



RA5

[revue étudiante de sociologie de l'UQAM]

hiver - 2016



RA5



vol.6



n°1

Revue A5

volume 6, numéro 1, hiver 2016 ◀

Fondée à l'hiver 2011, la Revue A5 est une publication étudiante du département de sociologie de l'UQAM. Chacun de ses numéros contient des travaux effectués par des étudiantes et des étudiants dans le cadre de cours de baccalauréat et de maîtrise offerts par le département. À l'image d'une publication scientifique régulière, les textes sont évalués anonymement par des pairs, soit d'autres étudiantes et étudiants du département. La revue est aussi dirigée par un comité de rédaction composé d'étudiantes et d'étudiants inscrits à la maîtrise en sociologie.

Nous vous invitons à rester à l'affût de notre prochain appel de textes. Si vous désirez vous impliquer dans les diverses instances de la Revue A5, n'hésitez pas à nous contacter à l'adresse suivante : revuea5@gmail.com.

La responsabilité des textes incombe seulement à leurs auteurs.

Comité de rédaction

Thomas Mongeau
Directeur de la revue

Marie-Christine Savaria
Coordonnatrice du comité de lecture

Luna Bégin
Coordonnatrice de l'édition

Walter-Olivier Rottman-Aubé
Responsable des finances

Marilou Favreau-Léger
Coordonnatrice à la révision linguistique

Laurence Cazabon
Coordonnatrice à la révision linguistique

Mathilde Grenier
Édimestre

Graphisme et design (couverture)

Félix Langlois

ISSN 2291-0530 (Imprimé)

ISSN 2291-0549 (En ligne)

Dépôt légal BANQ

Comité de lecture

Luna Bégin
Laurence Cazabon
Marilou Favreau-Léger
Mathilde Grenier
Laurence Ingenito
Sébastien Landry
Thomas Mongeau
Annabelle Ponsin
Dominique Richard
Walter-Olivier Rottman-Aubé

Organismes subventionnaires

Association des étudiantes et étudiants de sociologie du premier cycle, UQAM (AEESPC)
Association étudiante des études avancées en sociologie, UQAM (AEEAS)
Association facultaire étudiante des sciences humaines, UQAM (AFESH)
Comité de recherche, Département de sociologie, UQAM
Services à la vie étudiante, UQAM

Revue Aquin 5

Université du Québec à Montréal

Pavillon Hubert-Aquin,

local A-5235

1255, rue Saint-Denis

Montréal (Québec) H2X 3R9

Waves of War, violences ethniques et
violences nationalistes : le Myanmar comme
limite pour le modèle wimmérien? / 1

ALEXIS-NICOLAS BRABANT

Réflexion sur le travail de recherche avec les
femmes autochtones en situation
d'itinérance / 19

VÉRONICA GOMES

Conscientisation des masses et processus
révolutionnaire chez Rosa Luxemburg / 35

OLIVIER LAMOUREUX-LAFLEUR

Femmes et Révolution roumaine (1989) :
entre oppression et émancipation / 49

CAROLINE MALLETTE

Le travail photographique de Vivian Maier et
son insertion dans la théorie des mondes de
Howard Becker / 65

BENOIT ROBITAILLE

THE AMERICAN DREAM

Le mythe d'une communauté imaginée / 75

PIER-OLIVIER TREMBLAY

« 'No justice, no peace, fuck the police!' »
Comment le hip hop devient résistance et la
résistance hip hop / 91

MAXENCE VALADE

Waves of War, violences ethniques et violences nationalistes : le Myanmar comme limite pour le modèle wimmérien?

Alexis-Nicolas Brabant, *Maîtrise*.

La formation des États a suscité plusieurs débats dans les sciences sociales, tant au niveau de la diversité des modèles que ceux-ci peuvent prendre que dans leur diffusion presque hégémonique – ce serait, en effet, le modèle de configuration politique dominant depuis environ deux cents ans – qu’au niveau de la violence qui serait selon certain-es chercheur-es significativement corrélée à l’émergence des États-nations. Il existe d’ailleurs une sociologie de la violence qui se penche précisément sur les problèmes engendrés par la formation des États et plus particulièrement par la formation d’une élite ethnique au centre de ceux-ci. Andreas Wimmer – professeur de sociologie à la Faculté des sciences politiques de l’Université Princeton aux États-Unis dont les recherches portent principalement sur les processus de formation de clôture sociale ethnique, la formation des États-nations et dans une perspective plus large, les conflits sociaux – a produit une étude quantitative employant une méthode comparative impressionnante, dans laquelle il mobilise 27 000 épisodes de violences sur 150 territoires (Wimmer, 2013 : 25) pour une période de deux siècles afin de créer un modèle théorique dans lequel il décèle un lien étroit entre la formation des États-nations et des épisodes de violences de masse. Wimmer laisse ainsi un héritage majeur dans la littérature sur la formation des États, alors qu’il combine les approches qualitatives et quantitatives. Son modèle de large portée inclut divers scénarios possibles et permet l’analyse d’une panoplie de cas en même temps.

Mais qu’en est-il lorsque l’on confronte son cadre théorique à un cas particulier? À cet effet, le cas du Myanmar pourrait à priori poser un ensemble de problèmes à ce modèle théorique pour diverses raisons, du fait de ses spécificités. De fait, il s’agit d’un cas triplement intéressant dans la formation des États-nations. D’une part, du simple point de vue de son histoire nationale, le Myanmar représente un cas fascinant : sous la domination des Birmans pendant près de mille ans, puis sous la domination de l’Empire britannique pendant un peu moins d’un siècle, et maintenant en proie à des conflits violents depuis l’indépendance et sous une junte militaire. D’autre part, le contrôle sur plusieurs régions est contesté par différents groupes ethniques revendiquant leur indépendance sur le territoire. Enfin, il s’agit d’un territoire *zomien* (Scott,

2009 : 442) tel que conceptualisé par James C. Scott – politologue spécialisé dans la formation des États¹.

Afin d'effectuer un retour critique sur le cadre théorique proposé par Wimmer dans *Waves of War. Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World*, et de tester l'applicabilité de ce modèle à un cas potentiellement problématique, nous présenterons dans un premier temps ledit modèle théorique tel que présenté par l'auteur. Dans un second temps, nous tenterons de tester le caractère généralisable de ce modèle en le confrontant au cas du Myanmar tout juste mentionné. À noter que Wimmer voit dans la présence d'une histoire coloniale et la durée de celle-ci un facteur-clé dans l'explication des conflits ethniques. Nous croyons à cet effet que le cas du Myanmar renferme possiblement des particularités qui permettraient d'entrevoir des limites ou des points de friction avec le modèle théorique de Wimmer. Enfin, nous ouvrirons la discussion sur les débats en études zomiennes dans lesquels s'inscrit incontestablement le cas du Myanmar.

Modèle théorique d'Andreas Wimmer

Dans *Waves of War, Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World*, Andreas Wimmer développe une méta-analyse regroupant la formation des États-nations sur deux siècles et observant 150 territoires. Pour produire son travail analytique, Wimmer introduit le concept de configuration du pouvoir, issu des théories des politiques contestataires (*contentious politics*), et convient que les acteurs politiques sont en lutte pour le contrôle étatique et des institutions qui forment l'État. Tout au long de son ouvrage, Wimmer défend la thèse selon laquelle le changement d'organisation politique, de cité-État ou d'Empire, vers le modèle de l'État-Nation, augmenterait les risques d'éclatement de violence nationaliste, et ce, de trois différentes façons. D'abord, les nationalismes entraîneraient une hiérarchie ethnique se posant en violation du principe de domination semblable sur semblable : « [all] these different configurations can be portrayed as ethnic underrepresentation in government and thus as violations of the nationalist “like-over-like” principle of legitimacy » (Wimmer, 2013 : 28). Ensuite, les États-Nations émergents se battraient entre eux pour gouverner des territoires occupés par des groupes ethniques. Enfin, les guerres civiles seraient plus susceptibles d'éclater lorsque le cœur étatique est contrôlé par un groupe ethnique qui exclut *de facto* les autres groupes ethniques des lieux de pouvoir :

¹ Brièvement, il s'agit d'une théorie selon laquelle les territoires montagneux d'Asie du Sud-Est sont restés et resteraient en dehors du contrôle des États. Cette théorie est toutefois contestée par les géopolitologues spécialisés dans la région, comme nous le verrons plus tard.

Ethnic closure describes a system of exchange and identification that is segmented along ethnic lines. The dominant elites ally and identify with the dominant masses and the subordinate groups with the subordinate masses. Such closure along ethnic, rather than national, lines can be observed in a variety of contexts such as in the pre-Civil War era in United States and many post-colonial states in the South in which political arenas and identities are thoroughly compartmentalized along ethnic lines (Ibid : 45-46).

Il s'agit ici d'une position conceptuelle qui ne sort pas de l'ordinaire dans ce champ. On peut alors penser, d'une part, à Rogers Brubaker, spécialisé dans les questions de clôture sociale, concept dont la prémisse initiale est la séparation formelle et/ou informelle d'un « nous » et d'un « eux » et qui aurait pour effet d'exclure certain-es membres d'une société civile des biens et services offerts par la nation sous le prétexte de leur position extérieure face à celle-ci :

The processes of classification and categorization, formal and informal, that divide "us" from "them"; the forms of social closure that depend on categorizing and excluding certain potential competitors as "outsiders"; the categories and frames in terms of which social comparison and social explanation are organized (Brubaker, 2004 : 82).

D'autre part, nous pouvons penser à des chercheur-es comme Laurence Benton qui ont travaillé sur les questions relatives à la souveraineté territoriale. Cette dernière dimension est en effet au cœur de plusieurs théories de la formation des États. Wimmer se distingue toutefois d'autres chercheur-es dans ce champ, en adoptant une position quantitative dans laquelle il mobilise l'ensemble des cas qui lui sont disponibles (soit deux siècles de formation d'États). Il porte ainsi une attention conceptuelle particulière au pouvoir, à la légitimité et aux conflits générés lors de la formation des États, en analysant plus particulièrement les groupes ethniques. Il développe d'ailleurs deux scénarios idéal-typiques – un scénario « fort » et un « faible » –, boîtes conceptuelles dérivées des cas de la République Française et de l'Empire Ottoman (Wimmer, *op cit.* : 55), à partir de deux hypothèses préalables.

La première hypothèse suppose qu'un État fortement centralisé mènerait d'emblée les acteurs à négocier entre les partis de façon à dégager un compromis (*Ibid.* : 53). Cette « force » est définie par Wimmer comme la capacité des États à établir des lois directement sur leur population, ainsi qu'à monopoliser le contrôle sur les décisions politiques en ce qui a trait aux biens publics. Cette conceptualisation de la force est très liée à celle de Charles Tilly, pour qui le principal intérêt des États est de monopoliser la violence sur son territoire. Ce dernier insiste sur les impôts et les taxes, puisque l'État dépendrait de ces recettes pour faire la guerre, mais aussi pour assurer la souveraineté sur le territoire. La seconde hypothèse est dérivée des travaux d'autres auteurs,

notamment Michael Mann² et Richard Lachmann³, deux sociologues adoptant une approche qualitative. Ces derniers observeraient plutôt le rôle politique des organisations militaires et leur capacité à mobiliser les masses, accordant une très grande importance à ces facteurs dans une démarche sociohistorique. C'est à partir de ces deux hypothèses que Wimmer développe ses scénarios conceptuels.

Les scénarios forts

Le premier scénario présenté par l'auteur est issu d'une comparaison systématique entre le Royaume de France de la Renaissance et l'Empire Ottoman. Ces organisations politiques permettraient de former une base empirique pour l'époque pré-moderne. La troisième République ainsi que l'Empire Ottoman sous le Sultan Abdul Hamid représenteraient, dans la conceptualisation de Wimmer, deux cas empiriques intéressants sur le continuum de la centralisation étatique et des mobilisations de masses. D'ailleurs, le scénario « fort » serait défini par rapport à ces deux points (*Ibid.* : 55). En effet, à partir des banques de données créées aux fins de son étude, Wimmer observe que l'une des variables importantes qui différencient les processus de formation des États est la capacité des élites dans un territoire donné à s'arroger le monopole des décisions relatives à la distribution du bien public : « [this] reflects the change from indirect rule through subordinate elites to direct rule, a key aspect of political modernization » (*Ibid.* : 56). L'auteur voit aussi dans l'évolution des technologies militaires un transfert de contrôle des masses vers les élites. Il voit à mi-chemin entre les cas de l'Empire Ottoman et de la France absolutiste un idéaltype de la trajectoire développementale des États, et ce, juste avant l'émergence de vagues nationalistes liées aux révolutions française et turque.

Dans un autre ordre d'idée, le changement de régime de lois, d'un modèle de domination indirecte vers un modèle direct, aurait pour effet d'intéresser politiquement la population et participerait à une centralisation des pouvoirs : « the shift from indirect to direct rule, the centralization of power, and the administrative penetration of society dramatically increased the relevance of the decisions of the central state for the everyday life of its citizens » (*Ibid.* : 56). Dans ces cas de figure, un haut niveau de centralisation, une société civile forte et mobilisée et une forte capacité à mobiliser la population vers des enjeux militaire sont de mises. Les États classés dans les scénarios « forts » seraient par

² Professeur de sociologie à l'Université de Californie à Los Angeles dont les principaux travaux sont *The Sources of Social Power Vol 1-4*. Ouvrage majeur quant aux théories des configurations du pouvoir.

³ Professeur de sociologie à l'Université d'Albany travaillant notamment en sociologie historique et comparative.

conséquent moins à risque de voir des conflits violents en leur sein – en comparaison au second type de scénario.

Les scénarios faibles

À l'autre extrémité du continuum politique, Wimmer identifie les États peu centralisés et ayant une difficulté considérable à mobiliser la population comme étant les *weak scenarios*. Il s'agirait principalement d'États dont la capacité à recueillir des taxes et impôts est très limitée. Cela serait entre autres dû au manque de légitimité que l'État parvient à obtenir sur son territoire. Ces types d'État auraient par conséquent beaucoup plus de difficulté à contrôler les lieux de décisions qui ont trait aux biens publics. De plus, ces États ne parviendraient pas à mobiliser l'ensemble de la population (particulièrement les minorités ethniques) dans un projet commun. Dans ce type de scénario, Wimmer identifie deux conséquences majeures. D'abord, la population exercerait une certaine forme de contrôle sur les régimes de taxations, puisque ni la domination directe, ni celle indirecte, ne parviendraient à établir un contrôle institutionnalisé permanent. Ensuite, dans les États « faibles », les élites subordonnées seraient davantage intéressées par les institutions militaires et les pouvoirs desquels ces institutions relèvent, de façon à sécuriser leur position politique précaire : « [more] specifically, integrating hitherto marginalized ethnic groups into a power-sharing arrangement means that their leaders will now compete with existing elites for the distribution of State power » (*Ibid.* : 191). Ce type de scénario entraînerait d'ailleurs davantage de clôture sociale que le scénario « fort ». De plus, en lien avec la problématique des clôtures sociales, Wimmer affirme qu'un changement dans la structure politique des nations et l'exclusion politique accentuerait les chances de guerres internes dans les États peu centralisés :

The shift to the nation-state model and the political exclusion along ethnic lines that it fosters in weakly centralized states also increases the likelihood of inter-state war. The rulers of new states might interfere in the affairs of neighbouring states to protect their co-ethnics across the border from the fate of second-class citizenship they might have to endure as ethnic minorities in a state "owned" by a different people (*Ibid.* : 14).

À partir de ces deux scénarios idéaltypiques, Wimmer classe les différents cas de figure de façon à dégager une analyse large de l'évolution étatique dans les deux derniers siècles, et identifie une forte association entre la création des États-Nations et les vagues de violence.

Politiques ethniques et conflits armés

Une fois les deux scénarios établis, Wimmer propose une courte revue de littérature sur différentes façons de concevoir les problèmes ethniques. Il

identifie ainsi une école de chercheur-es⁴ pour qui les conflits ethniques sont généralement le résultat d'une sous-représentation politique de certains groupes. Cette école soutient que les guerres civiles seraient davantage le résultat d'un degré de possibilité de rébellion dans une région que le résultat d'inégalités ethnopolitiques systématiques ou de marginalisation sociale (*Ibid.* : 145). S'inscrivant dans cette ligne de pensée, Laitin et Fearon définissent les guerres civiles comme un conflit entre groupes organisés à l'intérieur d'un État, pour le contrôle de ce dernier ou pour s'en séparer (Fearon et Laitin, 2003). Un second groupe de chercheur-es identifié par Wimmer argumente plutôt le contraire. Selon ces dernier-ères, l'ethnicité est un facteur important dans les processus de conflits armés intra-étatiques : « [some] maintain that ethnic diversity contradicts the assumption of cultural homogeneity on which modern nation-states are based, thus triggering waves of separatist wars and ethnic cleansings » (Wimmer, *op. cit.* : 145). Enfin, une troisième école visitée par Wimmer est celle des *minority-grievance*. Cette dernière explore davantage les conditions dans lesquelles les minorités ethniques se rebellent politiquement. S'appuyant sur le concept des *minorités à risques* (MAR), les chercheur-es de cette école de pensée étudient les groupes ethniques de façon globale plutôt que nationale, pensant dès lors les frontières arbitraires, principalement issue du colonialisme comme étant source de conflits.

Wimmer considère cette troisième approche comme étant celle ayant le plus contribué à son étude. Il s'appuie ainsi sur deux facteurs principaux dans la conceptualisation des conflits ethniques armés. D'abord, il soutient que plus les groupes ethniques sont numériquement importants, plus la lutte pour une représentation « juste » au sein d'un gouvernement a des chances de se développer dans un conflit violent : [the] fear of being dominated in the future by competing ethnic elites who might renege on the current power-sharing arrangement makes such configurations especially conflictual » (*Ibid.* : 144). Ensuite, il argumente qu'à la suite d'une longue histoire de colonisation, les États nouvellement formés auraient davantage de difficulté à contenir les désirs nationalistes des populations vivant en périphéries. En effet, ces dernières, afin d'éviter une domination politique externe, verraient dans la formation d'un nouvel État dirigé par le groupe ethnique majoritaire de cette région en particulier, une raison et un projet attrayant : « [the] discontent of both excluded groups and power-sharing elites then takes on secessionist forms: to avoid political domination by ethnic others, founding a new state controlled by one's own ethnic elites appears as an attractive project worth fighting for » (*Ibid.* : 144).

⁴James Fearon et David Laitin, professeurs à l'Université de Stanford au département des Sciences Politiques, ayant co-produit une recherche sur les guerres civiles depuis la fin de la deuxième Guerre Mondiale jusqu'à 2000.

Bref, Wimmer élabore deux scénarios conceptuels afin de classer de façon idéaltypique une grande variété de cas de violences nationalistes suite à l'émergence des États-nations. Il distingue deux types de scénarios avec des caractéristiques en opposition, soit la capacité de mobilisation de l'État et le partage des lieux de pouvoir. Dans le premier scénario, l'État aurait une forte capacité de centralisation et de mobilisation, tandis que dans le second, l'État aurait davantage de difficulté à assurer sa légitimité sur l'ensemble du territoire et cette légitimité serait en tout temps fragilisée par les différents groupes en lutte pour l'obtention du pouvoir. Nous nous attèlerons maintenant à produire une analyse plus spécifique du cas du Myanmar, avant d'identifier dans quel type de scénario ce cas pourrait être classé, et plus précisément si les violences nationalistes dans la région reflètent le modèle conceptuel de cet auteur.

Myanmar/Birmanie ; région mouvementée et conflits interethniques

Il nous semble d'abord pertinent de clarifier les problèmes de terminologie associés à cette région. En effet, selon les différents ouvrages, la région est soit désignée par l'appellation Myanmar ou Birmanie. Il s'agit ici d'un changement politique quant au nom de l'État-nation, et l'emploi par les chercheur-es de l'une ou l'autre de ces appellations relève d'un choix politique. David I. Steinberg, professeur d'études asiatiques à l'Université de Georgetown, est spécialiste du Myanmar, et a produit en 2010 dans *Burma, What Everyone Needs to Know*, une analyse succincte de la région. Il y affirme d'emblée que beaucoup de pays d'Asie du Sud-Est ont changé de nom au cours des deux derniers siècles, le Myanmar n'y faisant pas exception. En effet, en juillet 1989, la junte militaire de Birmanie a adopté une nouvelle dénomination : l'Union du Myanmar. Steinberg emploie donc de façon systématique Myanmar et Birmanie en fonction de l'époque analysée. Il emploiera, par exemple, Myanmar lorsqu'il traite de la période après 1988 et Birmanie avant cette période. Il s'agirait d'un choix politique permettant de distinguer les citoyens de nationalité birmane de l'ensemble des citoyens du pays, dans une perspective d'intégration des différentes communautés ethniques. Selon lui, « Burman » représenterait le groupe national majoritaire, tandis que « Burmese » représenterait les citoyennes nationales, ce qui renvoie à l'ensemble des minorités ethniques : « [the] Burmese call them "races," which is translation of the Burmese *lu myo* (lit. "people type"), which can mean ethnicity, race, or nationality » (Steinberg, 2010 : XXIII). Aux fins de cet article, nous emploierons uniquement le terme Myanmar afin de ne pas confondre l'ethnicité et la citoyenneté. Cette distinction conceptuelle annonce d'emblée les conflits ethniques dans la région.

L'État du Myanmar est divisé en sept provinces, en fonction de la composition ethnique de celles-ci. Les démographes s'accordent pour affirmer qu'il y a environ 53 millions de personnes vivant au Myanmar. On y retrouve

donc, en ordre d'importance démographique, les Birman-es (69%), les Shan (8.5%), les Karen ou Kayin (6.2%), les Arakanese ou Rakhine (4.5%) les Mon (2.4%), les Chin (2.2%), les Kachin (1.4%) et les Kayah (0.4%) (*Ibid.* : XXIV). Ces statistiques sont sujettes à débat, et les chiffres diffèrent en fonction des études⁵. Toutefois, sans conteste, les Birman-es constituent la majorité démographique claire dans le pays et représentent pour tou-tes les auteur-es le groupe majoritaire au niveau politique :

Burma/Myanmar is the largest of the Mainland Southeast Asian states ([...] 678,500 kilometers), about the size of Texas. It is the frothiest largest country in the world. [...] If we think of Burma/Myanmar in ethnic terms, around a central geographic core of lowlands inhabited by the majority Burmans, two-thirds of the population, there is a horseshoe of highlands areas inhabited by minority peoples who also live across the frontiers in adjacent states (*Ibid.* : XXVI).

Le Myanmar occupe aussi une position géographique stratégique, puisque cet État est situé entre la Chine et l'Inde et que ses côtes donnent à la fois sur le golfe du Bengale et la mer d'Andaman (Ganesan & al., 2007 : 4). De plus, le Myanmar est situé près d'un des détroits les plus empruntés par le commerce maritime mondial, soit le Détroit de Malacca : « [this] is the critical strategic and commercial link between the Middle East and East Asia, which depends on Middle Eastern oil reserves » (Steinberg, *op. cit.* : 4).

Gardant en tête ces quelques repères, nous produirons un historique de la région en nous attardant plus particulièrement sur les conséquences de la colonisation, la bureaucratie, les relations entre les différents groupes ethniques et plus largement l'histoire *moderne* du Myanmar. Tout au long de ces sous-sections, nous mobiliserons des concepts issus de l'ouvrage de Wimmer et plus particulièrement le lien entre conflits armés intra-étatiques et émergence du nationalisme. À la lumière de ces considérations, nous tenterons de voir si les conflits armés dans l'État du Myanmar correspondent au cadre théorique de Wimmer, pour qui l'émergence des États-nations et les conflits armés sont très fortement corrélés.

Historique de la région

L'État du Myanmar possède une histoire millénaire et a connu des configurations du pouvoir politique variées. En effet, Helen James, professeure d'anthropologie à l'Université nationale d'Australie, spécialiste du *Mainland* d'Asie du Sud-Est et plus particulièrement du Myanmar et de la Thaïlande, identifie cinq formes succinctes de configuration du pouvoir. De la forme monarchique (850-1886) vers une forme de transition à une économie de

⁵ Ces différences dans les chiffres sont entre autre dues au fait des frontières arbitraires séparant les groupes ethniques vivant historiquement en périphérie du centre étatique et qui ont pour effet de séparer en plusieurs États des populations s'identifiant à la même culture.

marché (1988), le Myanmar serait passé par un régime colonial sous l'Empire britannique (1886-1948), puis un État « démocratique » (1948-1962) et un État « socialiste » (1962-1988) (James, 2005 : 35). L'État du Myanmar est aussi intéressant selon James puisqu'il permet de remettre en question l'évolution linéaire proposée par les modèles occidentaux des structures démocratiques et des configurations du pouvoir (*Ibid.* : 35).

Époque monarchique ou précoloniale

Durant l'époque précoloniale, les Birman-es du Myanmar auraient connu environ 1000 ans d'hégémonie sur le territoire. S'ils ont dû partager ce dernier avec d'autres groupes ethniques, ils auraient su établir cette hégémonie à travers des négociations, tantôt pacifiques, tantôt belliqueuses. À cette époque, la vie associative au Myanmar était d'ailleurs active de façon informelle : « [community] organizations that functioned more or less like neighborhood organizations in Western countries have existed in almost every village in pre-colonial Myanmar » (Ganesan & al., *op. cit.* : 143). Par ailleurs, les Birmans entretenaient des relations conflictuelles avec les États avoisinants. Les frontières nationales modernes n'étaient pas étanches avant la conquête de la région par les occidentaux (Steinberg, *op. cit.* : 18) et certaines régions faisaient l'objet de contestation par les différents groupes d'influences politiques. De fait, le système distribuant la légitimité et la souveraineté était souvent conceptualisé comme un mandala :

[A] mandala system of sovereignty was the norm, in which power radiated from the Burmese king, and indeed from the throne itself, in a series of concentric circles to almost indefinite distant regions. In those areas, local rulers might owe allegiance and pay tribute to the Burmese king and also to one or several nearby more powerful kingdoms and even to the Chinese emperor in Beijing (*Ibid.* : 18).

