Toronto Press, 2018).