Plusieurs chercheur-e-s corroborent à cette vision du pouvoir sous la forme d'un *mandala*, expression de l'étendue du pouvoir monarchique en Asie du Sud-Est. Or, cette contestation permanente de la souveraineté sur le territoire a donné lieu à plusieurs expériences d'expansion, dont l'une qui aurait mené aux premières interactions entre l'Empire britannique et le Myanmar.

Époque coloniale

Les chercheur-es dénombrent trois guerres entre l'État du Myanmar et l'Empire britannique. La première serait le résultat de l'expansion vers l'ouest de l'État, qui aurait eu pour conséquence d'empiéter sur le territoire occupé par l'Empire Britannique, soit l'est du Bengale et le Manipur (Steinberg, 2010 : 27). L'emprise coloniale aurait laissée des traces profondes sur le Myanmar actuel, via de nouvelles institutions législatives, mais aussi la création d'une réaction nationaliste à la domination externe: « [this] profoundly [...] influences contemporary Burma/Myanmar, and indeed, may be said virtually to confine

the administration of the state within emotional anticolonial structures » (*Ibid.* : 26). À cet effet, Helen James affirme que la séparation ethnique est un héritage de l'ère coloniale, qui aurait séparé et divisé l'État du Myanmar en sept États coloniaux dépendants de la capitale, elle-même dépendante de l'administration coloniale.

The former “big race theory” which underpinned the seven states and seven divisions inherited from the colonial state has been set aside. This envisaged Burma/Myanmar as peopled by the majority Burman, plus the Shan, Kayah, Karen, Chin, Kachin, and Mon. The new approach conceives of a State organized around the self-administration of all the national races in what has been described as a pyramidal construction of administrative units from the smallest ethnic groups and communities to the central administration in Yangon (James, *op. cit.* : 45).

La vie associative pour l'ensemble des citoyen-nes du Myanmar représentait une menace pour l'administration britannique, qui bannit toute forme d'associations politiques et d'activités politiques. En effet, avec la fin de la monarchie en 1885 (James, *op. cit.* : 35), l'exil de la famille royale vers l'Inde et l'arrivée des colons britanniques, le Myanmar aurait connu une période intense de rébellion armée qui aurait été directement organisée par les associations politiques des différents groupes ethniques. Afin de conserver une vie politique, les bouddhistes ont imité la formule du YMCA en créant, en 1906, la YMBA (Young Men's Buddhist Association), une organisation « légale » aux yeux de l'administration britannique, puisque reconnue comme association religieuse. Or, cette organisation a rempli la double fonction de perpétuer les coutumes bouddhistes et de nourrir le sentiment nationaliste : « [the] link was thus established early between Buddhism and nationalism, and that link is still strong, although the issues may be somewhat different. Buddhist monks were active in the nationalist movement » (*Ibid.* : 35). Si bien qu'il existerait une maxime stipulant qu'être Birman équivaut à être bouddhiste et vice versa : « To be Burman is to be Buddhist », illustrant parfaitement l'origine des clôtures sociales entre Birman-es bouddhistes et « autres ».

Époque de l'indépendance et ère « démocratique »

À partir de 1947, se développe chez les Birman-es une grande volonté d'adopter une constitution civile. Celle-ci sera adoptée avant l'obtention de l'indépendance et est perçue par la communauté scientifique comme une volonté très marquée de développer une démocratie parlementaire dans un État multiethnique. Elle aurait pour principal objectif de composer, d'une part, une Chambre des député-es représentant l'ensemble du pays et contrôlant la distribution des ressources financières, et de l'autre, une Chambre des nationalités qui aurait pour principal objectif de donner une voix aux minorités : « [each] constituent state (Shan Kachin, Kayah, Karen somewhat later, and the Chin Special Division) had its own government but was dependent on the center for financial support » (Steinberg, *op. cit.* : 53). Cette

constitution civile stipule aussi qu'après dix ans au sein de l'Union, les minorités ethniques pouvaient faire le choix de se séparer (*Ibid.* : 57). Les principaux objectifs, résumés de façon très épurée par Rachel M. Safman dans *Myanmar, State, Society and Ethnicity*, étaient :

1. The unity of Myanmar's people and integrity of its territory;
2. The right of the country's various constituent groups to express their ethnic, cultural and religious differences;
3. Equality for all the state's ethnic groups (Ganesan et al., op. cit.: 57).

Si ces objectifs paraissent louables et inoffensifs pour un regard extérieur, Safman est plutôt d'avis qu'ils prouvent de par leur simplicité le haut niveau de conflit interethnique dans la région, particulièrement considérant que ces principes politiques ont été transformés en réelles politiques ethniques au Myanmar.

La période coloniale est généralement déplorée par les Birman-es et plus particulièrement les hauts gradés de la junte militaire actuelle. En effet, l'administration coloniale est souvent associée dans la littérature aux racines des problèmes ethniques que l'État central rencontre : les nombreuses rébellions des minorités ethniques sont associées aux politiques de l'administration coloniale de division dans l'État : « [minority] rebellions and difficulties are attributed to British policies of divide and rule and the development of only a relative minuscule industrial base serving foreign interests » (Steinberg, *op. cit.* : 38). Ainsi, dans la perspective des hauts gradés militaires, la division et les conflits ethniques sont le fruit exclusif de l'administration coloniale.

En 1948, le Myanmar obtient son indépendance et instaure un gouvernement civil. Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, l'Angleterre aurait été débordée par les différents mouvements nationalistes dans ses colonies et l'arrivée au pouvoir du *Labour Party* aurait grandement facilité son changement de stratégie vis-à-vis de ses colonies : « England was exhausted by the war; holding onto their colonies in the face of rising nationalism seemed impossible. Inevitable independence, then, should be gracefully granted » (*Ibid.* : 41).

Dans un autre ordre d'idée, pour assurer l'équilibre fragile de ce nouvel État indépendant, la langue d'enseignement officiel était le birman et les différentes langues locales pouvaient seulement être enseignées de façon extrascolaire. Or, les différentes communautés ethniques reprocheront à l'État central le manque de ressources qui leur sont allouées et le peu d'indépendance possible dans ces conditions. En 1960, l'*Union Party* gagne les élections sous la promesse, entre autres, de faire du bouddhisme la religion d'État. Toutefois, l'administration était faible et inefficace, entraînant des problèmes économiques, une

augmentation des rébellions et un souci accru de la part des élites militaires (*Ibid.* : 59).

Plusieurs observateurs affirment que le coup d'État de 1962 était dû au désir de l'organisation militaire de préserver un Myanmar uni. Cette union aurait été fragilisée par la prise de pouvoir de l'*Union Party* qui faisait la promotion du bouddhisme comme religion nationale. En 1959, les militaires ont formé un gouvernement temporaire (*temporary caretaker government*) qui a duré six mois. Dans cette logique, plusieurs représentant-es des minorités ethniques se sont rassemblé-es à Rangoon pour discuter de l'option de quitter l'Union après 10 ans. Or, « [the] military claimed that the Union must be preserved, and the coup was a defense against the break-up of the state » (*Ibid.* : 60). Dans cette logique, en 1962, les militaires sous les ordres du General Ne Win ont pris le contrôle du Myanmar à travers un coup d'État. Depuis, le Myanmar est considéré comme un État autoritaire gouverné par les militaires : « [the] human rights violations and environmental degradation around the mining industry in Burma are similar to those happening in other extractive industries in the country, and they are indicative of the state of environmental governance: unfair and inefficient » (Skidmore et Wilson, 2007 : 219). En réponse à cela, plusieurs groupes ethniques ont commencé à réclamer leur indépendance et à s'autofinancer en important et exportant illégalement des marchandises – notamment des armes et des drogues – à travers les frontières poreuses des régions montagneuses du Myanmar.

The KNU [Karen National Union] and other armed ethnic groups taxed the black-market trade, allowing several rebel leaders to prosper and build up well-equipped armies. Meanwhile, the KNU and other insurgent 'liberated zones' took on some of the characteristics of de facto states, with military and parallel civilian administrations, and health and education systems (*Ibid.* : 59-60).

L'histoire du Myanmar est à la fois complexe et diversifiée considérant, entre autres, son emplacement géographique qui a mené à sa colonisation et son annexion comme province de l'Inde par l'Empire Britannique, mais aussi la diversité ethnographique peuplant le territoire. Au regard de plusieurs spécialistes de la région, mais aussi du gouvernement local, la division ethnique contemporaine marquant le territoire se présenterait comme le résultat de près de cent ans de colonialisme. Il est à noter toutefois que plusieurs chercheur-es se sont questionnés sur la responsabilité du colonialisme dans les problèmes ethniques du Myanmar actuel et en sont venus à la conclusion que si le pays n'avait pas vécu d'épisode de colonisation, il connaîtrait tout de même des conflits entre le centre et les périphéries.

La théorisation de Michael Hechter en termes de colonialisme interne, permet d'ailleurs de pousser cette réflexion. Il ne s'agit pas de retracer, comme le nom du concept le suggère, le colonialisme des empires occidentaux, mais d'analyser les relations entre les différents groupes ethniques au sein même

d'un État. Dans ce modèle, le développement national serait caractérisé par la lutte entre deux groupes, l'un – majoritaire – culturellement, politiquement et économiquement dominant, tandis que le second serait situé en périphérie des lieux de pouvoir. Selon Hechter, la situation coloniale implique généralement une domination basée sur la race et la culture distinguant *de facto* les colonisateurs des colonisé-es. Les périphéries seraient donc annexées au centre des États et placées en situation de dépendance vis-à-vis de celui-ci : « [the] peripheral collectivity is seen to be already suffused with exploitative connections to the core, such that it can be deemed to be an internal colony. The core collectivity practices discrimination against the culturally distinct peoples who have been forced onto less accessible inferior lands (Hechter, 1975 : 32). » Ainsi, le cas des conflits ethniques au Myanmar, lorsque pensé dans le cadre d'analyse de Hechter, ne seraient pas uniquement le résultat de cent ans de colonialisme, mais plutôt (ou également) de mille ans de colonialisme interne de la majorité birmane sur les six autres provinces.

Le Myanmar au regard du cadre wimmérien : apports et limites

Le modèle théorique de Wimmer mettrait en scène deux types de scénario – le premier où l'État est « fort » et le second où l'État est « faible » et parvient difficilement à mobiliser les populations autour d'un projet commun. Ce modèle semble fonctionner avec brio dans l'explication du cas du Myanmar. En effet, la séparation géopolitique de l'État en sept provinces ethniquement et culturellement distinctes permet difficilement à Naypyidaw – la capitale –, située dans la province de Mandalay au centre du Myanmar, de mobiliser ses populations et de centraliser ses pouvoirs. De ce fait, il paraît logique que les provinces périphériques contestent sans relâche la répartition des pouvoirs et revendiquent leur indépendance.

Dans cette optique, nous avons cherché à mettre en lumière les particularités de ce cas à partir du modèle théorique de Wimmer, selon lequel deux types de scénarios sont possibles pour le développement des États-Nations : forts et faibles. Sans surprise, nous avons vu davantage d'affinité entre le Myanmar et les scénarios faibles identifiés par Wimmer, lesquels ont pour principales caractéristiques une très faible centralisation étatique, le peu de partage politique des pouvoirs entre les différents groupes composant l'État-nation et la faible capacité de l'État à mobiliser les différents groupes ethniques dans un projet commun, comme la défense militaire du pays. En effet, dans la conceptualisation des conflits ethniques armés de Wimmer, les États classés dans les scénarios faibles seraient davantage à risque que les États forts de voir éclater de violents conflits ethniques. Suivant ce postulat, l'analyse du cas du Myanmar de la période précoloniale jusqu'à peu après l'indépendance nationale, en observant notamment l'héritage institutionnel de la bureaucratie coloniale – la division du territoire du Myanmar en sept provinces ethniques et la

préséance des Birmans sur les autres groupes ethniques – s'imposait pour une analyse des apports et limites du modèle wimmérien.

À la lumière de cette recherche, nous pouvons conclure que le cadre théorique de Wimmer demeure pertinent, et ce, même lorsque confronté à ce cas particulier. En effet, il fait écho à plusieurs éléments et facteurs correspondant à l'histoire nationale du Myanmar. En puisant dans différentes conceptions des conflits ethniques armés et en recadrant les problématiques, il nous apparaît donc que le cas du Myanmar illustre adéquatement la catégorie des scénarios faibles tels qu'identifiés par Wimmer, et laisse intact la cohérence du modèle théorique.

Toutefois, lorsque nous nous penchons plus particulièrement sur l'époque coloniale et la division des pouvoirs sous le règne britannique, les conflits n'étaient pas moins virulents dans cet État. De fait, l'éclatement des violences peut nous paraître aujourd'hui comme le résultat de l'émergence de l'État-nation en 1948. Or, des groupes ethniques comme les Karens revendiquaient déjà leur indépendance depuis l'ère coloniale, si bien que certains *leaders* auraient contribué au régime colonial sous promesse d'être reconnu comme indépendant. Ainsi, le cas du Myanmar peut être interprété selon le modèle conceptuel proposé par Wimmer, mais comporte des spécificités méritant des analyses plus approfondies. À cet effet, nous croyons qu'un modèle théorique à large portée permet de penser plusieurs cas dans un ensemble, et de contribuer à l'étude de problématiques significatives, mais opère nécessairement des raccourcis invisibilisant certaines particularités des cas individuels.

Conclusion

Nous avons donné un aperçu du modèle théorique wimmérien, de façon à dégager les principales caractéristiques de ce dernier et surtout tester ce dernier lorsque confronté à un cas particulier. Wimmer mobilise, en effet, une quantité impressionnante de cas, de façon à construire un modèle macroquantitatif ayant une logique interne qui semble infaillible. Dans ce modèle théorique, Wimmer identifie deux grands cas de figure à l'émergence des États-nations, soit les scénarios forts, où les élites sont en mesure de mobiliser la population dans un projet commun et de concentrer les ressources et leur extraction – et les scénarios faibles, lesquels pourraient être définis à l'opposé des premiers. Nous souhaitons donc confronter ce modèle au cas spécifique du Myanmar, qui connaît notamment depuis son indépendance des épisodes de violences de différentes intensités. En croisant les articles et les différents ouvrages de divers spécialistes du Myanmar, nous avons retracé l'histoire belliqueuse qui sévit dans cette région depuis bien avant l'indépendance de l'Empire britannique. Pour ce faire, nous avons mobilisé plusieurs historien-nes, anthropologues et

sociologues spécialistes de la région, dont les recherches portent tantôt directement sur les minorités ethniques, tantôt sur une comparaison ethnopolitique de l'histoire du Myanmar. Nous croyions ainsi voir décelé une limite du modèle wimmérien. Toutefois, ce modèle a su garder toute sa capacité explicative, et ce, même lorsqu'il s'agit d'un cas où avant l'émergence de l'État-nation, des conflits interethniques étaient recensés sur le territoire. De fait, une étude comparative sur les conflits entre groupes ethniques s'inscrivant dans le cadre théorique de Wimmer et employant ses bases de données, mais se penchant sur deux cas en Asie du Sud et plus particulièrement en Inde et au Myanmar à l'époque coloniale, serait de mise de façon à dégager les spécificités – sous un regard cette fois davantage qualitatif – et permettrait peut-être d'éclairer certaines problématiques concernant les origines des conflits ethniques de la région.

De plus, une étude d'une telle nature pourrait mobiliser une nouvelle grille d'analyse alternative, comme celle des études zomiennes. Au cours des dernières années, James C. Scott, professeur au département de Sciences Politiques à Yale, a ravivé un débat autour de l'Asie du Sud-Est autour des populations qui vivent dans les régions montagneuses. À travers l'ouvrage *Zomia, The Art of Not Being Governed*, il propose une conception tout à fait originale de cette région, dépeignant chacun des territoires situés à plus de 300 mètres du plateau continental comme étant dépourvu d'État et dont les populations adopteraient des stratégies de fuite par rapport à ce dernier, comme l'agriculture nomade, la *friction du sol* ou simplement la fuite physique :

Zomia is a new name for virtually all the lands at altitudes above roughly three hundred meters all the way from the Central Highlands of Vietnam to northeastern India and traversing five Southeast Asian nations (Vietnam, Cambodia, Laos, Thailand, and Burma) and four provinces of China [...]. It is an expanse of 2.5 million square kilometers containing about one hundred million minority peoples of truly bewildering ethnic and linguistic variety [...] My thesis is simple, suggestive, and controversial. Zomia is the largest remaining region of the world whose peoples have not yet been fully incorporated into nation-states (Scott, 2009 : IX).

Inspiré par l'héritage wébérien, Scott théorise aussi l'État comme une organisation visant à monopoliser la violence en son sein et cherchant plus largement à établir son contrôle non seulement sur un territoire souverain, mais sur la population. Scott est souvent accusé d'être géodéterministe¹⁶ dans sa théorisation de l'émergence des États. Pour lui, la localisation du centre des États n'est pas le fruit du hasard et il note qu'historiquement, les États auraient établi leur centre socio-politico-économique dans les vallées – endroits propices pour répondre aux besoins divers d'un centre organisationnel. En effet, les

6 Riccardo Ciavolella, anthropologue et chercheur à la CNRS à l'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain.

vallées seraient généralement fertiles, facilement contrôlables militairement et permettraient donc davantage de contrôle sur le territoire – dû au peu de dénivellement, facilitant de façon importante le transport de nourriture d'un endroit à l'autre – et sur la main-d'œuvre. Ainsi, les violences nationalistes au Myanmar pourraient potentiellement être le fruit du refus de l'imposition de l'État « *moderne* » par les populations montagnardes – les peuples sans État.

Toutefois, le terme *Zomia* laisse plus d'un-e spécialiste de la région inconfortables (Michaud, 2010). En effet, si tout territoire situé à plus de trois cents mètres du niveau de la mer est réputé historiquement dépourvu d'État, comment expliquer le commerce entre les différents États d'Asie du Sud-Est ? : « [for] centuries, trade in this region has been conducted on all scales : from one valley to the next, from one fiefdom to others around it, and at the macro scale through long-haul trade including intercontinental exchanges such as those popularly associated with the idea of the Silk Road » (Michaud, 2010 : 195). À l'encontre de la théorie de Scott, Michaud argumente que le Massif d'Asie du Sud-Est n'était pas caractérisé il y a un siècle par l'absence d'État. Au contraire, c'était le lieu de rencontre de plusieurs États – certes, jamais sous l'influence d'un en particulier, mais toujours le théâtre d'une panoplie de routes de commerce gardant les différents centres économiquement liés et physiquement à part (Michaud, 2010 : 208). Dans cette logique, les études zomiennes pourraient nous aider à analyser le cas du Myanmar mais surtout à expliquer l'origine des violences interethniques dans cette région avant la formation de l'État-nation.

Bibliographie

- Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity Without Groups*, Harvard University Press, 296p.
- Fearon, James et David Laitin, INTERNET [En Ligne] <http://web.stanford.edu/group/ethnic/>
- Ganesan N. et Kyan Yin Hlaing (ed.), 2007, *Myanmar, State, Society and Ethnicity*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 311p.
- Hechter, Michael, 1975, *Internal Colonialism; The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, University of California Press, Berkeley, 361p.
- James, Helen, 2005, *Governance and Civil Society in Myanmar, Education, Health, and Environment*, Routhledge Curzon Contemporary Southeast Asia Series, New York, 220p.

- Mann, Michael, 1986, *The Sources of Social Power*, vol. 1 A History of Power from the Beginning to A.D. 1760, Cambridge University Press, New-York, 549p.
- Michaud, Jean, 2010, *Zomia and Beyond**, *Journal of Global History*, vol. 5,°2, pp.187-214
- Michaud, Jean, (2006), *Historical Dictionary of the People of the Southeast Asian Massif*, The Scarecrow Press, Toronto, 357p.
- Scott, James C., 1990, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, Yales University Press, New Haven, 251p.
- Scott, James C., 1998, *Seeing Like a State*, Yale University Press, Londres, 445p.
- Scott, James C. 2009, *The Art of Not Being Governed: an Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yales University Press, New Haven, 442p.
- Skidmore, Monique et Trevor Wilson, 2007, *Myanmar, the State, Community and the Environment*, Australian National University Press, Canberra, 301p.
- Steinberg, David, 2010, *Burma/Myanmar, What Everyone needs to Know?*, Oxford University Press, Oxford, 217p.
- Tilly, Charles, 1990, *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe 990-1990*, Aubier, Paris, 431p.
- Weber, Max, 1995 (1921), *Économie et société / 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Pocket, Paris, 424p.
- Wimmer, Andreas, 2013, *Waves of War, Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 332p.

Réflexion sur le travail de recherche avec les femmes autochtones en situation d'itinérance

Véronica Gomes, *Doctorat.*

Selon Saïd Bergheul, professeur agrégé à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, chaque nuit au Canada, près de 30 000 personnes dorment dans les refuges ou à l'extérieur. Si on prend en compte les personnes entrant dans la catégorie de l'itinérance invisible, c'est-à-dire hébergées par des membres de la famille ou des amis-es, on compte alors jusqu'à 50 000 personnes qui n'auraient pas de domicile fixe. L'itinérance varie selon les époques et les endroits, englobe une variété de situations, mais aussi de populations touchées (Bergheul, 2015). Bien que les hommes constituent le groupe le plus important en termes de nombre, l'itinérance des femmes est le groupe qui a le plus dramatiquement augmenté depuis une trentaine d'années au Québec (Mercier, 1996 et Laberge, 2000). L'itinérance se complexifie et se diversifie de plus en plus : il y a un rajeunissement ainsi qu'un vieillissement des femmes dans la rue, une augmentation du nombre de femmes immigrantes, handicapées, avec des problèmes de santé mentale, de mères avec enfants, mais aussi de plus en plus de femmes autochtones⁷ (Plante, 2015).

Cet essai prendra la forme d'une réflexion sur le travail de recherche d'une personne non autochtone auprès de femmes autochtones en situation d'itinérance au Québec. Nous présenterons quelques considérations méthodologiques, éthiques et épistémologiques de l'expérience de deux chercheurs-es qui ont travaillé avec des populations autochtones. Leurs questionnements incontournables seront ainsi à la base de nos propres réflexions sur le rapport des chercheurs-es à leur sujet de recherche ainsi que sur le processus de recherche partenariale à mener. Un des objectifs de cet essai sera de se demander comment des chercheuses non autochtones peuvent arriver à présenter des portraits représentatifs de femmes autochtones en situation d'itinérance prenant en compte l'hétérogénéité de leurs voix. Nous tenterons également de considérer certains outils d'analyse issus de la sociologie pragmatique et des théories féministes dans le cadre d'une recherche partenariale.

⁷Aucunes données statistiques n'existent réellement sur le groupe des Autochtones en situation d'itinérance, ce ne sont que des estimations. (Bergheul, 2015).

La recherche partenariale avec les communautés autochtones

« Les peuples autochtones ont été étudiés jusqu'à la mort » : c'est ce qu'un aîné a affirmé durant la Commission royale sur les Peuples autochtones mise sur pied en 1991. C'est justement à cause de ce passé où la science a été une figure d'agent colonisateur que les communautés autochtones restent aujourd'hui méfiantes à l'égard de la recherche et qu'elles préfèrent les initiatives des personnes autochtones dont les objectifs visent davantage à renforcer leurs capacités communautaires. Toute personne non autochtone qui choisit de faire une recherche avec les personnes autochtones doit alors s'attendre à une expérience de recherche différente des méthodologies de recherche classiques (Cunningham, 2015).

Nous avons fait ressortir deux principales critiques des penseurs-es, acteurs-trices politiques ou académiques autochtones à propos du rôle de la recherche : 1) l'ethnocentrisme des chercheurs-es occidentaux dans leurs interprétations des réalités autochtones et 2) le peu d'impacts positifs, ou les impacts négatifs, de leurs recherches sur les populations autochtones. Ainsi, ce manque de réflexivité et de connaissances sur les perspectives autochtones a très souvent rendu les chercheurs-es non autochtones incapables de produire des recherches qui contribuent au mouvement de décolonisation, ainsi qu'à une prise de pouvoir par des communautés autochtones, et ce malgré leurs bonnes intentions (Cunningham, 2015). Toutefois, ces expériences tendent à changer⁸. Le milieu de la recherche et les chercheurs-es non autochtones réussissent de plus en plus à travailler de manière collaborative avec les Premières Nations.

C'est le cas du chercheur Laurent Jérôme (Université Laval et Université Paul-Verlaine de Metz) qui, pendant près de 10 mois, entre 2001 et 2004, a suivi un groupe de jeunes joueurs-ses de tambour dans le cadre d'une recherche ethnographique effectuée chez les Atikamekws⁹ de Wemotaci (Centre-du-Québec) et qu'il présente dans le chapitre intitulé *Pour quelle participation? Éthique, protocoles et nouveaux cadres de la recherche avec les Premières nations du Québec* de l'ouvrage *Autochtonies* paru en 2009. Dans son texte, Jérôme s'interroge sur l'avenir de la recherche en milieux autochtones et sur la place des chercheurs-es dans un contexte de décolonisation de la recherche en abordant les difficultés relatives à son travail de collaboration. Dans un premier temps, la confiance de certains-es Atikamekws était difficile à obtenir. Très présente au sein de la

⁸ Soulignons que, dans le domaine des sciences sociales, la recherche partenariale existe au Québec depuis déjà 20 ans. Le même travail reste toutefois à faire avec les communautés autochtones.

⁹ En 2009, les Atikamekws sont environ 6 000, de langue linguistique algonquienne, et regroupent trois communautés : Wemotaci, Manawan et Opitciwan. Leur territoire ancestral recouvre le territoire de la Haute-Mauricie au centre du Québec.

communauté, l'image de « l'expert-e extérieur-e », qui a souvent nui plutôt que de permettre aux Premières Nations de s'approprier des connaissances qui leur étaient propres, jouait en sa défaveur. Les paroles d'une femme atikamekw qu'il cite démontrent bien ces réticences :

À quoi peuvent servir les recherches si ce n'est pas qu'à servir les carrières de ceux qui les mènent ? On voit les chercheurs arriver, on les accepte, dans certains cas ils deviennent des amis, mais ils repartent avec tout ce qu'on leur a dit et on ne les revoit plus. On ne sait pas ce qu'ils font avec nos traditions et les principes qui fondent notre culture. (Jérôme, 2009 : 476).

Un des premiers défis du chercheur fût donc de trouver un moyen d'intégrer les sujets de sa recherche à la construction de celle-ci.

Dans un deuxième temps, il mentionne avoir eu des difficultés par rapport à l'intervention systématique des institutions. Au cours des années, plusieurs mesures ont été prises par les organismes subventionnaires, les universités, les organismes communautaires et les institutions autochtones pour développer des protocoles de recherche dans le but de protéger l'intimité des communautés autochtones. Longs et rigoureux à remplir, ces formulaires éthiques doivent être présentés de manière individuelle aux personnes rencontrées, ainsi que recevoir l'approbation des conseils de bande, avant que la recherche ne puisse débiter. Bien que ces processus rendent la production du savoir plus transparente, Jérôme dénonce leur rigidité, qui ne permet pas une modification facile des objectifs initiaux indiqués sur ces formulaires, ce qui est pourtant chose courante dans le processus de recherche qualitative (Jérôme, 2009). L'exigence des cadres imposés par les divers comités éthiques devient donc un autre obstacle au travail partenarial, qui ne permet plus l'effet de surprise lors de la recherche, à cause de sa trop grande rigidité. Comme il le mentionne, la « participation » est moins envisagée en termes de « partenariat » qu'en termes de « réappropriation » de la recherche. Il affirme que les trop rigoureux principes de recherche nuisent à la créativité et à l'imagination des chercheurs-es, bien que ces exigences découlent d'une réponse politique à une tendance à gérer les recherches et l'information d'une manière coloniale (Jérôme, 2009). Finalement, le chercheur mentionne, en guise de conclusion de son expérience, qu'il existe différentes façons d'entretenir une relation de proximité tout au long du processus de recherche, telles que des réunions organisées dans la communauté, la présentation des communications avant la tenue d'un événement scientifique ou alors l'explication d'un article avant sa publication ou d'un chapitre de thèse avant sa soumission. Ces différents moyens permettraient ainsi une communication efficace et une relation de confiance sur le long terme.

Particularités de l'itinérance chez les personnes autochtones

Une réflexion à propos de l'itinérance chez les personnes autochtones nécessite toutefois que l'on s'attarde au contexte urbain. Le Réseau canadien de recherche sur l'itinérance définit ainsi le phénomène :

L'itinérance décrit la situation d'un individu ou d'une famille qui n'a pas de logement stable, permanent et adéquat, ou qui n'a ni la possibilité ni la capacité immédiate de s'en procurer un. Elle est le résultat d'obstacles systématiques et sociétaux, d'un manque de logements abordables et adéquats ou de défis financiers, mentaux, cognitifs, de comportement ou physiques qu'éprouve l'individu ou la famille, et de racisme et de discrimination. La plupart des gens ne choisissent pas d'être des sans-abris et l'expérience est généralement négative, stressante et pénible (Gaetz *et al.*, 2012).

Cette définition est intéressante parce qu'elle prend en compte différentes variables de ce que représente l'itinérance, autant dans ses différentes situations que dans les circonstances qui mènent à celle-ci. Elle montre que ce phénomène a des causes multiples comprenant des facteurs de nature structurelle, individuelle, institutionnelle ainsi que d'autres facteurs associés à la santé physique, la santé mentale, la dépendance à l'alcool ou aux drogues, ou alors des problèmes en lien avec la judiciarisation (Bergheul, 2015). On peut ainsi comprendre l'importance d'analyser l'itinérance au croisement de ces différentes dimensions pour mieux saisir tous les paramètres qui la composent (Roy et Grimard, 2015).

Malgré le très peu d'études scientifiques sur la condition itinérante au sein de la population autochtone au Québec¹⁰, on peut tout de même faire le constat de l'augmentation de ce groupe de personnes à Montréal ainsi que dans plusieurs villes régionales (Lévesque *et al.*, 2015). On constate en effet une présence plus significative des Autochtones en contexte urbain depuis 2 ou 3 décennies. Un grand nombre de personnes quittent aujourd'hui leur communauté pour plusieurs raisons : les études, les avantages de la ville, le désir de vivre dans un environnement plus sain, l'isolement des communautés, la violence, la recherche d'un logement ou d'un emploi, des raisons professionnelles, une séparation ou un divorce, l'accès à des soins médicaux, etc. (Lévesque *et al.*, 2015). Selon Statistique Canada (2008), la population autochtone a augmenté de 260% depuis les années 1990 dans la ville de Val-d'Or et au moins 80 000 Autochtones résideraient aujourd'hui de manière permanente ou temporaire dans les villes ou les villages du Québec (Lévesque *et al.*, 2015). Ces déplacements, bien qu'on ne puisse pas affirmer qu'ils conduisent nécessairement à l'itinérance, présentent toutefois des obstacles tels que des discriminations, la difficulté à se trouver un logement et la difficulté d'accès à

¹⁰ La plupart des informations sur la question proviennent surtout des médias, de regroupements autochtones, de publications d'organismes communautaires, d'études générales ou des services publics ou parapublics.

des services psychosociaux, surtout chez les personnes qui ont quitté leur communauté pour fuir un milieu violent (RCAAQ, 2009 ; Lévesque *et al*, 2015).

Malgré les similarités entre l'itinérance chez les personnes autochtones et non autochtones, Lévesque *et al* (2015) soulignent :

L'alcoolisme, la toxicomanie, la maladie mentale, le manque de nourriture, l'absence de logement, la détresse psychologique, la pauvreté extrême, la prostitution, la violence [...] peuvent se manifester chez tous les humains, indépendamment de leur culture et de leur héritage. Cependant, et la littérature scientifique internationale est claire à ce sujet, ce qui conduit une personne à ces états, la manière dont elles les exprime et les vit et ce qui peut l'en sortir éventuellement [...] relèvent de particularismes tout autant culturels que sociaux et historiques qu'il faut décoder, comprendre et expliciter. (p. 112-113)

Selon ces auteurs-es, même si les facteurs conjoncturels se ressemblent chez toutes les personnes en situation d'itinérance, il n'en reste pas moins que certains facteurs structurels de même que certains ancrages sociétaux se distinguent chez les Autochtones. De manière générale, les Autochtones de tous âges confondus sont plus pauvres, moins scolarisés, en plus mauvaise santé physique et mentale, ce qui rend leur espérance de vie moindre de dix ans en moyenne chez les hommes comme chez les femmes. À cela se rajoutent des problématiques liées à la violence, à la délinquance, à la dépendance ainsi qu'au suicide, notamment chez les jeunes (Lévesque *et al*, 2015). De plus, la manière d'étudier l'itinérance chez les personnes autochtones ne pourrait pas se concevoir sans la prise en compte de facteurs spécifiques tels que le passé de colonisation qui leur est commun ou la triple aliénation, identitaire, culturelle et territoriale, qu'elles ont vécue. Il existe des preuves indiscutables d'une relation étroite entre plus de 140 ans de stratégies d'assimilation et un traumatisme ressenti autant sur les plans individuel, familial et communautaire qu'à l'échelle même de la nation autochtone, d'une génération à l'autre (Menzies, 2009 ; Lévesque *et al*, 2015). La spécificité de l'itinérance chez les personnes autochtones réside justement en ces conséquences laissées par les situations répétées d'exclusion sur le plan individuel comme collectif, qui ont conduit à un affaiblissement des structures familiales et communautaires primordiales aux communautés autochtones.

Une des principales lacunes des théories actuelles sur l'itinérance est qu'elles ne procurent aucune réponse au nombre grandissant d'itinérants-es d'origine autochtone au Canada (Lévesque *et al*, 2015). Les Autochtones répondent très mal aux méthodes conventionnelles d'intervention, d'accompagnement et de prévention lorsque celles-ci nient le lourd héritage du colonialisme. Pourtant, une plus grande reconnaissance leur serait bénéfique :

La reconnaissance de leur appartenance à une culture ancestrale, la prise en compte des événements qui ont jalonné leur traversée institutionnelle, la compréhension des dimensions sociales et spirituelles de leur existence, l'ouverture à des systèmes différents de connaissances, de compétences et de représentations, de même que le respect accordé à leurs valeurs particulières, ont déjà donné des résultats très positifs, à la fois pour freiner l'escalade qui conduit à l'itinérance et pour accompagner les personnes qui se trouvent déjà dans la rue. (Lévesque *et al*, 2015 : 120)

Mais avant même l'intervention, la compréhension de l'itinérance chez les personnes autochtones nécessite une prise en compte de tous les éléments qui leur sont spécifiques.

Considérations sur les femmes autochtones en situation d'itinérance

Parmi les Autochtones en situation d'itinérance dans les villes du Québec, on note une plus grande proportion de femmes, d'enfants et même d'ainés-es autochtones. Dans le cas spécifique des femmes autochtones, on a démontré que le fait de ne pas trouver les ressources nécessaires pouvait accentuer les situations de marginalisation, de pauvreté ainsi que de violence qu'elles vivaient avant même leur arrivée en milieu urbain. Nécessitant une approche particulière, le travail avec ces femmes sans-abri mène à plusieurs considérations.

Julie Cunningham, candidate au doctorat en sciences humaines appliquées à l'Université de Montréal, travaille sur un projet visant à offrir un portrait des trajectoires de vie et des perspectives des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance en contexte québécois. En tant que chercheuse, elle a également réussi à entreprendre une recherche collaborative avec des personnes autochtones en contexte urbain. Dans le chapitre *Faire de la recherche avec les femmes autochtones et faire sa part pour reconstruire le cercle : expérience d'une étudiante québécoise*, de l'ouvrage *Le sujet du féminisme est-il blanc ?*, elle aborde les étapes qu'elle a suivies au cours de sa recherche. Tout d'abord, elle souligne l'importance de s'associer avec des organismes qui travaillent avec les populations autochtones en ville. Dans le cas de Cunningham, elle s'est jointe à l'alliance de recherche ODENA, qui collabore avec les mouvements des centres d'amitié autochtones du Québec et du Canada, ainsi qu'à d'autres organismes avec qui elle a travaillé durant plusieurs années, permettant un espace sécuritaire et respectueux où les femmes autochtones savaient qu'elles pouvaient s'exprimer et être comprises (Cunningham, 2015). Toutefois, un des plus gros défis de son travail de terrain s'est présenté lors de sa rencontre avec de nouveaux organismes avec lesquels elle n'était pas familière et où la relation avec les femmes était inexistante. Il devient intéressant de considérer sa démarche et les revendications des femmes autochtones envers elle :

Au départ, elles ont exprimé des craintes à l'égard du projet de recherche tel que je l'avais présenté ; en particulier, elles s'inquiétaient de ce que je m'intéresse trop à la «vulnérabilité» dans les trajectoires de vie des femmes autochtones et elles voulaient s'assurer qu'une attention particulière serait également portée à la résilience et aux démarches pour redonner un sens positif à leurs vies. [...] elles ne voulaient pas s'associer à une initiative de recherche qui produirait des données confirmant un certain misérabilisme autochtone, recevant à leurs yeux déjà trop d'attention dans les médias et la recherche. (Cunningham, 2015 : 99-100)

Comme dans le cas de Jérôme, cette crainte face à la production et à la démonstration que pourrait faire un-e chercheur-e à partir de sa recherche est importante. Dans le cas de Cunningham, il est pertinent de constater l'impact des participantes dans l'orientation de sa recherche, ainsi que sa volonté de reconnaissance de leurs savoirs. C'est d'ailleurs avec sa promesse d'un travail honnête et transparent que la chercheuse a accordé une place centrale à la résilience des femmes autochtones dans sa recherche, qui ont d'ailleurs accepté de l'aider. Pour les remercier, elle s'est impliquée bénévolement dans différentes tâches au centre dans lequel elle travaillait, telles que faire du ménage, garder des enfants, jouer un rôle d'interprète lors d'une séance de guérison, etc. Dans son chapitre, elle décrit également l'importance de la connaissance des langues autochtones, de leur histoire, ainsi que du travail avec les aînées autochtones pour leur enseignement authentique et pour faciliter le travail interprétatif et la validation de leurs connaissances en termes de philosophies, de spiritualités et d'épistémologies (Cunningham, 2015). Selon Cunningham, il est indispensable de faire l'effort de sortir des universités et d'apprendre par la voie de l'expérience et du dialogue avec les femmes autochtones, puis par le biais de l'interprétation et de l'expérimentation de diverses stratégies pour intégrer de façon juste la diversité des réalités et des perspectives de ces femmes. Faire appel aux aînées dans le respect et la patience serait donc un exemple de bonne stratégie de recherche à adopter.

Quelques chercheurs-es ont été très innovants-es en s'inspirant des traditions et des philosophies autochtones dans leurs méthodes, comme l'utilisation des « cercles de parole », de l'« arbre de vie », des « quatre directions », de la prophétie des « sept générations » ou des « récits de vie » (Femmes autochtones du Québec, 2012). La mise au point de manières de faire qui puissent s'adapter aux besoins et aux intérêts des femmes autochtones est primordiale pour un réel travail de collaboration. Il est possible d'amalgamer divers principes de recherche et méthodes tirés des traditions autochtones à ceux des traditions sociologiques, pour arriver à satisfaire aux exigences d'une recherche éthique et rigoureuse. Par exemple, on retrouve la *recherche-action participative*, comme nous venons de le voir avec le cas de Jérôme et de Cunningham, qui permet une étroite collaboration entre les participants-es et les chercheurs-es tout au long du processus de recherche.

Quelques outils d'analyse

Les démonstrations qui précèdent nous poussent à réfléchir autrement la recherche sociologique. D'un côté, les méthodes plus classiques d'enquête pourraient être repensées pour devenir plus familières aux femmes autochtones. D'un autre côté, les questions de la production de connaissances et du rôle des sociologues dans un contexte de méfiance demeurent tout aussi importantes. Dans cette section, nous tenterons de réfléchir à quelques outils d'analyse qui nous permettront une approche conciliant savoirs et traditions.

Apparue dans le milieu des années 1980, la sociologie pragmatique s'est principalement construite à partir de divers apports, dont celui de l'interactionnisme, de l'ethnométhodologie, des théories de l'action située ainsi que de la tradition philosophique pragmatiste (Barth *et al*, 2013). La sociologie pragmatique pourrait nous aider à repenser les recherches avec les femmes autochtones en situation d'itinérance grâce à ses outils d'analyse. Pour ce faire, nous mettrons ici en parallèle notre cas d'étude avec le texte *Sociologie pragmatique : mode d'emploi* (Barthe et al. 2013) qui caractérise en plusieurs points le pragmatisme en sociologie. À cela, nous croiserons des conceptualisations féministes telles que l'intersectionnalité, les théories postcoloniales et les théories du savoir situé.

Premièrement, la sociologie pragmatique permet de lier les niveaux « micro » et « macro » de l'analyse sociologique. L'itinérance, qui gagne à être analysée à travers les dimensions structurelles, institutionnelles et individuelles (Roy et Grimard, 2015), pourrait en effet bénéficier d'une telle analyse qui ne regarderait pas uniquement les structures, mais également les pratiques, dans une dimension intégrative du social. Par l'adoption d'une conception alternative articulant des réalités situationnelles et structurelles (Barthe et al. 2013), la sociologie pragmatique permettrait une étude des conditions autochtones particulières, qui s'observent tout autant au niveau des luttes institutionnelles pour les ressources et les territoires, que du point de vue des pratiques singulières de chaque individu et des communautés. Cette vision d'ensemble est un élément essentiel à la compréhension des réalités autochtones complexes.

Les *théories féministes de l'intersectionnalité*¹¹ sont à mettre en lien avec cette première caractéristique de la sociologie pragmatique, puisqu'elles aussi prétendent pouvoir jumeler l'analyse macro et micro. L'intersectionnalité ne doit pas être vue comme un point fixe où il y a accumulation d'oppressions, mais bien comme une position sociale en mouvance où divers systèmes d'oppression modèlent sans cesse la personnalité d'une femme de manière

¹¹ Kimberlé Williams Crenshaw est considérée comme l'une des premières investigatrices de l'intersectionnalité.

unique et complexe (Corbeil et Marchand, 2006). Sirma Bilge (2009) soutient qu'il y a deux niveaux d'analyse à l'intersectionnalité d'un point de vue sociologique. Tout d'abord, le niveau microsociologique permet de considérer les sources de pouvoir et celles de privilèges, ainsi que les catégories sociales qui s'imbriquent et qui permettent de cerner les effets des structures inégalitaires sur les individualités de façon à construire des configurations uniques par leur croisement. Ensuite, au niveau macrosocial, elle permet de comprendre les diverses manières dont les systèmes de pouvoir sont impliqués dans la production, l'organisation et le maintien des inégalités. Selon Bilge, l'intersectionnalité va « au-delà de la reconnaissance de la nature intégrée et fluide des catégories sociales de l'expérience, en les appréhendant comme partie intégrante d'un cadre plus large des rapports macro et des relations micro, des institutions et des processus impliqués dans la construction sociale de l'iniquité » (Sirma Bilge, 2009 : 73). Cela vient donc briser l'isolement et la hiérarchisation des différences sociales telles que les catégories sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle, en plus de permettre de reconnaître les multiples systèmes d'oppression et d'en comprendre les interactions et la reproduction au sein de la société. L'intersectionnalité n'est pas tant une méthode qu'un éclairage qui permettrait de comprendre les femmes autochtones de manière plus pertinente que d'autres théorisations féministes qui ne permettraient pas de prendre en compte la complexité de leurs oppressions. En effet, les discours féministes ne trouvent pas toujours écho au sein des luttes autochtones pour cette raison (Cunningham, 2015; Perreault, 2015).

Deuxièmement, le courant pragmatique intègre la temporalité historique des phénomènes. L'histoire des Premières Nations du Canada, et plus particulièrement celle des femmes autochtones, est marquée par de nombreuses politiques assimilatrices, dont la *Loi sur les Indiens*. Selon les données de plusieurs centres d'amitié autochtones du Québec, entre 20% et 25% des personnes autochtones en situation d'itinérance résideraient en ville depuis plusieurs générations, notamment à cause de la *Loi sur les Indiens* qui a perduré jusqu'au milieu des années 1980, et selon laquelle une femme «indienne» (autochtone) qui se mariait avec un homme «non indien» (non autochtone) ne pouvait garder son statut. Celle-ci se voyait alors obligée de s'installer en ville avec son mari et de renoncer à sa communauté d'origine, à son héritage et à ses terres (Lévesque *et al*, 2015). L'étude du phénomène de l'itinérance chez les femmes autochtones ne peut se faire sans considérer ce passé qui est le leur. La sociologie pragmatique s'attarde à étudier toute action du passé, par l'analyse de son présent, afin d'en permettre une meilleure intelligibilité :

Ce type de démarche invite par conséquent l'enquêteur à partir de l'observation du présent pour se tourner vers le passé, plutôt que l'inverse. Mais il l'invite également, dans un second temps, à revenir du passé vers le présent, armé de nouvelles questions à poser et d'un regard autrement informé pour observer les situations actuelles. (Barthe et al. 2013 : p.183)

La pertinence de l'étude de la résilience des femmes autochtones, comme dans le cas de l'étude de Cunningham, repose donc sur une analyse de leur histoire se centrant sur leurs conditions actuelles, tout en prenant en considération leur passé.

Les *critiques féministes postcoloniales* permettent de reconnaître l'histoire des femmes en évitant de reproduire un discours colonisateur. Prenant source dans les études postcoloniales (Edward W. Said, Homi Bhabha et Gayatri Chakravorty Spivak), ces écrits permettent de penser l'entrecroisement entre féminismes et oppressions, en ce qui concerne l'idée d'une condition universelle des femmes et du patriarcat (Maillé, 2007). Parmi les figures ayant contribué à l'essor du féminisme postcolonial, notons Chandra Talpade Mohanty (1988), Uma Naraya (1997) et Kimberlé Williams Crenshaw (2005), mais également celles du féminisme Noir (Bell Hooks (1984, 1989), Patricia Hill Collins (1990)), qui ont travaillé à démontrer l'articulation entre racisme et sexisme à l'endroit des femmes noires aux États-Unis. Par la suite, l'apparition du mouvement des féministes chicanas (Gloria Anzaldúa et Cherrie Moraga (1981)) dans des communautés latino-américaines a contribué à conceptualiser une position hybride entre linguistique, culturel et social en les définissant comme «mestizas». Puis, le féminisme arabe, qui inclut le féminisme islamique (Fatima Mernissi (1975) ou Deniz Kandiyoti (1996)), a lutté pour la déconstruction de la vision orientaliste des femmes en tant qu'éternelles victimes du patriarcat dans leurs réalités marquées par la colonisation et le nationalisme. Chez les féministes islamiques, une relecture féministe non androcentrique du Coran fût entamée pour justifier l'égalité entre les hommes et les femmes. Finalement, le féminisme autochtone (Andrea Smith (2005)), qui prend de plus en plus d'expansion, a démontré la manière dont le système colonial utilisait la violence sexuelle contre les femmes indigènes (ou autochtones) pour assurer sa domination sur les peuples amérindiens dans un dispositif de contrôle et d'oppression (Dechaufour, 2008). Selon Laetitia Dechaufour (2008), tous ces regroupements de femmes ont permis de trouver des nouveaux moyens de résistance et de repenser la famille, le travail et la violence au travers de l'histoire coloniale qui les opprime encore. Les études féministes postcoloniales permettent également d'intégrer de nouvelles dimensions aux analyses, telles que celles relatives à la race, à la classe et à l'ethnicité dans leurs contextes sociopolitiques particuliers. Par leur volonté de dénoncer l'impérialisme discursif d'un certain type de féminisme occidental, notamment le discours de victimisation des femmes d'ailleurs, ces femmes ont permis de faire circuler leur vision du monde, très éloignée de la conception

alors majoritairement véhiculée par un féminisme «blanc» et «universel». Par cela, il y eut reconnaissance obligée de l'hétérogénéité des expériences des femmes (Maillé, 2007).

De la même manière, les théories féministes postcoloniales peuvent nous aider à éclairer l'expérience coloniale des femmes autochtones au Canada, bien que leur expérience soit cette fois-ci spécifique au contexte socio-politique canadien et québécois. Une meilleure connaissance des femmes autochtones en situation d'itinérance ne pourrait être acquise sans une plus grande reconnaissance de la particularité de leur histoire, en termes de colonisation, et de leur rapport différent au genre, à la race et à la classe. De plus, une lecture postcoloniale impliquerait d'accorder une attention particulière aux relations de domination héritées du colonialisme et présentes dans la subjectivité même des femmes. Dans le cas des communautés autochtones, cela signifierait être conscients-es de la présence de valeurs coloniales et occidentales dans les esprits autochtones. Selon Diahara Traoré (2015), qui vient de terminer son doctorat en sociologie à l'UQAM, les sujets postcoloniaux sont avant tout des sujets hybrides, en constante négociation de leur place par rapport au colonialisme. Par exemple, les Autochtones parlent français, anglais, ainsi que les langues de leur communauté d'origine. Ces personnes sont nées dans leur communauté, dans les réserves ou à la ville. Elles sont héritières d'une spiritualité holistique, mais en même temps de la religion catholique qui leur a été imposée dans les pensionnats, et donc héritières d'une culture autochtone et d'une autre québécoise ou canadienne, d'où leur construction identitaire multiple. Les théories postcoloniales remettent en question le caractère «irréfutable» du savoir occidental ou européen lorsque l'histoire est appréhendée du point de vue de celui qui l'a subie, plutôt que de celui qui l'a écrite. Adopter une telle approche, c'est entre autres concevoir la recherche comme étant empreinte de pouvoir et d'intentions et considérer que toute recherche demeure fondamentalement politique et morale (Traoré, 2015). Et donc, la recherche a traditionnellement favorisé les intérêts des chercheurs-es sans tenir compte des voix et des perspectives des peuples autochtones. En présentant la recherche sociale comme un processus scientifique objectif, la majorité des chercheurs-es ont échoué à rendre compte des rapports de pouvoir dont est empreinte la recherche. En déterminant des critères de validité basés sur une conception ethnocentrique de la connaissance, les recherches effectuées auprès des peuples autochtones ont largement contribué à inhiber l'agentivité des peuples autochtones et à les reléguer au statut d'objet de recherche plutôt que de les considérer comme véritables sujets producteurs de connaissances (Gentelet, 2009).

Troisièmement, la manière dont la sociologie pragmatique traite du discours des acteurs-trices peut être mobilisée dans l'étude de l'itinérance chez les

femmes autochtones. Une des caractéristiques importantes de ce courant est le fait de prendre au sérieux la parole des gens :

« Prendre au sérieux » le travail mené par les acteurs[-trices] pour rendre raison de leurs pratiques et justifier leurs conduites ne signifie donc pas qu'il faille se contenter d'enregistrer des points de vue ou de les traduire dans un vocabulaire savant. Pas davantage, ne s'agit-il de considérer que les acteurs[-trices] ont raison de dire ce qu'ils[-elles] disent : l'objet est de considérer qu'ils[-elles] ont des raisons de le dire – des raisons liées aux contradictions réelles de leurs pratiques (Barthe et al. 2013 : p.187)

Ce que disent les participants-es d'une étude devra être considéré comme faisant pleinement partie de la description de leurs actions, puisque les pratiques discursives sont dotées d'une forme d'efficacité qui dépend de chaque individu et de diverses situations (Barthe et al, 2013 : 187).

Le *point de vue situé* (Dorothy Smith, Patricia Hill Collins, Nancy Hartsock, Sandra Harding, Donna Haraway) est un outil méthodologique très pertinent pour travailler avec les populations vulnérables. Les objectifs et les assises épistémologiques du point de vue situé peuvent être intéressants au sein des recherches conduites auprès des peuples autochtones, en ce sens que les recherches féministes l'utilisant se sont intéressées à comprendre comment la connaissance est socialement construite et idéologiquement influencée (Cunningham, 2015). Les chercheuses féministes, particulièrement des féministes noires, ont permis de recentrer le sujet au cœur de l'analyse, en valorisant sa capacité à produire une connaissance ancrée sur sa réalité et son expérience quotidienne. Ainsi, selon le point de vue situé, l'expérience concrète est priorisée comme une source de connaissances, le savoir trouvant plutôt sa source dans la vie quotidienne des acteurs-trices sociaux que dans les prérogatives de l'élite intellectuelle (Cunningham, 2015). On pourrait adresser certaines critiques au savoir situé, notamment concernant son postulat du « privilège » épistémologique des dominés-es comme méthode permettant une plus grande adéquation avec la « vérité » que la réalité des dominants-tes. On pourrait aussi formuler une certaine crainte face au risque de relativisme ou d'essentialisme des connaissances lié à cet outil méthodologique. Néanmoins, cet outil reste utile pour travailler avec les femmes autochtones en situation d'itinérance ainsi que pour comprendre leurs expériences souvent très éloignées des nôtres. Être en contact direct avec ces femmes sans abri est la meilleure manière d'entrer dans leur intimité et leurs récits (Laberge et Roy, 1994), ainsi que d'arriver à réduire les rapports de pouvoir possibles lors de la recherche (Roy, 2009). En plus du regard des chercheurs-es sur ces femmes, leur accorder une place centrale dans un travail partenarial requiert une prise en compte de leur réalité, selon leur propre point de vue (situé).

Ces trois caractéristiques de la sociologie pragmatique (micro/macro, temporalité historique et prise en compte du discours des acteurs-trices), mises en parallèle avec les théories féministes de l'intersectionnalité, les critiques

postcoloniales féministes et le point de vue situé, nous ont permis de faire quelques constats par rapport à l'étude sociologique de l'itinérance chez les femmes autochtones au Québec. Tout d'abord, il est primordial de maintenir une vision du général (macro), tout comme une vision du particulier (micro) pour l'étude des personnes autochtones, étant donné la grande complexité de la constitution de leur identité et de leur rapport aux institutions. Ensuite, les théories postcoloniales et la sociologie pragmatique sont indispensables au chercheur-e pour lui permettre de se souvenir du passé colonisé des femmes autochtones et pour ainsi mieux comprendre leurs moyens de résistance actuels, ou leur résilience face à l'itinérance. Par l'étude de leurs conditions de vie, nous désirons comprendre leur histoire, qui elles sont aujourd'hui et ce qu'elles désirent construire ou maintenir. Puis, que ce soit avec le point de vue situé ou alors grâce à la capacité de prendre au sérieux la parole des femmes du pragmatisme sociologique, ces deux outils théoriques permettent de voir des acteurs-trices comme sujets de connaissances nécessaires à toute recherche. La *recherche-action participative* demande une implication réelle et significative des femmes autochtones dans le développement et le déroulement d'un projet de recherche, mobilisant leur manière de penser, d'agir ou d'expliquer ce qui est central. Réussir une telle démarche nécessite de parvenir à se positionner comme chercheur-e, mais également de reconnaître l'existence de biais personnels et théoriques qui pourraient influencer la compréhension du milieu et de l'information recueillie (Femmes autochtones du Québec, 2012).

Conclusion

Pour conclure, nous tenons à mentionner que cette réflexion sur le travail avec les femmes autochtones en situation d'itinérance s'est principalement centrée sur le volet de la spécificité des populations autochtones plutôt que sur celui de l'itinérance. Ce volet à lui seul aurait pu constituer un autre essai au complet. L'itinérance autochtone est vaste et fort complexe à analyser. Le sujet mériterait beaucoup plus d'attention que ces quelques pages, d'autant plus que celles-ci qui ne sont qu'une première réflexion sur la question.

Un des éléments les plus importants de ce travail de réflexion a été de comprendre que les chercheurs-es non autochtones peuvent travailler en collaboration avec les femmes autochtones sans abri et réellement participer à la production d'un savoir légitime sur leurs réalités. Pour ce faire, il leur faut prendre en compte la complexité de la situation de ces femmes ainsi que de leurs oppressions et de leur histoire, qui comprend leur passé colonial. Il faut aussi une vision qui sache rendre central le point de vue de ces femmes. Plusieurs méthodes de recherche participative existent et sont de plus en plus innovatrices, en ce qu'elles permettent la reconnaissance des savoirs autochtones. Bien que nous ayons vu quelques pistes d'analyse issues de la sociologie pragmatique ainsi que des théories féministes, le travail avec les

femmes autochtones en situation d'itinérance est encore récent dans la littérature et attend les innovations méthodologiques des chercheurs-es qui comprendront comment travailler de manière respectueuse et d'égal à égal avec ces populations sur lesquelles la littérature n'offre que très peu de données.

Bibliographie

Articles

- Barthe et al. 2013. « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Polotox*, 3, no 103, pp. 175-204
- Bilge, Sirma. 2009. «Théorisations féministes de l'intersectionnalité», P.U.F. | *Diogenè*, 1 - n° 225, p. 70-88.
- Corbeil, Christine et Isabelle Marchand. 2006. « Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 19, n° 1, p. 40-57.
- Crenshaw, Kimberle. 2005. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes », *Cahiers du genre*, no. 39, p. 51-82.
- Dechaufour Laetitia. 2008. « Introduction au féminisme postcolonial. », *Nouvelles Questions Féministes*, no 2, Vol. 27, p. 99-110.
- Gentelet, Karine. 2009. « Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 48, pp. 143-153.
- Laberge, Danielle, Daphné Morin, Shirley Roy et Marielle Rozier. 2000. « Capacité d'agir sur sa vie et inflexion des lignes biographiques : le point de vue des femmes itinérantes », *Santé mentale au Québec. Dossier Itinérance*, vol. XXV, no 2, p. 21-39.
- Maillé, Chantal. 2007. « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois », *Recherches féministes*, vol. 20, no.2, p. 91-111.
- Mohanty, Chandra Talpade Mohanty. 1984. « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *boundary 2*, vol. 12/13 [vol. 12, no. 3 – vol.13, no. 1], p.333-358.
- Perreault, Julie. 2015. « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015, p. 33-52.

Livres

- Bergheul, Saïd (dir.). 2015. *Regards croisés sur l'itinérance*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 221 p.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought*. Boston : Unwin Hyman.
- Fournier, Louise et Céline Mercier (dir.). 1996. *Sans domicile fixe: Au-delà du stéréotype*, Montréal, Les Éditions du Méridien, 341 p.
- hooks, bell. 1984. *Feminist Theories: From Margin to Center*. Boston : South End Press.
- hooks, bell. 1989. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking black*. London : Sheba Feminist Publishers.
- Kandiyoti, Deniz. 1996. *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. Syracuse, NY : Syracuse University Press.
- Laberge, Danielle (sous la dir.). 2000. *L'errance urbaine*. Sainte-Foy: Éditions du MultiMondes, 439 p.
- Mernissi, Fátima. 1975. *Beyond the Veil: Male- Female Dynamics in Muslim Society*. London: Al Saqi Books.
- Moraga, Cherrie et Gloria Anzaldúa. 1981. *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table Press.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York, Routledge.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. London: Rout- ledge and Kegan Paul.
- Smith, Andrea. 2005. *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press, Cambridge MA.

Chapitres de livres

- Cunningham, Julie. 2015. « Faire de la recherche avec les femmes autochtones et faire sa part pour reconstruire le cercle : expérience d'une étudiante québécoise » dans Hamrouni, Naïma et de Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ?*, Les éditions du remue-ménage, pp 109-132.
- Harding, Sandra. 1987. « Introduction : Is there a Feminist Method » dans *Feminism and Methodology*, Bloomington : Indiana University Press, p.1-14.
- Jérôme, Laurent. 2009. « Pour quelle participation? Éthique, protocoles et nouveaux cadres de la recherche avec les Premières nations au Québec » dans Gagné Natacha, Thibault Martin et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies, Vues de France et du Québec*, Réseau de recherche et de connaissances relatives au peuples autochtones, Pul, pp. 471-486.

- Lévesque, Carole *et al.* 2015. « La condition itinérante au sein de la population autochtone au Québec » dans Bergheul, Saïd (dir.), *Regards croisés sur l'itinérance*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 111-126.
- Menzies, P. 2009. « Homeless aboriginal men : Effects of intergenerational trauma », dans J.D. Hulchanski, P. Campsie, S. Chau, S.Hwang et E. Paradis (dir.), *Finding Home : Policy Options for Addressing Homelessness in Canada* (e-book), Toronto, Cities Centre, University of Toronto, p. 1-25.
- Plante, Marie-Christisne. 2015. « Les processus de sortie de la rue des jeunes femmes en situation d'itinérance à Montréal » dans Bergheul, Saïd (dir.), *Regards croisés sur l'itinérance*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 13-29.
- Roy, Shirley et Carolyne Grimard. 2015. « L'aide aux personnes à la rue » dans Bergheul, Saïd (dir.), *Regards croisés sur l'itinérance*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 13-29.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. «Can the Subaltern Speak?» dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press: Urbana and Chicago, pp. 271-313.
- Traoré, Diahara. 2015. « Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologue racisée : quelques éléments de réflexivité » dans Hamrouni, Naïma et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ?*, Les éditions du remue-ménage, pp 25-40.

Publications en ligne

- Dechaufour , Lateitia. 2007. « Introduction au féminisme poscolonial et genèse de ce courant ». En ligne: <http://topicsandroses.free.fr/spip.php?article108>.
- Femmes autochtones du Québec Inc. 2012. *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Récupéré à http://www.faq-qnw.org/sites/default/files/publications/Lignes_directrices.pdf.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec – RCAAQ, 2009. *Évaluation des besoins en matière de services psychosociaux du Mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec*, Wendake, RCAAQ. Récupéré à http://www.rcaa.qc.ca/images/stories/docs/r_a_fr_09_10.pdf.
- Statistique Canada. 2008. *Recensement de la population de 2006*, Ottawa, Gouvernement du Canada, <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/index-fra.com>.

Conscientisation des masses et processus révolutionnaire chez Rosa Luxemburg

Olivier Lamoureux-Lafleur, *Doctorat.*

A l'heure des démocraties de masse, nous constatons que la distance croissante entre l'individu et la société peut stimuler la progression de l'apathie politique chez les individus, alors que ce même écart peut pousser une minorité de citoyens à se radicaliser, à tendre vers l'extrémisme (Kornhauser. 1988). Pour des raisons analogues, la médiation s'opérant entre les dirigeant-es des partis politiques traditionnels et les citoyennes se fragilise. Certains partis politiques, ainsi que certaines organisations politiques subalternes, tentent ainsi de repenser, par divers moyens, cette médiation politique dans le but de convaincre une majorité de citoyen-nes. Si cette problématique entourant la transmission des idées politiques, conçues par une minorité et adressées à une majorité, prend forme avec la démocratie athénienne dans la Grèce antique, au 20^e siècle elle prendra un tout nouveau tournant avec la naissance des partis de masse. Suite à la révolution de 1917 en Russie, le Parti bolchévique, alors brigué par Lénine, sera le premier à instituer par la force un parti ayant une structure pyramidale regroupant un très grand nombre d'adhérent-es à sa base. Pendant cette même conjoncture socio-historique, c'est à titre de penseuse social-démocrate et de co-fondatrice de la Ligue spartakiste que Rosa Luxemburg proposa une vision de la médiation politique allant à l'encontre de celle de Lénine. L'assassinat de Luxemburg en 1919 aura mis un frein à la mise en pratique et l'organisation de sa théorie révolutionnaire.

Contexte et approche de l'oeuvre

En revisitant et en réinterrogeant la théorie socio-politique de Luxemburg (méthode herméneutique¹²), nous nous attarderons à sa conception de la tâche centrale du socialisme, telle que présentée dans sa brochure *Questions*

¹² Notre herméneutique philosophico-critique vise à comprendre et à interpréter un débat intellectuel, ancré dans une période historique précise, dans le but d'y présenter des éléments universalisables tout en s'accordant à une analyse dialectique et dynamique de ceux-ci. Nous reconnaissons d'emblée l'individualité des textes que nous présentons, mais il nous apparaît impossible de les dissocier de leur contexte de production. La pensée des auteur-es que nous abordons porte une histoire sociale et la transpose à l'écrit par le biais de réflexions politiques.

*d'organisation de la social-démocratie russe*¹³, et qui vise à *définir une tactique socialiste*. Notre approche théorique a pour but de cerner le discours politique de cette révolutionnaire, distinct de celui d'une forte majorité de socialistes européennes du début du 20^e siècle, en fonction du rôle qu'elle accorda aux masses dans le processus révolutionnaire. Écrite en 1904, cette brochure, présentant des formes d'actions concertées visant à résoudre un conflit social et de classe, a en quelque sorte cristallisé un conflit politico-théorique déjà présent à l'intérieur de la sphère intellectuelle-révolutionnaire européenne. Nous pensons notamment au conflit entourant la dialectique spontanéité/organisation, qui éclata entre Luxemburg et Lénine suite à la publication du livre de ce dernier, *Un pas en avant deux pas en arrière*.

D'entrée de jeu, nous survolerons une partie du parcours de cette théoricienne et militante socialiste. Nous analyserons par la suite sa tactique socialiste générale dans le but d'éclaircir sa vision prométhéenne des masses, mais plus encore, du rôle de celles-ci dans le processus révolutionnaire. Il sera question de repenser l'esprit de la médiation s'exerçant entre les partis sociaux-démocrates, plus particulièrement celui de l'Allemagne (SPD) et celui de la Russie (POSDR), et les principaux concernés de ces derniers : les prolétaires¹⁴. Nous n'aborderons pas les méthodes et les stratégies préconisées par Rosa Luxemburg visant à mettre en branle une révolution socialiste pour la simple et bonne raison qu'elle n'en fait pas état dans cette brochure, d'une part, et de l'autre, que le but de son texte n'est pas de proposer un cadre d'action spécifique, mais bien de réfléchir aux fondements de la lutte, tout en conviant les socialistes à une remise en question des problèmes liés au centralisme bourgeois ou révolutionnaire.

Nous aborderons ainsi les points centraux de la critique de Luxemburg, tournant autour de la conception mécanique de l'organisation socialiste chez Lénine, tout en faisant appel à la sociologie du conflit ainsi qu'à la sociologie des conflits de classe, dans le but de cerner l'esprit de cette confrontation. Il s'agit ici d'un débat intellectuel qui met en lumière les tensions philosophico-politiques émanant d'un positionnement clair face à un choix de tactique révolutionnaire dans un contexte socio-historique précis. Nous terminerons en démontrant que la théorie luxemburgienne représente une boîte à outils philosophico-politique pertinente, encore à ce jour, pour comprendre la dialectique s'articulant entre politique et conscience collective.

¹³ Le titre du texte est parfois traduit par *Les questions organisationnelles de la social-démocratie russe* ou par *Problèmes d'organisation dans la social-démocratie russe*.

¹⁴ Les acronymes SPD et POSDR désignent respectivement le nom du Parti social-démocrate d'Allemagne (Sozialdemokratische Partei Deutschlands) ainsi que le Parti ouvrier social-démocrate de Russie (Российская Социал-Демократическая Рабочая Партия).

Notons au passage que Luxemburg, davantage que Lénine, utilise abondamment le terme « masse » tout en l'articulant de différentes façons : « la masse », « les masses ouvrières », « le mouvement des masses ». Or, il peut être compliqué de définir la notion de masse dans cette conjoncture socio-historique, puisque ni l'un ni l'autre ne propose de cartographier la ou les masse-s. Ce terme, très populaire à cette époque, fut utilisé pour désigner parfois la foule, la majorité du peuple, les prolétaires, les ouvrier-ères ou les opprimé-es. L'on comprendra rapidement, en cette période d'instauration de la théorie marxienne en terre russe, que ce terme n'est pas monosémique : il est polysémique. Il habite plusieurs sens, quoique souvent rattaché à une seule et même idéologie, un seul projet social. Comme l'écrit Georges Labica : « [le] peuple, c'est souvent la foule, qui est elle-même la masse rassemblée, en telle occasion fusionnelle » (Labica, 2011 : 2). Le terme fut remanié par Lénine, mais aussi par Rosa Luxemburg. L'un veut embrigader les masses, l'autre les dynamiser dans le but, pour reprendre la formule poétique de Tilly et Tarrow, de faire disparaître les *océans de passivité* (Tilly et Tarrow, 2008 : 329).

L'étincelle

C'est en Pologne, dans un contexte socio-politique européen fortement teinté par la popularisation d'un jeune marxisme en plein essor, que Rosa Luxemburg est née en 1871, en cette même année où, d'une part, la Commune de Paris – cette insurrection armée qui avait pour but de fonder un gouvernement du peuple, pour et par le peuple – était sauvagement réprimée par le gouvernement de Thiers. D'autre part, c'est aussi en 1871 que les thèses de Marx ont supplantées celles de Proudhon et Bakounine lors du congrès de la Première Internationale. Nul doute que la contestation active était à son comble en cette fin de siècle. Ce fond de trame historique portait déjà bien le devenir du parcours militant et intellectuel de Luxemburg, en ce sens qu'il témoignait à la fois de l'agir, du caractère praxis de l'idéologie marxiste, mais aussi, et plus fondamentalement, de la lutte intellectuelle visant à définir et à promouvoir une conception du socialisme regroupant des tâches, des tactiques et des stratégies – un débat d'idées qui a fait couler beaucoup d'encre au début du XXe siècle.

Femme, juive, polonaise et sujette russe, Rosa Luxemburg a été confrontée dès son entrée à l'école à cette triade contre-émancipatrice ; un système de domination patriarcal, politique et économique. Comme le mentionne Diane Lamoureux, l'auteure de *Pensées rebelles* :

Elle commence ainsi ses études au lycée russe pour jeunes filles de Varsovie (qui pratiquait la discrimination, n'acceptant les Juives qu'après avoir fait le plein de Russes et de Polonaises) et les termine à Zurich, la Suisse étant l'un des rares pays qui, à l'époque, admettait les femmes à l'université (Lamoureux, 2010 : 24).

Il convient ici d'ajouter que Luxemburg a quitté Varsovie puisqu'elle était suspectée par la police de fomenter des activités révolutionnaires au sein du Parti Révolutionnaire Socialiste Proletariat, un groupe clandestin polonais (Petit, 1969 : 5). Son passage en terre zurichoise a joué un rôle important dans sa vie politique puisqu'elle s'est jointe, pendant ses études doctorales en sciences politiques, au mouvement de formation du Parti social-démocrate de Pologne. Fondé en 1893, c'est en 1899 que ce même Parti a pris un relatif essor en ajoutant la Lituanie au groupe (SDKPiL). Appuyée par ses collègues, elle est devenue en grande partie la théoricienne du groupe tout en ayant le privilège de siéger au Bureau de direction de l'Internationale socialiste. Notons qu'elle fut la seule femme à y occuper une haute fonction en cette fin du 19^e siècle.

En 1898, elle s'est installée en Allemagne, puis elle y a rapidement investi le débat d'idées, qui avait lieu au sein du SPD, tournant autour du révisionnisme socialiste. Même si le réformisme avait toujours eu une place importante dans ce Parti, depuis sa formation en 1875 au Congrès de Gotha, lorsque Luxemburg a joint le débat, les tensions intellectuelles concernant la voie à suivre, les tactiques révolutionnaires, les stratégies, se sont avérées plus fortes que jamais. Un conflit de structuration praxis d'une idéologie qui allait se transformer quelques années plus tard en réel conflit politique. En somme, comme le résume bien Muhlmann :

Au tournant du XX^e siècle, les questionnements et les controverses s'organisent essentiellement autour de la nature de la révolution socialiste, et de l'actualité des théories socio-économiques de Karl Marx au regard de la dynamique récente du capitalisme. Le socialisme doit-il s'instaurer par la voie légale et démocratique, ou nécessite-t-il l'action violente des masses (Muhlmann, 2010 : 23) ?

C'est en se positionnant contre la figure allemande des révisionnistes, Eduard Bernstein – pour qui les grandes transformations sociales devaient se faire par le parlementarisme, tout en soutenant l'essor d'une économie capitaliste modérée faisant place à de meilleures conditions de travail pour les ouvrier-ères et tout en offrant aux organes syndicaux un rôle important dans le processus de transformation progressive de la société – que Luxemburg rédigea le pamphlet *Réforme sociale ou révolution ?*. Publié en 1898 dans la revue *Die Neue Zeit*, dirigée par Karl Kautsky, l'auteure, employant un ton très incisif, y soutenait dans la préface une logique à laquelle elle n'a cessé de revenir par la suite : « [l'alternative] : réforme sociale ou révolution, but final ou mouvement, est, sous une autre face, l'alternative du caractère petit-bourgeois ou prolétarien du mouvement ouvrier » (Luxemburg, 1969 : 17). C'est en suivant cette idée qu'elle a peaufiné une théorie dialectique Parti/masse, tout en continuant à critiquer les penseur-es révisionnistes et opportunistes. En ce qui a trait à l'opportunisme, voici ce qu'elle a écrit sur le sujet :

[...] l'opportunisme ne connaît qu'un seul principe : l'absence de tout principe. Il choisit ses moyens d'action au gré des circonstances, pourvu que ces moyens semblent pouvoir le conduire aux buts qu'il poursuit (Luxemburg, 1904 : 5).

À défaut de développer sur la querelle du révisionnisme au sein du SPD, il nous semble plus pertinent de s'arrêter sur le texte *Questions d'organisation de la social-démocratie russe*, dans lequel on voit apparaître les fondations de la pensée de Rosa Luxemburg. Fondateur, en ce sens qu'il met en lumière, davantage que dans *Réforme sociale ou révolution ?*, sa conception de la question organisationnelle de la lutte socialiste. Ce texte, dans lequel l'âme de sa conception socialiste jaillit très clairement, porte ce combat charnière entre deux théories radicales, la sienne et celle de Lénine – telle que présentée, en guise de critique du révisionnisme ambiant au POSDR, dans son texte *Un pas en avant, deux en arrière*. Dans les deux cas, c'est la réalisation du socialisme à l'heure de la mise en pratique des thèses de Marx en 1904 qui est débattue. Nous nous attarderons ici à l'interprétation de Luxemburg, dans laquelle on voit émerger la nature du conflit théorique et stratégique, pour mieux comprendre comment marxisme, spontanéité et démocratie étaient alors réconciliables. Qui plus est, comme Lénine a répondu directement aux critiques que lui adressait Luxemburg – dans un court texte où il critique à son tour la militante polonaise –, nous présenterons sa défense tout en mettant l'accent sur les différences et les rares concordances de leurs analyses, leurs interprétations, leurs compréhensions et de leurs objets de recherche.

Questions d'organisation de la social-démocratie russe

Pour bien saisir l'esprit général de ce texte, l'emploi des concepts grecs de *poiesis* et de *praxis*, en suivant la logique analytique que propose Diane Lamoureux, semble décrire adéquatement la dialectique Parti/classe ouvrière. Traduisant à son tour la théorie de Luxemburg, Lamoureux résume ce dualisme, hautement problématisé dans les divers cercles socialistes de l'époque, ainsi :

[...] pour elle, la conception léniniste correspond à une vision du politique qui se situe dans l'ordre de la fabrication (*poiesis*) dans la mesure où elle confine la classe ouvrière à suivre les ordres de son « avant-garde », plutôt que dans celui de l'action (*praxis*), qui laisse place à l'initiative ouvrière (Lamoureux, 2010 : 43).

Dès l'ouverture de son texte, Luxemburg oriente le débat autour de la tâche du POSDR : *définir une tactique socialiste*. L'avertissement y est clair, l'absolutisme mis en place par les gouvernements bourgeois (en référence au gouvernement allemand de Bismarck post 1890) doit être anéanti pour faire place à une social-démocratie qui, d'une part, ne doit pas être absolutiste à son tour et, d'autre part, doit être le produit d'un mouvement d'une « saine » lutte des classes – saine au sens où la conscience politique transmise par les partis sociaux-démocrates doit s'opérer en élevant les acteurs-trices politiques, en leur

conférant un rôle considérable dans ce processus, le tout sans sombrer dans une propagande qui ne servirait qu'à instrumentaliser les masses. Cela ne veut pas dire pour autant que Luxemburg rejetait toute forme de propagande, au contraire. Une des tâches de la social-démocratie était bien selon elle d'organiser la *phase préparatoire*, tout en faisant place à une propagande, que nous qualifions d'ouverte, ayant pour but de rallier les multiples groupes contestataires. Ces groupes devraient former un mouvement de masse, tout en participant au moment révolutionnaire prenant vie avant, pendant et après la révolution.

C'est ainsi que l'éveil de la conscience politique chez les ouvrier-ères doit participer à structurer dynamiquement et dialectiquement les orientations, les prises de décisions et les mots d'ordre du Parti. Or, la tendance des partis sociaux-démocrates à cette époque était au centralisme, voire à l'ultracentralisme dans le cas du comité central du POSDR. En critiquant les propos défendus par Lénine, Luxemburg stipule que le comité central y est perçu comme le *noyau actif du Parti* et que les groupements qui lui sont rattachés ne sont que des organes exécutifs :

Ce point de vue [...] est celui d'un impitoyable centralisme posant comme principe, d'une part, la sélection et la constitution en corps séparé des révolutionnaires actifs et en vue, en face de la masse non organisée, quoique révolutionnaire, qui les entoure, et, d'autre part, une discipline sévère, au nom de laquelle les centres dirigeants du parti interviennent directement et résolument dans toutes les affaires des organisations locales du parti (Luxemburg, 1904 : 1).

À cette critique, Lénine a répondu en mettant de l'avant les problèmes de cohésion internes qui ont éclaté, notamment avec la scission de l'aile majoritaire (bolchevik) et de l'aile minoritaire (menchevik) lors du deuxième Congrès du Parti en 1903. Cette scission donnait ainsi la légitimité aux bolcheviks de décider de l'orientation directionnelle et structurelle du Parti, puisqu'ils composaient l'aile majoritaire de ce dernier. Toujours dans sa réponse, Lénine affirme clairement l'importance de fortifier une structure centralisée, permettant de diriger les organisations du Parti, lesquelles reçoivent des mots d'ordre du comité central, devant ensuite être transmis aux ouvrier-ères russes dans le but de s'opérationnaliser directement sur le terrain (Lénine, 1904 : 8). Il s'agissait ainsi d'une structure de parti en soi paternaliste, propageant dès lors la transmission des ordres au nom d'une discipline de parti très militaire – de haut en bas –, dans laquelle les dirigeant-es tentent, par la centralisation des pouvoirs décisionnels-opérationnels, de créer une cohésion interne dans le groupe tout en pointant du doigt l'ennemi intérieur et extérieur.

Dans le cas de Lénine, ce conflit s'articulait ainsi tout autant au sein du Parti, incarnant la figure des anti-iskristes, de l'aile intellectuelle et des opportunistes du Parti, qu'à l'extérieur, représenté par la figure des capitalistes

bourgeois et celle du régime tsariste dans son entièreté¹⁵. La structuration post-Congrès du Parti, et les critiques qu'a adressées Lénine aux membres représentant les autres factions du Parti, témoignent effectivement de la mise en marche du processus progressif de consolidation d'un *noyau actif du Parti* autour duquel l'ennemi intérieur allait être appelé à disparaître. Le « nous contre eux », s'activant comme prolongement de la théorie de Lénine, allait porter cette *poïesis* au stade de l'exclusion et de la stigmatisation de l'autre :

Lenin's party was indeed continually torn by factional struggles leading to repeated splits and exclusions. Yet, Lenin [...] insisted on the contrary that it would further strengthen the organization by increasing cohesion among the remaining members (Coser, 1956: 100).

Lénine a ainsi transmuté le conflit pour justifier la centralisation des pouvoirs aux mains d'une élite politique qui avait la charge de guider les masses ouvrières.

Luxemburg avait bien cerné cet esprit proto-sectaire du Parti, dans sa critique de la dialectique tactique/conception du socialisme, transposée dans les mouvements de type *jacobin-blanquiste*, auquel Lénine s'associe partiellement. Comme elle l'exprime de façon avant-gardiste dans sa brochure, il n'est pas question d'hagiographiser son parcours intellectuel ici, l'idée d'instrumentaliser les masses dans le but de les faire entrer en scène au moment de la révolution ne porte pas la social-démocratie à conscientiser les masses – chose qu'elle serait à même de faire si elle s'attardait à définir correctement les tâches de la tactique socialiste, tout en prenant en compte la participation des dominé-es. Ce qu'elle perçoit avec justesse, c'est que cet esprit du POSDR ne peut conduire qu'à la réalisation d'une discipline prolétaire axée sur la soumission, la servilité de classe et l'obéissance. À l'inverse de cette forme de servitude volontaire qui invite les ouvrier-ères à suivre les mots d'ordre du Parti, Luxemburg propose une condition essentielle à la réalisation du socialisme : la liberté politique. Dans le cadre de la lutte socialiste, cette liberté luxemburgienne évoque une juxtaposition entre le travail de conscientisation de l'avant-garde prolétarienne et la spontanéité révolutionnaire – les actes spontanés commis par des ouvrier-ères.

Autorité, liberté et spontanéité

À titre d'hypothèse interprétative, nous pouvons concevoir que l'autorité chez Luxemburg ne se conceptualise pas de haut en bas ou de bas en haut,

¹⁵ Les *iskristes*, provenant de l'organisation de l'*Iskra* (l'étincelle) qui exista de 1901 à 1903, défendaient l'unification du POSDR, la centralisation de celui-ci et le respect du programme de 1903 alors que les *anti-iskristes*, représentant l'aile de droite, défendaient plutôt la mise sur pied de règles démocratiques tout en rejetant le principe de dictature du prolétariat. Le premier groupe étant majoritairement affilié aux bolchéviks et le second aux mencheviks.

mais plutôt dans la lutte commune que mènent les socialistes révolutionnaires – tant l'avant-garde prolétarienne affiliée au Parti que les prolétaires – contre l'État bourgeois et ses représentant-es. C'est en ce sens qu'elle a ardemment défendu la dictature du prolétariat dans ses écrits postérieurs. Une propension autoritaire, dégagée de la théorie de Lénine, confortait déjà la légitimité absolutiste et autoritariste du Parti comme élément clé de la mise en branle du processus révolutionnaire. Or, en ce qui concerne la passivité de la masse, voire des ouvrier-ères, Luxemburg partageait sensiblement le même point de vue que Lénine sur le sujet, et c'est plutôt dans la résolution du problème que résulte la différence conceptuelle. Lamoureux met en lumière cette distinction :

Rosa Luxemburg a pour sa part une vision plus dialectique, qui lie inextricablement organisation, prise de conscience et lutte. Selon elle, c'est justement la passivité de la classe ouvrière qu'il faut casser [elle cite Luxemburg] « par le bris et l'éradication de cet esprit servile, afin que le prolétariat puisse être prêt à la nouvelle discipline, l'autodiscipline de la social-démocratie » (Lamoureux, 2010 : 43).

Et nous ajouterons, suivant la logique de Luxemburg : cela doit se faire davantage dans un pays *arriéré*, tel que la Russie, encore sous le joug d'un système politique semi-féodal.

En lien avec cet esprit de liberté et de spontanéité, la militante polonaise donne en exemples plusieurs cas où le mouvement spontané des masses n'était pas prévu ni contrôlé par les organes centraux d'un Parti, c'est-à-dire où il s'est auto-activé par lui-même. Ce fut le cas lors de la grève générale des ouvrier-ères à Saint-Pétersbourg en 1903, celle des étudiant-es en 1901 dans la même ville, et celle de Rostov-sur-le-Don en 1903 (Luxemburg, 1904 : 3). Nous ajouterons ici que ces mouvements ont éclaté dans une conjoncture socio-historique portant déjà des contradictions systémiques, lesquelles furent investies par ces mouvements. Or, le point de Luxemburg ne s'ancre pas ici dans la compréhension détaillée d'un contexte au sein duquel l'ébullition de l'idéologie socialiste était en cours. Ce qu'elle exprime clairement, c'est le fait que l'activation des masses constitue en elle-même un facteur important à prendre en considération pour les intellectuel-les gravitant dans les partis sociaux-démocrates. Pourquoi cela ? Puisque ces activations spontanées de la masse témoignent de la présence d'une conscience libre, elles ne sont pas subordonnées à une ligne de Parti, qui s'agit en faveur d'un mouvement collectif. À chaque fois qu'il y a activation de la conscience collective, il y aurait ainsi ouverture du champ des possibles de la cause socialiste. La vision prométhéenne des mouvements spontanés de masse chez Luxemburg l'amène à concevoir que ces actions sont hautement éducatives pour celles et ceux qui y participent, et elles contribueraient à consolider une force émergente, tout en conscientisant les sujets/acteur-trices à la meilleure des écoles : celle de la grève de masse. En nous appuyant sur un concept phare de Charles Wright Mills,

nous pourrions y voir là un principe de *sérendipité*¹⁶ révolutionnaire, dans la mesure où l'initiative, l'acte spontané, peut conduire les auteur-es de ces actes, comme les dirigeant-es d'organismes centraux, à se surprendre de la portée ainsi que de la force socio-symbolique de telles actions commises spontanément. Et puis, écrit-elle, si le fruit des mouvements spontanés ne conduit pas à des gains, cela ne peut être perçu comme un signe de l'incompétence des acteur-trices, c'est plutôt le signe que ces dernier-ères doivent apprendre de leur erreur : « [et], enfin, disons-le sans détours : les erreurs commises par un mouvement ouvrier vraiment révolutionnaire sont historiquement infiniment plus fécondes et plus précieuses que l'infaillibilité du meilleur "comité central" » (Luxemburg, 1904 : 7).

Nous comprenons donc que liberté politique, spontanéité et masse active sont inextricablement liées dans la théorie de Luxemburg comme concepts porteurs d'une conceptualisation du socialisme et des tactiques que la social-démocratie doit entreprendre. Avec *Questions d'organisation de la social-démocratie russe*, si Luxemburg critique de façon très incisive le centralisme et l'opportunisme prégnant dans les partis socialistes d'Europe et dans l'ultracentrisme léniniste, c'est davantage pour s'insurger contre une structure décisionnelle-opérationnelle qui oublie d'articuler la lutte révolutionnaire autour des principaux-ales ciblé-es. En prolongeant ce débat, Luxemburg aborde, dans la deuxième partie de sa brochure, la question des intellectuel-les et l'opportunisme dans le Parti.

L'intellectuel-le et la dialectique historique

S'attaquant directement aux craintes de Lénine vis-à-vis des intellectuel-les – voulant que celles-ci et ceux-ci seraient enclins à sombrer dans un individualisme profond, dans l'anarchie, les conduisant à rejeter toute forme d'autoritarisme au sein du Parti auquel ils/elles s'associent –, Luxemburg met en lumière un pan de la philosophie léniniste qui se veut centrée autour de la question du contrôle et de la domination du comité central. Ce comité agit pour diriger, centrer la lutte, mais aussi pour contrôler et absoudre toute forme de sérendipité directionnelle, par l'imposition d'une ligne de Parti strictement fermée à l'initiative de ses membres. Ce sont donc les intellectuel-les qui représenteraient pour Lénine, mais aussi de façon beaucoup plus nuancée pour Luxemburg, les éléments du Parti à craindre :

¹⁶ Dans son œuvre *L'imagination sociologique*, Mills convie les sociologues à être imaginatif-ves dans leur recherche, tout en sortant des cadres normatifs et classiques de la recherche, dans le but de faire éclore de nouvelles connaissances non appréhendées par ces dernier-ères. C'est en cela que résulte, grossièrement, l'esprit de la sérendipité.

En raisonnant d'une façon abstraite, on peut reconnaître seulement que "l'intellectuel", étant un élément social issu de la bourgeoisie et étranger au prolétariat, peut adhérer au socialisme non pas en vertu, mais en dépit de son sentiment de classe (Luxemburg, 1904 : 4).

Il s'agit d'une nuance importante, puisqu'elle distingue analyse matérialiste de l'histoire et analyse dialectique et dynamique de celle-ci. Dans un cas, on stipule que l'intellectuel-le est condamné-e, déterminé-e en fonction de *schémas abstraits*, à sombrer vers l'opportunisme, alors que dans l'autre, ce qui conduit l'intellectuel-le, comme le/la prolétaire, à agir de façon opportuniste, n'est que le produit du système parlementaire bourgeois hautement centralisé. En prolongeant et en traduisant cette idée, par l'emploi de termes bourdieusiens, nous pourrions affirmer que Luxemburg ne voyait pas dans l'articulation entre les habitus de l'intellectuel-le, son capital symbolique et le champ politique dans lequel il/elle s'inscrit, une consonance perfide. Au contraire, l'histoire offre plusieurs exemples, notamment en Russie et en Allemagne, où des intellectuel-les engagé-es dans un conflit social ont tenté d'éveiller une conscience politique dans la masse sans l'instrumentaliser. Elle cite les *narodniki* (populistes), ainsi que les *eisenachois* comme contre-exemples de la théorie léniniste : deux groupes politiques, regroupant des intellectuel-les, qui ont cultivé l'éveil des *gens simples* et des prolétaires en initiant des contacts d'égal à égal auprès d'eux, instituant par ce fait une logique d'action qui dépasse le matérialisme historique tel qu'interprété par Lénine.

En traitant de la condition du POSDR et de la crainte des intellectuel-les comme éléments non serviles, Luxemburg écrit :

Rien ne pourrait plus sûrement asservir un mouvement ouvrier, encore si jeune, à une élite intellectuelle, assoiffée de pouvoir, que cette cuirasse bureaucratique où on l'immobilise, pour en faire l'automate manœuvré par un "comité"(Luxemburg, 1904 : 5).

En dépassant les apriori léninistes sur la question de l'intellectuel-le et de l'opportunisme, elle démontre ainsi que ce n'est pas la psychologie de l'intellectuel-le qui est problématique, mais la politique opportuniste incrustée dans la structure du Parti. Le *culte du moi* n'est pas le propre des intellectuel-les, il est le propre des rigoureux centralistes et des despotes.

Les justifications bigarrées de Lénine entre conscience de classe, et compréhension mécanique et matérialiste du processus historique l'amènent donc à concevoir le rôle du Parti comme étant la pierre angulaire du mouvement révolutionnaire. Une telle compréhension théorique évacue la possibilité de joindre lutte quotidienne des masses et révolution. Il en résulte que le mouvement socialiste doit :

[...] procéder en louvoyant sans cesse entre deux écueils : l'un est la perte de son caractère de masse, l'autre le renoncement au but final ; la rechute à l'état d'une secte et la transformation en un mouvement de réformes bourgeoises (Luxemburg, 1904 : 6).

C'est ce que Luxemburg qualifie de dialectique contradictoire du mouvement. Voilà en somme, et c'est ainsi qu'elle boucle sa brochure, une orientation subjectiviste du moi révolutionnaire qui légitimise l'application d'une théorie excluant le moi collectif, tout en prétendant à une quelconque légitimité d'un contrôle établi et hiérarchisé au sein d'un comité œuvrant au nom de la dite volonté populaire. Du problème de la subjectivité, de la *praxis* et de la dialectique, nous concevons, en empruntant à Leibovici, que cette militante politique :

[...] aurait su penser la praxis comme lien dialectique entre les possibilités concrètes ouvertes par le processus historique, d'une part, et leur accomplissement, d'autre part. [...] Luxemburg aurait reconnu l'importance de la subjectivité, c'est-à-dire de la volonté et de la décision consciente des hommes (Leibovici, 1991 : 60).

Elle aurait accompli cela, tout en s'appuyant sur une théorie de l'action qui reste fondamentalement marxiste.

De cette critique générale de la théorie de Lénine – telle que mise de l'avant dans son texte *Un pas en avant, deux en arrière*, comme une théorie visant à résoudre, par des propositions centralisatrices, les problèmes entourant la structure du Parti –, la théorie présentée dans le court texte de Luxemburg exhorte les camarades socialistes à concevoir cet appareil (le Parti), ainsi que le mouvement social-démocrate dans son ensemble, comme des leviers permettant l'élévation de la conscience des masses. Muhlmann résume bien la nature de ce conflit qui s'est exercé dans la sphère intellectuelle socialiste européenne, et plus particulièrement ici, entre Luxemburg et Lénine :

L'organisation de la social-démocratie doit refléter cet objectif d'auto-émancipation, à travers son organisation démocratique, décentralisée et faiblement hiérarchique. Le mouvement social-démocrate ne vise pas à prendre le pouvoir par un coup d'État, mais à éduquer les masses pour l'autodétermination ; il ne peut donc pas être organisé à la manière des anciens groupuscules conspiratifs, de type blanquiste. C'est pourtant ce que Lénine fait, en s'appropriant le modèle de la conjuration d'une petite minorité, qui ne conduit qu'à reproduire la séparation des chefs révolutionnaires d'avec les masses (Muhlmann, 2010 : 53).

Comme nous l'avons vu, le texte de Rosa Luxemburg propose une théorie de l'organisation du mouvement socialiste, portée par une compréhension dialectique s'opérant entre, justement, l'organisation, la prise de conscience et la lutte. En mettant l'accent sur la *praxis* et non la *poesis*, l'auteure associe directement parlementarisme et groupuscule dirigeant, avec opportunisme. En somme, sa théorie porte un regard historique non téléologique et hautement prométhéen.

De l'importance des questions de Luxemburg

Revenir à cette brochure, à travers laquelle se dégagent les préceptes de la théorisation luxemburgienne de l'action – notamment par l'entremise des

concepts de spontanéité, de conscience politique et d'investissement de l'espace public par les masses →, c'est une forme de levier pour mieux comprendre les défis auxquels nous faisons toujours face. En effet, la démocratie représentative du 21^e siècle, active dans les pays occidentaux, ne me semble pas être porteuse de l'âme démocratique à laquelle Luxemburg fait référence, puisque ce système démocratique demeure dirigé par une « élite » minoritaire et ne convie les citoyen-nes à y participer que très minimalement.

L'originalité de la compréhension et de l'interprétation d'un marxisme renouvelé et critiqué qu'a apporté, comme l'exprime Diane Lamoureux, « la seule femme à figurer au panthéon des théoriciens marxistes » est étincelante (Lamoureux, 2010 : 23). Qui plus est, sa pensée politique, en raison de ses réflexions et discours développés autour d'une démocratie active et agissante, est non seulement d'actualité, mais en résurgence aujourd'hui. Ce n'est certainement pas un hasard si, comme le mentionne Diane Lamoureux :

Rosa Luxemburg est encore en ce début de XXI^e siècle l'une des rares marxistes à pouvoir rassembler des foules en son honneur, et ce, sans que cela soit parrainé par quelque État que ce soit (Lamoureux, 2010 : 23) .

Plusieurs colloques universitaires s'attardent, plus que jamais, à cette militante polonaise¹⁷.

Bien que le contexte historique et politique actuel soit différent, en élargissant et en saisissant les diverses potentialités de la pensée de Luxemburg il devient possible de comprendre comment ses stratégies peuvent offrir des pistes de solutions aux démocraties actuelles. Bien sûr, il ne s'agit pas, pour emprunter à Muhlman :

[...] de considérer la théorie et l'action de Rosa Luxemburg comme des vérités définitives ou des modèles tactiques qui devraient être plaqués sur la situation contemporaine, mais de restituer une pensée par laquelle pourrait s'imaginer une politique nouvelle d'émancipation sociale (Muhlmann, 2010 : 11) .

En d'autres mots, il s'agit, comme Mills y conviait les sociologues, d'être imaginatif-ves en faisant éclore de nouvelles connaissances non appréhendées par ces dernier-ères, et ainsi de retrouver l'esprit de la sérendipité (Mills, 1967).

Luxemburg a critiqué tout au long de son parcours de militante la centralisation des pouvoirs, l'abnégation de la liberté politique comme constituante du processus révolutionnaire et le dénigrement du pouvoir des

¹⁷ Par exemple, la pensée de Luxemburg a fait l'objet de colloques universitaires en France, au Canada et aux Etats-Unis (« Actualité des pensées de Gramsci, Rosa Luxemburg et Lénine », France, 2013 ; « La Conférence Internationale Rosa Luxemburg », Montréal, 2013 ; « Repenser l'émancipation : Vladimir, Rosa et Antonio », Montréal, 2015 ; « Colloque Rosa Remix, New takes on a longtime classic », New York, 2015).

masses, en transposant son discours devant des foules et dans ses écrits¹⁸. Il n'est donc pas surprenant que la théorie politique et critique de Luxemburg offre plusieurs pistes d'analyse, puisqu'elle s'était elle-même positionnée clairement contre un large système tentaculaire de domination, tout en mettant l'accent sur la force d'une démocratie directe, à l'heure d'une remise en question profonde d'un système économique néo-libéral et de la démocratie représentative.

Que l'on s'intéresse à la dialectique partis politiques/électeur-trices, aux problèmes reliés à l'apathie politique, aux centrales syndicales, aux associations étudiantes et à leur structure, aux mouvements post-colonialistes, bon nombre de sujets/objets, classiques ou non, s'accordent avec la théorie de Luxemburg. L'adaptabilité de cette pensée lui permet, du fait qu'elle s'attarde à des problèmes fondamentaux en valorisant une analyse dynamique de ceux-ci, de traverser le temps. Si nous prenons la figure problématisée de l'ultracentrisme, à laquelle elle revient à de multiples reprises dans ses œuvres, nous pourrions élargir son champ analytique en le transposant dans des sphères inattendues. Par exemple, il y a certainement un parallèle à faire entre la théorie de Luxemburg et la critique qu'adresse le suédois Peter Sunde à la centralisation des pouvoirs dominants dans la sphère d'Internet. Marxiste, fondateur de la plateforme de libre échange illégale *Pirate Bay*, militant au sein du Parti pirate finlandais¹⁹, Sunde déclarait le 11 décembre 2015 en entrevue au *Motherboard* :

We have never seen this amount of centralization, extreme inequality, extreme capitalism in any system before [...] we first need to understand what the fight is and for me it's clear that we are dealing with ideological thing: extreme capitalism that's ruling, extreme lobbying that's ruling and the centralization of power (Sunde, 2015).

Ceci ne représente en soi qu'une facette de la réflexion amorcée par Luxemburg, à laquelle nous pouvons revenir dans le but de structurer une nouvelle réflexion s'intéressant aux questions générales d'émancipation et de critique d'un système bien implanté de domination socio-politique des masses. Nul doute, la théorie de Rosa Luxemburg peut encore être réadaptée, prolongée, et ce, dans une multitude de champs analytiques.

¹⁸ Par exemple, *Grève de masse, parti et syndicat* (1906), *La Crise de la social-démocratie* (1916) et *La Révolution russe* (1921).

¹⁹ Ce parti vise, entre autre, à développer les droits démocratiques des usager-ères du web tout en défendant leur libre accès à l'information, la non utilisation de leurs données privées et le respect de la liberté du droit de parole.

Bibliographie

- Arendt, Hannah, 1986, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 330 p.
- Dahrendorf, Ralf, 1959, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 336 p.
- Kornhauser, William, 1988, « Société de masse et ordre démocratique », dans Hermès, *La Revue*, Paris, Édition C.N.R.S (n°2), p. 238-245.
- Labica, Georges, 2003, *Masses, peuple, souveraineté*, consultée en ligne le 30 novembre 2011, 7 p. URL : <http://lahaine.org/labica/b2-img/masses.pdf>
- Lamoureux, Diane, 2010, *Pensées rebelles. Autour de Rosa Luxemburg*, Hannah Arendt et Françoise Collin, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 200 p.
- Leibovici, Martine, 1991, *Révolution et démocratie : Rosa Luxemburg*, dans *Revue française de science politique*, 41^e année, n°1, pp. 59-80.
- Lénine, 1904, *Un pas en avant, deux pas en arrière (réponse de Lénine à Rosa Luxemburg)*, Paris, Éditions sociales, p. 465-475, consulté le 5 janvier 2015, URL: <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1904/05/vil19040500.htm>
- Luxemburg, Rosa, 1969, *Œuvres I : Réformes ou révolution ? Grève de masse, parti et syndicats*, Paris, Maspero, Coll. Petite collection Maspero 175 p.
- Luxemburg, Rosa, 1904, *Questions d'organisation de la social-démocratie russe*, Russie et Allemagne, consultée en ligne le 15 novembre 2015, 7 p. URL : https://www.marxists.org/francais/luxembur/c_et_d/c_et_d_1.htm
- Mills, C. Wright, 1967, *L'imagination sociologique*, Paris, Maspéro, Coll. Textes à l'appui, 235 p.
- Muhlmann, David, 2010, *Réconcilier marxisme et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Non conforme, 326 p.
- Sunde, Peter, 2015, *entrevue réalisée le 11 décembre 2015 au Motherboard*, consultée le 13 décembre 2015, URL : <http://motherboard.vice.com/read/pirate-bay-founder-peter-sunde-i-have-given-up>
- Tilly, Charles et Sidney Tarrow, 2008, *Politique(s) du conflit : De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences po, 396 p.

Femmes et Révolution roumaine (1989) : entre oppression et émancipation

Caroline Mallette, *Maîtrise*.

Depuis les années 1970, la sociologie des révolutions a permis une accumulation incroyable de connaissances et un progrès remarquable dans la compréhension des causes, processus et résultats révolutionnaires. Cependant, le champ académique demeure nettement déficient en ce qui a trait à l'incorporation des rapports de genre²⁰ au sein des analyses des révolutions. Pour pallier ce manque, Valentine M. Moghadam a proposé un modèle théorique pour l'étude des révolutions basé sur les résultats révolutionnaires en termes de genre. Ainsi, elle a mis de l'avant deux idéaux-types de révolution. Un groupe de révolutions serait modernisateur et égalitariste et poserait l'émancipation des femmes comme un but explicite de la transformation révolutionnaire, alors qu'un second groupe de révolutions serait patriarcal, en ce sens qu'il associerait les femmes à la famille et à des rôles genrés traditionnels (Moghadam, 1995). Dans son étude, Moghadam présente les cas de l'Iran et de l'Europe centrale et orientale comme étant des exemples de révolutions patriarcales. Cependant, si l'auteure réfère à l'Europe centrale et orientale comme à un tout, elle n'analyse en fait que les trajectoires de trois pays, à savoir la Pologne, la République Tchèque et l'Allemagne de l'Est.

Pourtant, la Roumanie, parmi les pays d'Europe centrale et orientale ayant connu des changements de régime en 1989, est presque systématiquement traitée comme cas exceptionnel dans la littérature sur les révolutions et les transitions démocratiques. En effet, la littérature scientifique semble quasi-unanime dans l'identification de trois types de changement de régime ayant pris place en 1989, soit des transitions négociées (Pologne et Hongrie), des révolutions de velours (Tchécoslovaquie et Allemagne de l'Est), et une seule révolution violente (Roumanie). Le type de régime communiste en Roumanie de 1965 à 1989 constitue une autre caractéristique qui ajoute à l'exceptionnalisme du pays, alors que le régime de Ceausescu est considéré comme le seul exemple de sultanisme²¹ ou de néopatrimonialisme d'Europe

²⁰ Rapports de genre (*gender relations*) est le terme utilisé par Valentine M. Moghadam.

²¹ Certains-es ont critiqué la connotation « orientaliste » du terme sultanisme et ont proposé le terme « néopatrimonialisme discrétionnaire » pour le remplacer. Cependant, le concept de sultanisme a atteint une importante reconnaissance dans la communauté scientifique et a été

centrale et orientale, au sein duquel des politiques particulièrement oppressives pour les femmes ont été mises en place dans une logique nationaliste de contrôle des natalités. Pour toutes ces raisons, le cas roumain est généralement exclu des comparaisons avec les autres cas, et il peut être difficile de traiter l'Europe centrale et orientale comme un tout unifié.

Il est ainsi possible de se demander où se situe le cas de la révolution roumaine dans la typologie des résultats révolutionnaires associés au genre mise de l'avant par Moghadam. Le cas roumain représente-t-il une exception à ce titre également, ou se range-t-il plutôt aux côtés des autres cas d'Europe centrale et de l'Est considérés comme des exemples de révolutions patriarcales par l'auteure ? Si l'on considère, comme Moghadam, que « [in] all revolutions, the explicit goal is thorough upheaval of the previous system and its replacement by a new system. [...] The basic premise is that it should look as different as possible, in all aspects – economic, political, and cultural – from the previous system » (*Ibid* : 331), et que le régime de Ceausescu ayant été renversé était particulièrement régressif en ce qui a trait aux droits des femmes, il serait possible de croire que la révolution roumaine aurait favorisé un *certain* progrès quant aux droits et conditions de vie des femmes roumaines.

Il s'agira, dans le cadre de cet article, de reprendre le modèle théorique élaboré par Moghadam, qui s'inspire à la fois des travaux en sociologie des révolutions et des études féministes, et de vérifier l'applicabilité de celui-ci à un cas qui pourrait, à priori, s'avérer problématique. Après avoir brièvement présenté la révolution roumaine afin de fournir quelques repères historiques nécessaires à la discussion subséquente, le modèle théorique de Moghadam sera exposé, en insistant sur les deux idéaux-types de révolutions qu'elle met de l'avant. Puis, il s'agira de reproduire l'étude de Moghadam sur l'Europe centrale et orientale, mais cette fois pour le cas de la révolution roumaine²² en se basant sur trois critères que sont la représentation politique des femmes, le travail (rémunéré et domestique), ainsi que les droits reproductifs²³. Cela devrait permettre de dresser un portrait sommaire de l'évolution/régression des conditions sociales, économiques et politiques des femmes en Roumanie avec la révolution, et ainsi, de positionner en conclusion le cas roumain dans l'un, l'autre, ou aucun des idéaux-types proposés par Moghadam et d'effectuer un retour théorique sur la proposition initiale de l'auteure.

utilisé pour qualifier des régimes un peu partout à travers le monde, comme le Zaïre, le Venezuela, les Philippines, l'Iran, Haïti, la Roumanie et le Nicaragua.

²² Suffisamment d'études ont été réalisées en anglais pour permettre de dresser un portrait général des rapports de genre avant et après la révolution.

²³ Les mêmes critères sont adoptés par Suzanne Lafont, dans Lafont, Suzanne, 2001, «One Step Forward: Two Steps Back: Women in the Post-Communist States», *Communist and Post-Communist Studies*, no.34, pp.203-220.

La révolution roumaine

Les spécialistes des révolutions s'entendent sur une série de causes communes aux événements de 1989 dans tous les pays d'Europe centrale et orientale, qui expliquent l'effondrement du socialisme d'État dans autant de pays, ainsi que le moment de cet effondrement (1989). Parmi les facteurs clés identifiés dans la littérature scientifique, l'on retrouve notamment (1) la perte de légitimité du Parti communiste attribuable au fossé grandissant entre les promesses du socialisme et les conditions de vie réelles des populations, (2) la formation de sociétés civiles nationales, propulsée par les Accords d'Helsinki, dans les minces ouvertures tolérées par les régimes, (3) la corruption et l'ossification au sein des Partis communistes, et (4) les réformes de Gorbatchev dans un contexte de déclin politique et économique²⁴. Or, de tels facteurs, communs à tous les pays, ne permettent pas d'expliquer les différences entre ceux-ci au niveau des types de changement de régime. Comme mentionné précédemment, le champ scientifique semble quasi-unanime dans son identification de trois types de changement de régime ayant pris place en 1989, soit des transitions négociées (Pologne et Hongrie), des révolutions de velours ou effondrements de régimes (Tchécoslovaquie et Allemagne de l'Est), et une révolution violente (Roumanie). Dans la littérature scientifique portant sur la séquence révolutionnaire de 1989 en Europe centrale et de l'Est – Pologne, Hongrie, Allemagne de l'Est, Tchécoslovaquie, Roumanie – le cas roumain est ainsi presque systématiquement traité à part, comme cas exceptionnel.

Il faut noter que la Roumanie de Ceausescu était un régime qualitativement différent des autres régimes socialistes d'Europe de l'Est. Il est possible de qualifier le régime de Ceausescu de *sultaniste*. La tendance dynastique typique d'un tel régime était particulièrement bien implantée, alors que la femme de Nicolae Ceausescu, Elena, était la deuxième personne la plus puissante du pays et que les quatre frères de Ceausescu occupaient des postes importants de pouvoir (Thompson, 2002 : 96). Sous Ceausescu, le rôle de tête du Parti avait ainsi été remplacé par le pouvoir absolu du Secrétaire général et de sa famille, et les initiatives politiques indépendantes comme la création de syndicats ou l'organisation de grèves étaient réprimées par la force et ont mené à l'assassinat présumé des individus les ayant organisées. La société civile roumaine était ainsi remarquablement faible, en raison de la pénétration de toutes les sphères sociales par le régime de Ceausescu et sa police secrète, le *Securitate* (Linz et Stepan, 1996 : 353). Les actions et décisions de Ceausescu démontrent également le caractère très personneliste et arbitraire de son règne. L'on peut ici parler de la place occupée par la doctrine marxiste de Ceausescu au sein du

²⁴ Voir Bunce, Valerie, 1999, *Subversive Institutions : The Design and the Destruction of Socialism and the State*, New York, Cambridge University Press, p.3.

Dictionnaire roumain de philosophie, supérieure à celle accordée aux entrées au sujet de Marx, Lenin et Engels réunies, ou à la conception et reconception par Ceausescu lui-même de l'extravagante Maison du peuple et ses routes avoisinantes (*Ibid* : 350). De plus, le communisme roumain a évolué jusqu'à devenir la variante la plus nationaliste du communisme européen, avec une idéologie à la carte, empruntant au marxisme-léninisme et au nationalisme xénophobe (Petrescu, 2014 : 82).

Le règne dynastique des Ceausescus a eu pour effet d'aliéner une section du Parti communiste, menée par Ion Illiescu, qui est demeurée en marge, attendant le bon moment pour se rebeller contre le dictateur et qui a réussi à mobiliser l'armée contre ce dernier (Thompson, 2002 : 97-98). Ainsi, face à des manifestations spontanées auxquelles les femmes ont participé de manière massive (Wolchik, 1993 : 30), ayant débuté le 15 décembre 1989 avec le renvoi et l'éviction d'un pasteur en charge de l'Église réformée hongroise de Timisoara, le régime a ordonné à ses forces répressives de tirer sur la population, causant plusieurs centaines de morts. Après une première vague de répression meurtrière, l'armée a rejoint l'opposition menée par Illiescu, mais la police secrète est demeurée fidèle au dictateur. S'ensuivit une forme de guerre civile, malgré la fuite de Ceausescu en hélicoptère le 22 décembre, laquelle prit fin au moment de l'exécution de celui-ci. Plus de 900 des 1100 décès enregistrés durant la révolution roumaine eurent lieu après la fuite de Ceausescu, aux mains de la police secrète du dictateur, qui espérait le retour de celui-ci (Kotkin et Gross, 2010 : 93).

Ainsi en Roumanie, le régime a tiré sur l'opposition mais s'est malgré tout effondré, car face à un soulèvement spontané et désorganisé de la population réprimé par le régime qui était doté des capacités coercitives pour le faire (police secrète), une faction de l'État menée par Illiescu et hostile envers le leader en raison du personnalisme de son règne a réussi à rallier l'armée, elle aussi mécontente, qui a combattu la garde prétorienne du dictateur et réussi à renverser le régime. Devant l'absence d'une opposition organisée issue de la société civile, Illiescu et son organisation, le *Front de salut national*, se sont emparés du pouvoir pour instaurer un régime « néo-communiste ». Ce fil d'événements, attribuable en grande partie à la nature du régime communiste roumain (*sultaniste*), qui différait des autres régimes communistes plutôt qualifiés dans la littérature de *post-totalitaires*, est unique au sein des révolutions de 1989 en Europe centrale et orientale.

La théorisation de Moghadam

Moghadam accorde une importance particulière à l'idéologie au sein des processus révolutionnaires. En effet, elle considère que dans toute révolution, le but explicite est le renversement du système en place et son remplacement

par un nouveau système dont les révolutionnaires se font une idée très claire, parfois même sous la forme d'un programme détaillé (Moghadam, 1995 : 331). Elle ajoute que dans toute révolution, le contenu du système de stratification est altéré, avec une mobilité descendante pour les élites politiques et économiques et une mobilité ascendante de nouveaux groupes, que les relations de domination et de subordination sont parfois renversées, et que la rhétorique révolutionnaire inclut généralement une promesse selon laquelle les groupes préalablement désavantagés verront une amélioration dans leurs conditions advenant la révolution (*Ibid* : 331-332). Ces changements majeurs affectent les femmes différemment selon leur classe, et parfois leur appartenance ethnique ou religieuse; cependant les lois relatives aux femmes et à la famille, notamment en ce qui a trait aux droits reproductifs, peuvent affecter toutes les femmes de manière similaire (*Ibid* : 332). Ainsi, Moghadam définit les révolutions comme suit :

[...] revolutions are attempts to rapidly and profoundly change political and social structures; they involve mass participation; they usually, but not always, entail violence or the use of force; they include notions of the ideal society; and they have some cultural reference points. Revolutionary ideology and mobilization may refer to class (workers, peasants, the poor), ethnicity, or gender - the latter either in terms of inclusion of both women and men or inclusion of men only. Revolutions always entail constructions of national identity, reorganizations of production, and reformulations of (social) reproduction, within which gender figures prominently (*Ibid* : 332-333).

Le travail de classification des révolutions fondé sur les résultats (relativement immédiats) en termes de genre réalisé par Moghadam se veut une tentative de faire le pont entre la littérature féministe sur les femmes et les révolutions, et la sociologie des révolutions plus large, en reconnaissant l'importance du genre, au même titre que celle de la classe, au sein des situations, processus et résultats révolutionnaires. En effet, si les changements dans les rapports de genre sont souvent plus faciles à identifier au niveau des résultats révolutionnaires (*revolutionary outcomes*), Moghadam considère que le positionnement idéologique face aux rapports de genre façonne les actions et décisions à tout moment du processus révolutionnaire, notamment en ce qui a trait à la mobilisation révolutionnaire, aux mécanismes de construction étatique, ou encore aux dynamiques familiales (*Ibid* : 333): « [r]evolutions entail conscious attempts at economic, political, cultural, and ideological transformations. As an integral part of the social structure, gender shapes these processes and is implicated in the course and outcome of revolutions » (*Ibid* : 339). Toutefois, dans le cadre de ce court article, les rapports de genre ne seront abordés qu'au niveau des résultats révolutionnaires, puisqu'une analyse du façonnement de toutes les actions et décisions du processus révolutionnaire roumain par les rapports de genre en dépasse largement la portée.

La recherche de Moghadam s'appuie sur une double observation de départ selon laquelle, d'une part, toutes les révolutions impliquent une participation des femmes qui perturbe les relations sociales de genre préexistantes, et d'autre part, les États révolutionnaires sont fortement préoccupés par des lois et des politiques concernant les femmes et la famille, et mettent généralement en place des législations à cet effet, allant à contre-sens des législations à l'œuvre durant la période pré-révolutionnaire (Moghadam, 2003a : 160). Moghadam a donc identifié deux idéaux-types de révolutions, basés sur les résultats en termes de genre, en s'appuyant sur une étude des grandes révolutions sociales et de plusieurs révolutions du « tiers-monde ». Le premier modèle, qu'elle nomme le modèle de la femme dans la famille ou encore modèle patriarcal (*woman in the family model of revolution*) est ainsi illustré par les révolutions française, mexicaine, iranienne et d'Europe centrale et orientale, alors que le second qualifié de modèle de l'émancipation des femmes ou encore de modèle égalitaire (*women's emancipation model of revolution*) est plutôt appuyé par les cas des révolutions bolchévique, ainsi que certaines révolutions socialistes du « tiers-monde », comme celle du Yémen, du Nicaragua, de Cuba ou encore de l'Afghanistan (*Ibid* : 161). Le modèle de l'émancipation désigne les cas de révolutions au sein desquels l'émancipation des femmes est clairement établie comme étant une composante essentielle du projet de transformation sociale et l'égalité entre les hommes et les femmes est mise de l'avant. Généralement, le projet révolutionnaire cherche à libérer les femmes des contrôles patriarcaux et construit les femmes comme faisant partie prenante des forces productives et de la citoyenneté (Moghadam, 2003b : 152). L'émancipation des femmes fait donc partie intégrante du discours révolutionnaire, et éventuellement des lois et politiques adoptées par le nouveau gouvernement.

Le modèle patriarcal, quant à lui, s'applique aux révolutions qui excluent les femmes des conceptions de la liberté et de la libération et qui, souvent, désignent explicitement les femmes comme appartenant à une seconde classe de citoyenneté (Moghadam, 2003a : 161). Souvent, des liens idéologiques sont tissés entre les valeurs religieuses, le nationalisme et l'ordre patriarcal, alors que les femmes sont associées à la famille, à la domesticité et à la tradition, et que l'accent est mis sur les différences entre les hommes et les femmes. Si l'amélioration de la qualité de vie des familles, notamment des classes populaires, peut aussi être considérée comme un enjeu des révolutions appartenant au premier modèle, dans le modèle patriarcal « the family is exalted and women's role within it made paramount » (Moghadam, 2003b : 144). Les résultats révolutionnaires pour les femmes associés à ce modèle incluent généralement la relégation des femmes à la sphère familiale privée indépendamment du rôle parfois très important occupé par les femmes au sein des mouvements révolutionnaires, ainsi que la promulgation de lois patriarcales, comme la citoyenneté de seconde classe pour les femmes, ou

encore la suppression du droit à l'avortement (Moghadam, 1995 : 338). Selon Moghadam, en Europe centrale et orientale, les révolutions auraient donné lieu à un rejet de l'égalité entre hommes et femmes, considérée comme un projet du communisme, au profit des enjeux économiques considérés comme plus urgents (Moghadam, 2003b : 150). La participation des femmes aux gouvernements aurait drastiquement chuté avec la vague de révolutions, qui aurait par ailleurs donné lieu à une exaltation des rôles traditionnels des femmes dans la famille, à un retour au travail domestique et à des luttes pour l'abolition de l'avortement, préalablement légalisé sous les régimes communistes (*Ibid.*).

Différents facteurs, autant au niveau des structures sociales que des idéologies, déterminent ces résultats révolutionnaires en termes de genre pour Moghadam, notamment l'idéologie et le programme social de la révolution, la nature des relations sociales de genre préexistantes ainsi que l'ampleur de l'implication des femmes au sein des mouvements révolutionnaires (*Ibid.* : 138) : « prerevolutionary social conditions, including the gender system, as well as the nature of the revolutionary coalition and its principal objectives, largely determine whether a revolution's outcome for women will be patriarchal or modernizing » (*Ibid.* : 139). Ainsi, lorsque les révolutionnaires sont guidés-es par une idéologie « modernisatrice » et/ou socialiste, il est plus probable que la révolution soit émancipatrice en termes de rapports de genre. Inversement, lorsque les révolutionnaires sont guidés-es par une idéologie nationaliste et/ou religieuse, des résultats patriarcaux sont plus probables.

De plus, lorsque les relations de genre préexistantes, c'est-à-dire la position politique, sociale et économique des femmes avant la révolution, sont fortement patriarcales, il est probable qu'elles soient reproduites suite à la révolution. Toutefois, lorsqu'une situation pré-révolutionnaire où les femmes ont massivement investi la sphère publique se combine à une participation forte des femmes dans les mouvements révolutionnaires, un résultat patriarcal est sensiblement moins probable (Moghadam, 2003a : 162). Il est important de clarifier, puisque cet élément est important pour la compréhension des résultats de la révolution roumaine pour les femmes, qu'une situation pré-révolutionnaire peut sembler officiellement favorable aux femmes (notamment au niveau des lois), alors que les relations sociales de genre sont, en réalité, fortement patriarcales.

Femmes et Révolution roumaine

Avant de devenir membre du Bloc soviétique, la Roumanie était un pays rural doté d'une très forte culture paysanne. En 1938, le secteur agricole employait 80% de la population active occupée (Baban et David, 1995 : 235). Même les élites urbaines éduquées considéraient la culture paysanne comme étant un système sain, pur et non corrompu (Harsanyi, 1993 : 39). Pour

comprendre les conditions des femmes en Roumanie avant et après la révolution de 1989, il est ainsi nécessaire de considérer l'importance de la culture paysanne, persistante et profondément établie, qui fournissait les standards moraux, les valeurs et les traditions de tout le pays (*Ibid.*). Dans cette culture paysanne roumaine, les rôles différenciés des hommes et des femmes étaient strictement définis. La femme passait de la soumission à l'autorité de son père à la soumission à l'autorité de son mari ; la soumission et la passivité des femmes, et inversement la domination masculine, étant conçues comme enracinées dans un ordre naturel et religieux (*Ibid.* : 40). Les tâches de la femme étaient le travail domestique et reproductif, alors que celles de l'homme étaient de subvenir aux besoins de sa famille par le travail à l'extérieur de la maisonnée.

La Roumanie socialiste 1948-1989

Avec la prise de pouvoir des communistes en 1948, la Roumanie fût le terrain d'une modernisation accélérée, et une nouvelle idéologie égalitariste prétendument exprimée par le prolétariat, une classe à peine existante, fût imposée par le haut. Cette nouvelle idéologie se présentait comme un rejet drastique de la culture paysanne, déclarant les valeurs familiales rurales comme rétrogrades et déviantes et proclamant les femmes comme étant les égales des hommes et le patriarcat comme un système à abolir (*Ibid.* : 40). En effet, la constitution de la République socialiste de Roumanie garantissait à tous-toutes les citoyens-nes le droit au travail, ainsi que le principe du salaire égal pour un travail égal, bien que la répartition du travail domestique entre hommes et femmes n'ait jamais été adressée (Kligman, 1995 : 236). À l'intérieur d'une génération, les femmes ont ainsi acquis l'indépendance économique, garantie par le travail salarié ainsi que l'éducation obligatoire pour tous et toutes, qui mena plusieurs femmes jusqu'au niveau universitaire (Petrescu, 2014 : 84-85). Cependant, la plupart des tâches traditionnellement effectuées par les femmes étaient considérées comme insignifiantes, alors que seul le travail salarié méritait le respect, mis à part l'acte de donner naissance qui était considéré important, puisqu'il permettait le renouvellement de la force de travail. En bref, « The very idea of 'home' was thrown overboard. The country was to become a euphoric work camp devoted to communist doctrine » (Harsanyi, 1993 : 41-42).

Or, durant la période communiste, les valeurs, normes et stratégies de la culture traditionnelle paysanne ont continué à dominer autant la vie en milieu rural qu'en milieu urbain propulsé par l'industrialisation rapide. En effet, l'industrialisation rapide aura engendré une ruralisation des villes, beaucoup plus qu'une urbanisation des villages et les valeurs et traditions paysannes ont ainsi été conservées, alors que la population paysanne ne faisait que changer ses tactiques (*Ibid.*). L'autorité et la domination des hommes dans la famille n'a ainsi jamais été véritablement questionnée, la violence conjugale est demeurée monnaie courante et la tradition de la dot a été maintenue (Hausleitner, 1993 :

56). C'est pourquoi Christina Petrescu identifie deux tendances conflictuelles ayant marqué l'expérience des femmes en Roumanie, soit « (1) the rather radical project of constructing gender equality “from above” [...] and (2) the social and cultural persistence of a conservative perception on gender roles, which continued to manifest in spite of this imposed egalitarian project » (Petrescu, 2014 : 79-80).

De plus, non seulement les femmes roumaines devaient-elles travailler à l'usine et réaliser le travail ménager (double-tâche commune à tous les pays du bloc soviétique), elles devaient le faire dans un contexte de quasi-famine, de froid intense et de disparités économiques sans équivalent au sein des pays socialistes d'Europe centrale et orientale (Hausleitner, 1993 : 53-54). En effet, la nourriture largement insuffisante était distribuée selon une politique de cartes de rationnement et tout achat effectué sur le marché noir était passible d'emprisonnement (*Ibid* : 54). Dans ces conditions, une planification extrêmement serrée des repas devait être effectuée par les femmes, renforcée par des mesures drastiques de sauvegarde d'énergie, qui forçaient les femmes à cuisiner tard le soir, ou avant quatre heures le matin, puisque l'énergie devait servir prioritairement aux industries (*Ibid.*). Ajoutées à la double-tâche, la contrainte à l'enfantement ainsi que les conditions alimentaires et énergétiques, constituent ce que certaines ont qualifié de quadruple-tâche des femmes roumaines (Roman, 2001 : 55).

Avec le début du règne de Nicolae Ceausescu en 1965, suivant la mort de Gheorghe Gheorghiu-Dej, des politiques particulièrement répressives furent mises en place en ce qui a trait à la reproduction et au contrôle des corps des femmes, contrairement aux autres pays socialistes d'Europe centrale et orientale, ayant notamment légalisé l'avortement²⁵ suivant la direction adoptée par l'Union soviétique de légaliser l'avortement en 1957 (Baban et David, 1995 : 236). En 1966, une loi anti-avortement dont le but était d'assurer que l'économie ne manque pas de force de travail dans sa période d'industrialisation intensive fût promulguée en Roumanie (Hausleitner, 1993 : 54). En effet, le taux de naissance était considéré trop bas depuis la légalisation de l'avortement en 1957 (Baban et David, 1995 : 236), celui-ci ayant effectivement chuté, passant de 22,9 naissances par 1000 habitants en 1957 à 14,3 naissances par 1000 habitants en 1966 (*Ibid.*). De fil en aiguille, cette loi devint de plus en plus restrictive et sévère, puisque augmentée par une série de mesures additionnelles, comme la criminalisation de la contraception et des examens gynécologiques obligatoires sur les lieux de travail pour détecter les grossesses et les inscrire à un registre. En 1986, l'avortement légal fût limité aux femmes

²⁵ Les autres pays d'Europe centrale et orientale avaient adopté des politiques d'augmentation de la natalité, mais jamais de nature coercitive. Par exemple, des avantages étaient accordés aux familles nombreuses.

de quarante-cinq ans ou ayant eu cinq enfants (Hausleitner, 1993 : 54). Environ 11 000 décès de femmes en lien avec des avortements illégaux, punis si découverts par l'emprisonnement allant de six mois à deux ans (Harsanyi, 1993 : 46), ont ainsi été comptabilisés entre 1965 et 1989 (Kotkin et Gross, 2010 : 69), et environ un million de femmes sont devenues infertiles suite à des avortements illégaux non-sécuritaires (Harsanyi, 1993 : 46). En plus de l'adoption d'une politique extrêmement sévère en matière d'avortement, le régime avait prohibé l'importation et la vente de contraceptifs (Baban et David, 1995 : 238). D'autres politiques associées au contrôle des corps des femmes furent également implantées sous Ceausescu, notamment l'âge légal pour le mariage fût réduit à quinze ans en 1980 et les femmes encore célibataires à vingt-cinq ans étaient punies par une taxe de 5% (Hausleitner, 1993 : 55). Les couples mariés ayant moins de quatre enfants devaient également remplir des questionnaires gérés par la police secrète, le *Securitate*, concernant leurs pratiques sexuelles (*Ibid.*). Finalement, sous la Roumanie communiste, des quotas avaient été instaurés afin de favoriser la participation des femmes et des minorités (minorité hongroise, minorité juive, minorité allemande et minorité roma) dans les échelons du Parti communiste (Kligman, 1995 : 236). Conséquemment, au moment du 14^e congrès du Parti communiste roumain en 1989, 40% des membres du comité central étaient des femmes (Petrescu, 2014 : 83-84). Cependant, seulement des hommes avaient accès au Politburo et le rôle des femmes était essentiellement instrumental.

L'après 1989

Un élément extrêmement marquant de la révolution de 1989 en Roumanie, comme ailleurs en Europe centrale et orientale, est la chute drastique de la proportion de femmes dans les premiers gouvernements démocratiquement élus. D'une moyenne de 33% de femmes aux Parlements d'Europe centrale et orientale avant 1989, et de 40% en Roumanie, les femmes composaient en moyenne 10% des parlements en 1990, avec seulement 5,5% des sièges dans le cas de la Roumanie (Einhorn, 1993 : 54) (4,67% dans la Chambre des députés et 0,84% au Sénat (Chiva, 2005 : 972)). En 2012, la représentation des femmes au gouvernement roumain était de 18,5%, ce qui est significativement plus bas que la moyenne européenne de 27% (Petrescu, 2014 : 84). Une des raisons de cette chute par rapport à la période socialiste est sans aucun doute l'absence de quotas obligatoires, puisque seuls des quotas volontaires au niveau des partis existent. Non sans lien avec la très faible participation des femmes au sein de la politique formelle, les enjeux relatifs aux femmes étaient totalement absents de l'agenda politique de la plupart des partis lors de la première campagne électorale libre. En fait, le seul parti à avoir inclus des enjeux spécifiques aux femmes dans son programme fût le *Front de salut national*, mais la connotation néo-communiste de ce discours quant aux femmes attira plus de ressentiment

que d'appui de la population, ce qui poussa le parti, une fois élu, à abandonner cette ligne de campagne (Harsanyi¹⁹⁹³ : 49-50).

Cependant, si les partis politiques n'ont presque pas de femmes représentantes, ni d'agenda adressant des enjeux spécifiques aux femmes, cela ne signifie pas que les femmes roumaines ont cessé d'être politiquement actives après 1989. En effet, alors que la participation des hommes à la révolution s'est traduite par la formation de partis politiques, la participation importante des femmes à la révolution s'est, quant à elle, traduite par une participation massive à la création d'une société civile, donnant lieu à la participation au sein de mouvements sociaux (mouvement environnementaliste, Alliance citoyenne, etc.) et à la création de réseaux entre groupes (Hausleitner, 1993 : 59). Ainsi, les femmes roumaines ont créé une série d'organisations non-gouvernementales dédiées aux intérêts des femmes, dont le nombre était estimé à 25 en 1994, et à 50 en 1996 (Chiva, 2005 : 972).

La transformation des économies socialistes vers des économies capitalistes a progressé à des vitesses différentes selon les pays en Europe centrale et orientale, la Roumanie ayant procédé de manière particulièrement progressive et graduelle en comparaison avec les transitions rapides de la Pologne et de la Hongrie (Glass et al., 2002 : 481). Toutefois, dans tous les pays, le processus de transition fût accompagné par la fin du plein-emploi et la disparition d'une proportion importante d'emplois allant jusqu'à 30%, engendrant ainsi des taux importants de chômage. La Roumanie ayant adopté une méthode plus progressive de transition, les taux de chômage y ont été moins importants, mais ont affecté les femmes de manière plus importante que les hommes (*Ibid.*). Notamment, les usines textiles et la bureaucratie étatique, qui constituaient les principaux employeurs de femmes durant la période communiste, ont été grandement affectés par la transition, les premières devant fermer leurs portes, et la seconde réduisant considérablement sa taille (Waylen, 1994 : 350). Face à cette situation d'emploi difficile dans la période de transition, énormément de femmes ont cherché refuge dans le travail domestique. Il faut également considérer que dans la période communiste, le travail salarié n'était pas un choix mais bien une obligation, se doublant dans le cas des femmes de l'obligation au travail domestique, puisque la division sexuelle du travail domestique n'avait jamais été remise en cause. Ainsi, plusieurs femmes roumaines percevaient le retour à une simple-tâche domestique comme un soulagement au niveau du fardeau de travail, en plus d'une liberté de choix qui leur avait été refusée sous la Roumanie communiste. En effet, « women who have the option of being oppressed by two systems, domestic patriarchy and the discriminatory labor market or by only one system, patriarchy, could certainly construe staying home as liberating » (Lafont, 2001: 215).

Une caractéristique frappante de la révolution de 1989 est que, dans tous les pays d'Europe centrale et orientale en transition ayant légalisé l'avortement pendant la période socialiste à l'exception de la Roumanie (Einhorn, 1993 : 64), le droit de choisir de mettre fin à une grossesse a soit été abrogé, sévèrement limité ou menacé de manière assez virulente (Moghadam, 1995 : 344). La situation est bien différente en Roumanie. À Timisoara, la ville où les manifestations de masse de 1989 ont débuté et qui s'est autoproclamée « ville libre » le 20 décembre 1989, les gynécologues ont annulé la loi anti-avortement le jour même et se sont mis à réaliser des avortements gratuitement (Harsanyi¹⁹⁹³ : 49). Une semaine plus tard, le lendemain de l'exécution de Ceausescu et de sa femme, un des premiers décrets du nouveau gouvernement provisoire de Roumanie fût la légalisation totale de l'avortement et la qualification de l'avortement comme une « liberté absolue », ce qui fit monter en flèche la popularité du *Front de salut national* (*Ibid.*). En 1990, après vingt ans d'avortements clandestins et de souffrances, plus d'un million d'avortements ont été réalisés dans un pays de vingt-trois millions d'habitants (*Ibid.*). Bref, contrairement à tous les autres pays d'Europe centrale et orientale ayant connu une révolution suivie d'une transition du communisme vers le capitalisme ayant cherché à restreindre les législations en matière de reproduction, la révolution roumaine de 1989 a libéré les corps des femmes des griffes de l'État, et « granted women in Romania basic, if minimal, control over their lives again » (Kligman, 1995 : 246). Encore à ce jour, le droit à l'avortement est considéré comme absolu et intouchable en Roumanie (Harsanyi¹⁹⁹³ : 50).

En somme, la Roumanie semble se rallier au cas des révolutions patriarcales d'Europe centrale et orientale en ce qui a trait au travail domestique et salarié des femmes, à savoir que l'on remarque un retour des femmes à la sphère domestique notamment attribuable aux hauts taux de chômage liés à la transition, et à un désir de rompre avec la contrainte au travail salarié et à la double, voir quadruple, tâche associée au passé communiste pour mettre de l'avant la liberté de choisir consciemment la domesticité. De la même manière, la Roumanie, comme les autres pays d'Europe centrale et orientale qualifiés de révolutions patriarcales, a connu une chute drastique dans la participation des femmes au gouvernement suivant l'abandon des quotas au moment de la révolution et, bien que les femmes s'investissent dans la politique extra institutionnelle, il demeure que la quasi-absence de femmes au pouvoir engendre la quasi-absence de prise en compte des enjeux spécifiques aux femmes au niveau national. Là où la Roumanie se démarque de manière très nette des pays voisins, c'est en matière de droits reproductifs, alors que la Roumanie post-révolutionnaire a légalisé l'avortement et considère celui-ci comme un droit inaliénable, ce qui fait contrepoids aux autres pays d'Europe centrale et orientale ayant au contraire cherché, et parfois réussi, à limiter voire annuler le droit des femmes à l'avortement.

L'exceptionnalisme roumain

En raison de la prédominance d'une forte culture paysanne régissant les valeurs et la morale roumaine, la position idéologique de l'égalité entre les hommes et les femmes mise de l'avant par le régime communiste roumain, et ce qu'elle impliquait, notamment le travail rémunéré obligatoire pour les femmes autant que les hommes, fût reçue par la population comme l'imposition par le haut d'une idéologie s'opposant de front aux valeurs traditionnelles paysannes. Avec la révolution, il n'est donc pas étonnant que cette affirmation de l'égalité entre les hommes et les femmes ait été rejetée, au même titre que dans tous les autres pays du Bloc soviétique, comme le laisse entendre le modèle de Moghadam qui stipule que les relations de genre préexistantes structurent fortement les possibilités de résultat révolutionnaire en termes de genre. Ainsi, les relations sociales patriarcales incarnées dans la culture paysanne roumaine, qui sont demeurées quasi-intactes durant la période communiste, ainsi que l'aversion de l'idéologie de l'égalité entre les hommes et les femmes imposée par le haut et perçue comme un affront aux valeurs traditionnelles roumaines, ont fait en sorte que la révolution n'a pas mis de l'avant l'émancipation des femmes comme enjeu et a plutôt favorisé un retour aux valeurs familiales traditionnelles, avec un retour des femmes dans la sphère privée et hors du travail rémunéré, en plus d'une chute dans la représentation politique des femmes.

Toutefois, le fait que la Roumanie de Ceausescu ait été un régime qualitativement différent des autres pays socialistes du bloc, ici un régime *sultaniste* marqué par un règne personnaliste et arbitraire, rend difficile son inclusion dans des généralisations. En effet, Ceausescu, contrairement aux autres leaders communistes du Bloc de l'est, ne souscrivait pas à une idéologie communiste pré-établie, dotée d'une certaine cohérence interne. Ainsi, le caractère *sultaniste* de son règne a permis une situation où l'on promouvait l'égalité entre les hommes et les femmes, la libération des femmes et leur accès au travail salarié, alors que l'on criminalisait l'avortement et que l'on exerçait un contrôle quasi-total sur le corps des femmes. L'ensemble des mesures liées à cette large politique de contrôle et d'augmentation de la natalité a mené à des violences inouïes et traumatisantes pour la population roumaine, alors que des milliers de femmes sont mortes, sont devenues infertiles, ou ont dû mener à terme des grossesses qu'elles ne désiraient pas. Sur cette question du droit reproductif, la révolution roumaine de 1989 a ainsi été grandement émancipatrice pour les femmes, ce qui distingue la Roumanie des autres pays socialistes d'Europe de l'Est.

Ce bref survol des résultats révolutionnaires en termes de genre en Roumanie démontre ainsi l'importance de s'attarder aux réalités socio-historiques spécifiques à chaque pays pour comprendre les dynamiques

révolutionnaires, car si le cas de la révolution roumaine n'est pas opposé aux cas des révolutions dans les pays voisins au niveau des résultats en termes de genre, il n'est pas pour autant réductible à ces derniers englobés par la catégorie « Europe centrale et orientale ». Il est important de reconnaître à la fois les horreurs vécues par les femmes roumaines en matière de droits reproductifs pendant la période communiste, ainsi que l'incroyable avancée réalisée sur ce plan avec la révolution de 1989, ce qui est trop souvent passé à l'oubli par une volonté de généralisation. Car, depuis la révolution, « an actual return to the prewar patriarchal order is not possible anymore. In spite of the rampant nationalism, the triad women-mother-nation in absent form the romanian rhetoric, probably because not even the angriest local nationalist dares touch the freedom of abortion » (Harsanyi¹⁹⁹³ : 50). En ce sens, il est difficile de positionner la révolution roumaine de 1989 dans l'un ou l'autre des deux idéaux-types proposés par Moghadam. Évidemment, une recherche considérablement plus approfondie serait nécessaire pour confirmer ou infirmer la pertinence de la théorisation de Moghadam en termes d'idéaux-types. Malgré tout, il est possible à l'issue de ce court texte d'exprimer certaines réticences face à l'inclusion de la Roumanie au sein de l'idéal-type de révolution patriarcale dont l'Europe centrale et orientale, prise comme un tout, serait un exemple-clé.

Pour terminer, il serait intéressant que la sociologie des révolutions se mette à porter une plus grande attention aux rapports de genre notamment dans leur intersection avec les rapports sociaux de « race » et de classe, et qu'elle tente de systématiser la situation du genre à toutes les étapes des révolutions, ce qui inclut les conditions pré-révolutionnaires, les causes, les processus ainsi que les résultats révolutionnaires autant à court terme qu'à long terme (Moghadam, 2003b : 162). Cela permettrait de sortir les études sur les femmes et les révolutions de la dynamique de compartimentage qui les confine à l'extérieur du champ dominant (*mainstream*) en sociologie des révolutions.

Bibliographie

- Baban, Adriana et Henry P.David, 1995, «Women's Health and Reproductive Rights : Romanian experience, *Patient Education Counseling*, no.28, pp.235-245.
- Bunce, Valerie, 1999, *Subversive Institutions : The Design and the Destruction of Socialism and the State*, New York, Cambridge University Press, 206p.
- Chiva, Cristina, 2005, « Women in Post-Communist Politics : Explaining Under-Representation in the Hungarian and Romanian Parliaments », *Europe-Asia Studies*, 57:7, pp. 969-994.

- Einhorn, Barbara, 1993, *Cinderella Goes to Market : Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*, Londres, Verso, 280p.
- Einhorn, Barbara, 1993, « Democratization and Women's Movements in Central and Eastern Europe : Concepts of Women's Rights », dans Moghadam, Valentine M., 1993, *Democratic Reform and the Position of Women in Transitional Economies*, Oxford, Clarendon Press, pp.48-74.
- Glass, Christy et al., 2002, « Family Policies and Gender in Hungary, Poland, and Romania », *Communist and Post-Communist Studies*, no.35, pp.475-490.
- Goodwin, Jeff, 2001, *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 428p.
- Hall, Richard Andrew, 2010, « Theories of Collective Action and Revolution : Evidence from the Romanian Transition of December 1989 », *Europe-Asia studies*, vol. 52, no. 6, pp.1069-1093.
- Harsanyi, Doina Pasca, 1993, « Women in Romania », dans Funk, Nanette et Magda Mueller (ed.), *Gender Politics and Post-Communism*, Routledge, New York, pp.39-52.
- Hausleitner, Mariana, 1993, « Women in Romania : Before and After the Collapse », dans Funk, Nanette et Magda Mueller (ed.), *Gender Politics and Post-Communism*, Routledge, New York, pp.53-61.
- Kligman, Gail, 1995, « Political Demography : The Banning of Abortion in Ceausescu's Romania », dans Ginsburg, Faye D. et Rayna Rapp, 1995, *Conceiving the new World Order : The Global Politics of Reproduction*, University of California Press, pp.234-255.
- Kotkin, Stephen et Jan T. Gross, 2010, *Uncivil Society: 1989 and The Implosion of the Communist Establishment*, New York, Modern Library, 197p.
- Lafont, Suzanne, 2001, « One Step Forward : Two Steps Back : Women in the Post-Communist States », *Communist and Post-Communist Studies*, no.34, pp.203-220.
- Linz, Juan J. et Alfred Stepan, 1996, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 479p.
- Moghadam, Valentine, 2003a, « Is the Future of Revolution Feminist? Rewriting 'Gender and Revolutions' for a Globalizing World », dans John Foran, 2003, *The Future of Revolutions : Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*, pp.159-168.
- Moghadam, Valentine, 2003b, « Gender and Revolutions », dans John Foran, 2003, *Theorizing Revolutions*, Routledge, Londres, pp. 133-162.

- Moghadam, Valentine, 1995, « Gender and Revolutionary Transformation: Iran 1979 and East Central Europe 1989 », *Gender and Society*, Vol. 9, No. 3, pp. 328-358.
- Molyneux, Maxine, 1982, « Socialist Societies: Progress towards women's emancipation? » *Monthly Review*, Vol.34, no.3, pp.56-100.
- Petrescu, Deagos, 2010, Explaining the Romanian Revolution of 1989 : Culture, Structure, and Contingency, Editura Enciclopedică, 453p.
- Petrescu, Cristina, 2014, « A Genderless Protest: Women Confronting Romanian Communism », dans *Annals of the University of Bucharest, Political science series* 16, 2, pp. 79-101.
- Roman, Denise, 2001, « Gendering Eastern Europe: Pre-Femism, Prejudice, and East-West Dialogues in Post-Communist Romania », *Women's Studies International Forum*, Vol. 24, No. 1, pp. 53–66.
- Siani-Davies, Peter, 2007, *Romanian Revolution of December 1989*, Cornell University Press, 328p.
- Thompson, Mark R., 2002, « Totalitarian and Post-Totalitarian Regimes in Transitions and Non-Transitions from Communism », *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol.3, no.1, pp.79-106.
- Watson, Peggy, 2000, « Re-thinking Transition : Globalism, Gender and Class », *International Feminist Journal of Politics*, Vol.2, no.2, pp.185-213.
- Waylen, Georgina, 1994, « Women and Democratization : Conceptualizing Gender Relations in Transition Politics », *World Politics*, Vol.46, no.3, pp.327-354.
- Wolchik, Sharon L., 1993, « Women and the Politics of Transition in Central and Eastern Europe », dans Moghadam, Valentine M., 1993, *Democratic Reform and the Position of Women in Transitional Economies*, Oxford, Clarendon Press, pp.29-47.

Le travail photographique de Vivian Maier et son insertion dans la théorie des mondes de Howard Becker

Benoit Robillard, *Baccalauréat.*

En 2009, durant une vente aux enchères à l'aveugle, un jeune entrepreneur du nom de John Maloof fit un achat qui allait causer une commotion dans le monde de la photographie. À l'intérieur des vieilles boîtes de carton, qu'il avait acquises pour une somme modique, se trouvaient des milliers de vieux négatifs noir et blanc, plusieurs centaines de rouleaux 35mm, sans oublier une collection impressionnante de factures, de vieux journaux et de petits bibelots. À qui appartenait tout ce travail ? Après avoir fait ses recherches, Maloof découvrit le nom de la photographe en question : Vivian Maier, décédée peu avant la découverte de son œuvre. Le travail de Maier soulève plusieurs questions sans réponses : pourquoi n'avait-elle pas révélé celui-ci auparavant ? Après tant d'années, comment se faisait-il que personne n'avait dévoilé au grand jour le talent de cette femme ?

Dans ce texte, nous tenterons de répondre à ces questions en essayant de voir comment le cas particulier de Vivian Maier, au regard de la théorie des *mondes* de Howard Becker, peut nous aider à appréhender le milieu, ou non-milieu, dans lequel elle oeuvra. Pour ce faire, nous devons toutefois dégager certaines informations, thèmes et concepts utiles dans le cadre de cet essai. En premier lieu, nous ferons donc un état de la question concernant le travail de Vivian Maier et la théorie des *mondes* du sociologue Howard Becker telle que développée dans le livre *Les mondes de l'art*. Nous avons identifié trois thèmes dont nous ferons état ici : les liens entre la théorie des *mondes* de Becker et la théorie des *champs* de Bourdieu, la photographie de type *vernaculaire* et son insertion dans l'histoire de la photographie, puis finalement, la vie de Vivian Maier. En deuxième lieu, nous pourrions mettre en relation le travail de Maier face aux quatre types d'artistes proposés dans le livre de Becker. Finalement, dans la dernière partie de ce texte, nous amorcerons une réflexion sur la place particulière de cette femme afin de déterminer si celle-ci ne se situerait pas au carrefour de ces catégories.

Théorie des mondes et théorie des champs

Pour commencer, il faut tout d'abord nous attarder à la théorie des *mondes* telle que proposée par Howard Becker. Pour celui-ci, « un monde de l'art

se compose de toutes les personnes dont les activités sont nécessaires à la production des oeuvres bien particulières que ce monde-là définit comme de l'art (Becker, 1982; p.58). » Sa conception des *mondes* se fonde ainsi sur l'idée d'un réseau de coopération où chacun agit en fonction d'un certain nombre de conventions plus ou moins contraignantes. Avec la notion de monde, nous sommes devant un espace qui est ouvert, le nombre possible d'individus y prenant place étant d'une certaine manière extensible et en constante mouvance. Comme le spécifie Howard Becker dans une entrevue avec Alain Pessin, un collègue français : « la métaphore de monde n'est pas spatiale, [...] Quiconque contribue en quelque façon à cette activité et à ses résultats participe à ce monde (Pessin, 2006 : p. 168). »

Dans le même article, les deux sociologues s'attardent à déconstruire l'idée que les notions de *monde* et de *champ* seraient interchangeables. Si le *champ* désigne « des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (Bourdieu, 1989 :p.113) », nous voyons d'emblée pourquoi ces auteurs veulent montrer que les deux notions sont bien loin de pouvoir être interchangeables. Ainsi, Becker critique la conception des entités présente dans la notion de *champ*, celles-ci étant des forces, des espaces et des relations. À l'opposé, la notion de *monde* s'intéresse à l'acteur-trice en chair et en os, à sa perspective personnelle sur son agir et son vécu. Alors que cette notion propose un espace ouvert n'ayant pas de frontière à proprement parler, celle du *champ* propose un espace où la rareté des positions reléguerait l'individu ne possédant pas assez de capital, qu'il soit social, culturel ou symbolique, dans une position où il-elle ne peut agir, puisque ne possédant aucun pouvoir (Bourdieu, 1989 :p.113). Pour Becker, cette analyse pose problème puisque, selon sa conception de l'interaction sociale, un individu peut toujours faire autrement. Pour reprendre rapidement l'exemple que donne Becker à Alain Pessin, un-e sociologue n'arrivant pas à intégrer le champ particulier qu'est la sociologie universitaire française pourra toujours, s'il-elle le désire, faire en sorte de s'intégrer ou de créer de nouveaux réseaux de coopération, de nouveaux *mondes*. En effet, « vous n'avez qu'à aller ailleurs et commencer à mettre en place votre propre champ. Vous n'avez même pas besoin d'entrer en compétition avec d'autres gens (Pessin, 2006 : p.171). » Le concept de *monde* apparaît donc pour Becker comme étant plus complet que celui de Bourdieu, pouvant même recouper sous son aile l'aspect conflictuel important dans la théorie de ce dernier. Les gens peuvent certes se combattre ou être en désaccord lorsqu'ils ou elles sont en relation dans une action collective. Toutefois, comme l'indique Becker, il se peut aussi que ces individus coopèrent ensemble vers un but commun, qu'ils-elles travaillent chacun de leur côté sans jamais avoir de relation, bref, qu'ils-elles basent leurs actions non pas sur une position de domination, mais bien sur

des conventions relatives à leur rôle. Il en résulte que nous pouvons « très bien intégrer le conflit dans la notion de monde, à condition de l'intégrer comme situation et non comme surdétermination *a priori* (Pessin, 2006 : p.176). » Arrêtons-nous ici sur ce sujet puisque, plus loin dans ce texte, nous verrons comment ces deux notions prennent place dans le travail photographique de Vivian Maier.

La photographie de type vernaculaire

Au fil de nos recherches, nous sommes tombé sur une catégorisation particulière au sein de l'étude de la photographie ayant retenu notre attention. Dans le cadre d'un travail portant sur Vivian Maier, la photographie de type *vernaculaire* nous semblait pertinente afin de rendre compte de son travail. Pour le chercheur universitaire en photographie Geoffrey Batchen, ce type d'images peut être compris comme les « *ordinary photographs, the ones made or bought by everyday folk from 1839 until now, the photographs that preoccupy the home and the heart but rarely the museum* (Batchen in Zuromskis, 2008: p.105). » Plus précisément, on considère les photographies de scènes de crimes, les albums de famille, les photographies de photomaton et plus encore, comme faisant partie de cette catégorie. Pour Batchen, cette dernière ouvre la porte à une reconsidération de l'histoire de la photographie (Batchen, 2008 : p.121). En effet, par quel critère considérer la pertinence historique et esthétique d'une photographie vernaculaire? L'auteur montre que cette volonté de les réinsérer dans l'histoire de ce médium peut sembler une menace à l'intégrité même de la discipline historique, certains-es historiens-nes de l'art ayant qualifié ce mouvement de « tournant ethnographique (Batchen, 2008 : p.121) ». En effet, plusieurs s'interrogent sur l'avènement d'un « *cultural relativism in which the value judgements necessary to art history will disappear* (Batchen, 2008 : p.121). » Batchen, à l'inverse, considère que l'histoire de la photographie, jusqu'à maintenant, s'est intéressée à mettre l'accent sur les pratiques esthétiques de la photographie, au détriment de son aspect populaire et de sa fonction mémorielle. Il en résulte que la photographie est « *a sprawling cultural phenomenon inhabiting virtually every aspect of modern life: from birth to death, from sex to war, from atoms to planets, from commerce to art - is consistently left out of its own history* (Batchen, 2008 : p.125). » Pourtant, Batchen remarque que ce genre de photographies refait surface, attirant l'oeil de plusieurs acteurs-trices internes et externes au monde de l'art. Il voit un nombre grandissant d'expositions et de publications portant sur la photographie vernaculaire et tente d'expliquer ce mouvement de valorisation. Ainsi, l'auteur suggère qu'avec l'avènement de la photographie numérique et des médias de masse, ce type de photographie a acquis une fonction mémorielle encore plus importante (Batchen, 2008 : p.130). Au terme de son analyse, Geoffrey Batchen propose l'idée de refaire une histoire de ce médium qui inclurait la photographie vernaculaire. Pour ce faire, il faut changer la manière même de

construire cette histoire. Partant de la critique de trois expositions ayant la photographie vernaculaire comme thème, Batchen remarque en ce sens que, «*as soon as you pick one out from the herd for special attention, you kill the very quality that makes it what it is* (Batchen, 2008 : p.132). » Comment rendre compte alors de la pluralité de ces photographies sans leur donner une attention particulière ?

Pour Catherine Zuromskis, professeure au département d'histoire de l'art à l'Université du Nouveau-Mexique, l'exposition *Picturing what Matters: An offering of photographs* (International Museum of Photography at George Eastman House, 2002) offre une réponse à ce questionnement. En présentant des photographies soumises par plusieurs milliers d'individus à travers les États-Unis sans jamais les organiser, les contextualiser ou les discriminer, l'exposition réussit à rendre compte d'une manière révolutionnaire du caractère vernaculaire de celles-ci (Zuromskis, 2008 : p.132). Bref, l'institution muséale, en choisissant d'afficher telle ou telle photographie vernaculaire selon certaines valeurs esthétiques, ne prend alors pas en compte le caractère mystérieux, indéchiffrable, ennuyeux et, en somme, le caractère authentiquement vernaculaire de celles-ci. C'est ce que l'exposition *Picturing what Matters: An offering of photographs* a tenté de changer en délaissant l'analyse pré-icônographique au profit d'une analyse icônologique. Nous tenterons, plus loin dans ce texte, de voir comment le concept de photographie vernaculaire s'applique au travail de Vivian Maier.

La vie de Vivian Maier

Avant de continuer notre recherche, il nous a d'abord fallu approfondir notre connaissance de Vivian Maier afin de pouvoir mieux rendre compte de son travail. Toutefois, il est difficile de parler de la vie de cette femme, considérant le peu d'information que nous détenons. En fait, la nature même de l'engouement envers son travail photographique, et plus largement envers sa vie en générale, réside en partie dans le fait que les données biographiques sur celle-ci sont très rares. Essayons quand même de résumer en quelques lignes les informations disponibles à son sujet.

Née en 1926, Vivian Maier passa la majorité de son enfance entre la France et les États-Unis. Issue d'une famille de classe populaire, on trouve des traces de son passage à New York datant des années 1950, alors qu'elle travaillait dans des industries textiles (Cahan et Williams, 2012 : p.86-87). C'est à la fin de cette décennie qu'elle s'établit à Chicago, où elle passa la majorité de sa vie. C'est aussi à la même époque qu'elle obtint une série de postes de gardienne de maison ou d'enfants dans différentes familles, notamment dans la famille Greensburg, où elle passa 12 ans de sa vie (Cahan et Williams, 2012 : p.86-87).

Dans un documentaire produit par le principal détenteur actuel de son

travail, *Finding Vivian Maier* de John Maloof, on la décrit comme mystérieuse, énigmatique, utilisant souvent des surnoms et, plus important encore, prenant constamment des photographies. L'utilisation du terme *constamment* n'est pas fortuite ici; la taille des archives de Maier étant évaluée entre 100 000 et 150 000 négatifs, plus d'une centaine de bobines 35mm non développées, 3000 tirages, 30 bobines de film 16mm et 1500 diapositives couleur (Solomon-Godeau, 2012). Ainsi, on peut estimer que Vivian Maier a produit environ 50 000 photographies par décennie. S'apparentant au travail renommé de Henri Cartier-Bresson ou de Diane Arbus (Solomon-Godeau, 2012), les images de Maier peuvent résolument être classées dans la catégorie des photographies de rues. On retrouve en effet plusieurs thèmes de cette catégorie dans le travail de Maier, notamment ceux de la pauvreté, de l'exclusion sociale, des enfants et de la vie en ville.

En 2009, alors âgée de 83 ans, Vivian Maier fit une chute sur un trottoir glissant et fût transférée dans une maison de repos pour personnes âgées. Elle mourut quatre mois plus tard (Solomon-Godeau, 2012). Jusque-là, son travail n'avait jamais fait l'objet d'une quelconque distribution. En effet, Maier était restée très secrète sur son travail photographique durant l'entièreté de sa vie, ne vendant que quelques photographies d'enfants aux familles pour lesquelles elle travailla (Solomon-Godeau, 2012). Ainsi, lors de la vente aux enchères d'un entrepôt contenant l'entièreté de son travail, quelques mois avant sa mort, plusieurs personnes, tous des hommes, se procurèrent celui-ci pour des sommes relativement modiques. Il serait trop long de rendre compte du parcours que ses photographies ont suivi par la suite, mais nous pouvons toutefois indiquer qu'à l'heure actuelle, trois hommes détiennent son travail, soit John Maloof, Jeffrey Goldstein et Ron Slattery¹. Bien que s'épaississent peu à peu les informations biographiques concernant Vivian Maier, nous nous limiterons à ce bref portrait afin de pouvoir maintenant plonger dans le coeur de notre interrogation sur Maier et sur l'insertion de son travail dans les mondes de l'art.

Les quatre catégories d'artistes de Becker

Dans *Les mondes de l'art* de Howard Becker, celui-ci distingue quatre catégories d'artistes afin d'avoir une vision générale de la place de ceux-elles-ci dans les réseaux de coopération. Bien que l'analyse semble relativement mince et qu'elle nécessiterait une actualisation au regard des nouveaux médias, nous croyons tout de même que ces catégories proposées par Becker peuvent être utiles lorsque appliquées à la personne qu'est Vivian Maier. Nous tenterons ici

¹ Le lecteur-trice désirant obtenir plus d'information sur la vie de Vivian Maier et sur les problèmes de succession qu'a entraîné la découverte de ses oeuvres peut visionner deux documentaires plus complets à ce sujet que nous avons ajoutés à la bibliographie.

de montrer comment cette artiste se positionne au croisement de ces quatre catégories.

La première catégorie correspond au professionnel-le intégré-e et caractérise l'artiste qui « serait complètement intégré dans le monde de l'art. Il ne donnerait aucune inquiétude aux personnes appelées à coopérer avec lui, et ses oeuvres rencontreraient un public aussi vaste que favorable (Becker, 1982 : p.238). » Ainsi, ce type d'artistes possède l'ensemble des aptitudes techniques et sociales requises afin de participer pleinement à la réalisation d'une oeuvre, facilitant alors beaucoup le travail de ceux et celles avec qui cet-te artiste coopère. Si Maier possédait effectivement les aptitudes techniques nécessaires à sa participation au *monde* de la photographie de son époque (il suffit de regarder ses photos pour en être convaincu-e), il apparaît toutefois qu'elle ne détenait pas les « aptitudes sociales » pour pouvoir justement y participer. Il semble ainsi que celle-ci fût, durant l'ensemble de sa vie, à l'extérieur du *champ* de la photographie. Pourquoi utiliser la notion de *champ* ici ? Bien que les notions de *champ* et de *monde* ne soient pas mutuellement exclusives, il nous semble que la première est ici plus utile pour démontrer l'incapacité de Vivian Maier à obtenir du capital, économique et social dans ce cas-ci, pour rejoindre le *champ* en question. Nous croyons alors que sa situation d'appartenance à la classe populaire aura certainement été un frein vers son accession au *champ* de la photographie artistique. La photographie étant à l'époque, et sûrement encore à l'heure actuelle, dominée très largement par des hommes, l'intersection entre son appartenance à la catégorie de femme et sa classe sociale fût très certainement un frein important à la carrière photographique de Maier. En ce sens, Vivian Maier n'est pas une professionnelle intégrée, puisqu'elle ne fût tout simplement pas intégrée au *monde* de la photographie.

La deuxième catégorie d'artistes correspond aux individus pratiquant l'art populaire. Ainsi, « l'art populaire est celui qui s'inscrit dans les pratiques courantes de tous les membres d'une communauté, ou du moins de certains de ses segments, définis selon l'âge ou le sexe (Becker, 1982 : p.255). » En ce sens, les artistes populaires ne sont jamais à l'avant-garde; en fait, ces individus ne se considèrent que très rarement comme faisant partie d'un *monde* de l'art. Ce type d'artistes évolue plutôt dans des cercles sociaux très différents, leur travail évoquant les contraintes particulières de leur cercle. Ces individus ne se considérant pas comme des artistes, il en découle que le jugement de leur travail est plus souvent pratique qu'esthétique. Alors que la conservation de ces oeuvres était la plupart du temps une affaire de famille, on les voit maintenant de plus en plus dans des musées. En effet, plusieurs ont cherché à dégager les caractéristiques esthétiques de ces objets, comme le tricot ou le travail du bois. Cette catégorie d'artistes peut être utile pour comprendre un peu plus le travail de Vivian Maier. En effet, à l'époque de Maier, la photographie était déjà devenue un art populaire et ce médium avait pénétré dans la vie de beaucoup

d'individus. S'il existe un type de photographies qui serait artistique, par exemple le travail de Diane Arbus ou celui de Richard Avedon, il existe aussi un type de photographies qui serait résolument populaire. Nous l'avons vu plus haut, le terme vernaculaire résume assez bien ce type d'images. Le travail de Maier, s'il s'inscrit esthétiquement dans la photographie artistique, correspond aussi à l'utilisation populaire du médium photographique. De même, on peut supposer que celle-ci n'envisageait que partiellement la composante artistique de son travail, du fait qu'elle ne fit jamais d'effort pour l'exposer au *monde* de l'art. Il fallut, comme dans le cas de l'art populaire, que des individus évaluent la fonction esthétique de son oeuvre, bien des années après, pour qu'enfin son travail soit considéré comme de l'art. La catégorie d'artiste populaire est donc intéressante pour analyser le travail de Vivian Maier, puisque nous croyons que celle-ci évoluait dans un contexte de production et avec un médium autant populaire qu'artistique.

L'artiste naïf est la troisième catégorie que Becker utilise. Il définit celle-ci comme des artistes qui :

n'ont, au départ, aucune relation avec les mondes de l'art. Ils ne connaissent pas les membres du monde de l'art où sont produites des oeuvres analogues au leur. Ils ignorent presque tout de la discipline qu'ils pratiquent, de son histoire, de ses conventions et du genre d'oeuvre qui la caractérise habituellement. Aussi travaillent-ils dans l'isolation (Becker, 1982 : p.265).

En ce sens, ce n'est pas vraiment le caractère de l'oeuvre qui fera en sorte qu'elle appartienne à l'art naïf, mais plutôt sa souveraineté face aux conventions établies. Le travail de Vivian Maier peut être éclairé par cette catégorie. En effet, elle n'eut pas de relation avec les mondes de l'art, ce qui ne l'empêcha pas de produire un immense corpus. De plus, cette artiste ne connaissait aucunement les acteurs-trices du *monde* de la photographie, ou du moins, pas personnellement. Toutefois, en observant attentivement son travail, nous ne pouvons pas affirmer que Vivian Maier ignorait presque tout de la discipline, bien au contraire. On peut supposer qu'elle connaissait les grands-es photographes de son époque et affirmer qu'elle maîtrisait la technique photographique avec brio. Il suffit de comparer son travail avec celui des photographes de rues de son époque, comme Henri Cartier-Bresson, Lisette Model ou Walker Evans, pour arriver à la conclusion qu'elle aurait pu être influencée par leur travail. Par contre, il est vrai qu'elle travailla dans l'isolation, la découverte tardive de son oeuvre attestant de ce fait. Était-elle une artiste naïve ? Nous ne le croyons pas. Toutefois, cette catégorie nous est utile afin de rendre compte de la relation qu'elle entretenait, ou qu'elle n'entretenait pas, pour être plus exact, avec le monde de la photographie.

Le dernier type d'artistes est celui des francs-tireurs-ses. Proches des professionnels-les intégrés-es, les francs-tireurs-ses sont « des artistes qui ont appartenu au monde officiel de leur discipline, mais [qui] n'ont pu se plier à ses

contraintes (Becker, 1982 : p.242). » Ces artistes ont donc les mêmes aptitudes techniques et sociales que leurs collègues professionnels-les intégrés-es. Ces personnes sont toutefois déçues ou critiques face au fonctionnement du *monde* classique. Les francs-tireurs-ses utilisent d'autres canaux, ou en créent de nouveaux, afin de partager leurs oeuvres. Celles-ci, allant souvent à l'encontre des conventions établies, rejoindront un public différent, si elles réussissent en premier lieu à en rejoindre un. Ainsi, Becker soulève que, généralement, « nous retiendrons que la majorité des oeuvres des francs-tireurs restent ignorées faute d'avoir pu trouver leur place dans le patrimoine historique d'un art, et finissent par disparaître sans laisser plus de traces que leurs auteurs (Becker, 1982 : p.254). » En effet, le travail des francs-tireurs-ses est rarement accessible. Or, c'est pour des raisons différentes que les photographies de Vivian Maier n'ont pas pu rejoindre le public. Faute d'avoir pu trouver une place dans le patrimoine historique de la photographie, le travail de Maier a lui aussi failli tomber dans l'oubli. Ainsi, Maier s'apparente au francs-tireurs-ses, en ce sens qu'elle détenait les aptitudes techniques, mais décida de n'utiliser aucun canal de diffusion pour populariser ses oeuvres. Toutefois, la ressemblance s'arrête là. En effet, Maier n'est pas allée à l'encontre des conventions dans la réalisation de ses oeuvres, au contraire, celles-ci avaient toutes les qualités requises pour pouvoir respecter les conventions esthétiques établies à l'époque. De plus, la photographe, n'ayant jamais appartenu précédemment à un *monde* de l'art, ne pourrait être considérée comme une franc-tireuse à part entière. Ainsi, cette catégorie d'artistes ne nous renseigne que partiellement sur la découverte du travail de Maier.

Une nouvelle catégorie ?

Que faire de ces quatre catégories et de la place de Vivian Maier par rapport à celles-ci ? Si cette artiste satisfait certains critères de chacune des catégories, nous ne pouvons toutefois pas affirmer qu'elle appartient à l'une de celles-ci en particulier. Comment alors évoquer le travail de Maier par le biais de ces catégories artistiques? Comme nous l'avons indiqué plus haut, la notion de monde se caractérise par le fait que la ligne entre les individus faisant partie d'un *monde* et ceux-elles n'en faisant pas partie est toujours mouvante. En ce sens, nous croyons que, de la même manière, l'appartenance à l'une des quatre catégories peut être mouvante, changeant selon le point de vue et l'analyse que l'on en fait. Pour simplifier, nous pourrions dire que ces catégories s'apparentent à des idéaux-types. Si ceux-ci ne peuvent rendre compte du particulier, les catégories de Becker ne peuvent, elles non plus, rendre parfaitement compte de la situation particulière de Vivian Maier et peuvent donc être adaptées et reformulées.

De ce fait, nous postulons l'idée que Vivian Maier était au carrefour de ces catégories, empruntant certaines caractéristiques tantôt à l'une, tantôt à l'autre.

Elle était une professionnelle engagée, puisqu'elle détenait les aptitudes techniques à la réalisation de l'art. Elle était une artiste populaire, puisqu'elle utilisa un médium résolument populaire et que le jugement d'un point de vue esthétique de son travail se fit de manière extrêmement tardive. De plus, la conservation de son travail n'était pas institutionnalisée et il fallut attendre l'œil attentif d'un individu possédant un jugement esthétique particulier afin que ses photographies soient sauvées de l'oubli. Vivian Maier était aussi une artiste naïve. Elle ne connaissait pas les rouages sociaux du monde de la photographie et travaillait dans une isolation presque complète. Finalement, Maier était une franc-tireuse, utilisant ses connaissances techniques pour faire de la photographie, mais rejetant les canaux habituels de diffusion. De même, son travail, faute de trouver une place dans l'histoire de la photographie, du moins jusqu'à tout récemment, aurait pu tomber dans l'oubli. Nous voyons toute l'ambiguïté des concepts de Becker lorsqu'ils sont appliqués à des artistes ayant changé de catégories durant leur existence, ou après leur mort.

Pour conclure ce travail, nous pouvons encore nous interroger sur la place du travail de Vivian Maier dans la théorie des *mondes* de Becker. Nous avons pu voir que, si la théorie des *champs* de Pierre Bourdieu ne peut être interchangeée avec celle de Becker, il demeure qu'elle peut être utile à la compréhension de la relation de l'artiste avec le contexte social environnant. De plus, nous avons vu qu'il existe une catégorie de photographies de type vernaculaire qui intègre la production photographique populaire des individus n'étant pas considérés comme des artistes. Par la suite, nous nous sommes penché sur le travail de Vivian Maier, photographe de rue inconnue de son vivant, cela étant certainement dû, dans une certaine mesure, à la forte présence masculine au sein des milieux artistiques ou à la difficulté pour les classes populaires à intégrer ceux-ci. Finalement, nous avons tenté de déterminer son intégration aux mondes de la photographie à partir des quatre catégories d'artistes théorisées par Becker.

Terminons avec l'idée que l'exemple de Vivian Maier pourrait nous aider à constituer une nouvelle classe d'artistes que nous appellerions *vernaculaire*. L'idée ici n'est pas de nier le travail de Becker, mais bien de nous prêter au jeu en dépassant les limites conceptuelles déjà établies dans son livre. Après tout, il y a dans sa sociologie, comme l'auteur le spécifie dans l'entrevue avec Alain Pessin, l'idée que l'on « peut toujours faire autrement (Pessin, 2006 : p.170) ». Ainsi, cette catégorie pourrait regrouper les artistes qui, de leur vivant, ne furent jamais connus pour leur travail, mais qui, après leur mort, furent découverts pour les qualités esthétiques de leur travail. Ceux-celles-ci auraient les aptitudes techniques nécessaires pour réaliser des oeuvres, mais ne détiendraient ou n'utiliseraient pas les privilèges sociaux ou économiques nécessaires pour que celles-ci soient présentées. Ce type d'artistes dépasse donc le statut actuel de l'individu pour s'inscrire dans une revalorisation du passé et

de la fonction mémorielle de l'art. Nous pouvons penser à certains-es artistes, comme Vincent Van Gogh dont le travail ne fût réellement connu que vers les années 1930², ou encore Henry Darger, auteur de Chicago qui fût concierge toute sa vie, ses oeuvres n'étant découvertes qu'après sa mort³. Si nous proposons ce concept d'une manière relativement concise, il serait par contre intéressant de s'y pencher un peu plus, afin de dégager un portrait global pouvant s'insérer véritablement dans la théorie des *mondes* et dans les catégories d'artistes tels que proposées par Howard Becker.

Bibliographie

- Batchen, Geoffrey. (2008) «Snapshots: Art history and the ethnographic turn», *Photographies*, Volume 1, Numéro 2, p.121 à 142
- Becker, Howard. (1982), *Les mondes de l'art*, Édition Champs, Collection art, Paris, 379 pages
- Bourdieu, Pierre. (1989), *Questions de sociologie*, Édition de minuit, Paris, 277 pages
- Cahan, Richard et Michael Williams. (2012), *Vivian Maier: Out of the Shadows*, *City Files Press*, New York, 288 pages
- Pessin, Alain. (2006), «Howard Becker et Alain Pessin : Dialogue sur les notions de Monde et de Champ», *Sociologie de l'art*, Numéro 1, Opus 8, p.163 à 180
- Solomon-Godeau, Abigail.(2012), «L'invention de Vivian Maier», *Jeu de Paume*, [Consulté le 12 décembre], En ligne: <http://lemagazine.jeudepaume.org/2013/09/vivian-maier-abigail-solomon-godeau/>
- Zuromskis, Catherine. (2008) «Ordinary Pictures and Accidental Masterpieces: Snapshot Photography in the Modern Art Museum», *Art Journal*, Volume 67, Numéro 2, p.104 à 125

Documentaire vidéo sur Vivian Maier

- Maloof, John et Charlie Siskel. (2014), *Finding Vivian Maier*, [DVD], Ravine Pictures, 84 minutes
- Nicholls, Jill. (2013), *The Vivian Maier Mystery*, [DVD], BBC, 50 minutes.

² Voir : Heinich, Natalie. (1992), *La gloire de Van Gogh : Essai d'anthropologie de l'admiration*, Édition de Minuit, Collection critique, Paris, 256 pages

³ Voir : Yu, Jessica. (2004), *In the Realms of the Unreal*, Diorama Films, États-Unis, 81 minutes

THE AMERICAN DREAM

Le mythe d'une communauté imaginée

Pier-Olivier Tremblay, *Baccalauréat*.

« Que chacun trouve dans les mythes ce qu'il y cherche prouve que rien de tout cela n'y est⁴. »

- Claude Lévi-Strauss

L'American dream, dans les sciences sociales, n'est pas toujours abordé en fonction de ce qu'il est réellement. Par exemple, plusieurs de ses critiques se contentent d'en illustrer les contradictions, c'est-à-dire le décalage entre ce qu'il professe et la réalité de la société étatsunienne⁵. Or, ce genre de raisonnement pose problème, car bien qu'il exprime une sérieuse préoccupation pour les personnes n'ayant pas accès au « rêve », il ne remet pas en question la nature de ce dernier. Au contraire, il réifie l'American dream et le présente comme quelque chose appartenant au groupe majoritaire et privilégié. Notre objectif, ici, est donc de nous attaquer à l'angle mort de l'American dream. Nous désirons éclairer sa nature idéelle en tant que pure construction sociale issue d'un contexte particulier et le rendant ainsi perméable aux transformations de la société qui l'entretient. Dans un premier temps, nous aborderons le cadre culturel normatif dans lequel l'American dream est formulé et, dans un second temps, le contexte particulier qui le voit apparaître. Nous verrons ainsi qu'il est le produit de préoccupations nationalistes. Puis, nous nous attarderons à sa mobilisation par la société étatsunienne et aux mutations que celle-ci subit au tournant des années 1930. Nous verrons alors que l'American dream est très malléable et qu'il est de ce fait fort utile au maintien d'une « conscience » nationale au moment où la société étatsunienne est en pleine transformation. Nous traiterons finalement de la place des femmes au sein de cette même transformation sociétale pour illustrer comment celles-ci sont marginalisées dans le nouveau nationalisme consumériste de la société d'après-guerre.

⁴ Claude Lévi-Strauss, 1991, *Histoire de Lynx*, Paris, Pocket, coll. Agora, p. 253.

⁵ Pour des exemples de ce genre de critiques, voir Susan B. Neuman (2013), Jacques Mistral et Bernard Salzmann (2007), Michael W. Sherraden (2005), Marie-Christine Pauwels (1997), Edward N. Luttwak (1995), Jennifer L. Hoeschild (1995)

James Truslow Adams et l'American dream

L'American dream tire ses origines historico-culturelles de deux sources parallèles. D'une part, il a des origines historiques « nationales », que les historiens-nes s'affairent à chercher; d'autre part, (c'est l'argument que nous défendrons dans cette partie) il a également des origines beaucoup plus profondément et culturellement enracinées que nous sommes tentés de définir comme transhistoriques tellement elles s'ancrent dans un passé lointain et semblent de ce fait échapper aux transformations de l'histoire. Nous nous référons ici à Benedict Anderson et à sa théorisation des systèmes culturels anciens qui, en disparaissant, auraient donné place à l'élaboration de nouvelles structures matérielles et idéelles qui sont aujourd'hui celles de la nation. En d'autres termes, pour Anderson, la nation, *communauté imaginée*, est ce qui remplace la communauté religieuse et le royaume dynastique comme systèmes d'une ancienne cosmologie où le pouvoir est centripète, la langue fragmentée et la conscience historique absente (Anderson, 1991 : *passim*). De ce fait, selon lui, « the very possibility of imagining the nation only arose historically when, and where, three fundamental cultural conceptions, all of great antiquity, lost their grip on men's [and women's] minds (*Ibid.* : 36). » De la même manière, Regina Schwartz propose de retourner à ces systèmes culturels de l'antiquité – plus spécifiquement ceux qui donnent naissance aux anciens récits bibliques – pour comprendre le phénomène des nations et des nationalismes s'imposant comme structures idéelle et matérielle à travers lesquelles le monde est aujourd'hui pensé (Schwartz, 1997 : *passim*). Pour elle, les textes de la genèse contiennent une structure symbolique normative qui permet d'expliquer la construction des identités, leur attachement à un territoire, leur collectivisation et leur transmission. Ainsi, l'auteure conclut-elle que

while there can be no easy causation between the proliferation of memories and the politics of communities, nonetheless, the fact that the communities that identify themselves with Judaism, Christianity, and Islam all claim versions of these stories, adding to them, revising them, and that other communities continue to rewrite them in a secular vernacular, suggests that we may not be able to completely escape biblical myths as our cultural inheritance (*Ibid.* : 176).

Penser le monde en termes de nations est donc un phénomène bien nouveau, mais la forme dans laquelle nous concevons ces mêmes nations, elle, n'est pas nouvelle. Rien n'oblige en effet à concevoir les nations comme une identité, un peuple, un territoire et une histoire, sauf justement cet *inconscient* collectif hérité des systèmes culturels antiques qui ne perçoit pas ce cadre normatif très ancien. L'histoire nationale s'écrit donc en parallèle avec cette normativité culturelle transhistorique et ne peut être pensée sans elle.

À la lumière des explications macro-historiques d'Anderson et herméneutiques de Schwartz, il est possible de concevoir les origines historiques nationales que James Truslow Adams – et aussi d'autres historiens-

nes ayant traité de l'American dream comme Jim Cullen et Carl Jillson – attribue au rêve américain comme prises en otage par le legs de ces systèmes culturels. En effet, ces derniers rendent aujourd'hui impérieuse l'élaboration de récits historiques, de traditions, de langues, de symboles et de mythes nationaux. Ce sont ces anciens systèmes qui imposent la « nation » comme concept d'intelligibilité du monde actuel, maintenant qu'ils n'organisent plus eux-mêmes directement notre monde, et dictent ce à quoi ce même concept de nation fait référence en fonction des marques culturelles profondes qu'ils laissent dans les sociétés marquées par ces systèmes. Adams ne relativise donc pas la compréhension qu'il a de l'histoire de son pays – histoire qu'il conçoit comme la preuve d'une identité proprement étatsunienne – parce que sa compréhension reste circonscrite au cadre normatif abordé plus haut. Ainsi comprend-on mieux ses réflexions nationalistes comme encadrées culturellement.

Jean-François Côté remarque que l'American dream, pour Adams, est moins une conséquence du développement historique de la société étatsunienne que sa cause première. Pour cette raison, il qualifie l'expression de réalité trans-historique :

L'American dream se pose ainsi chez Adams comme le symbole de l'identité américaine. Cette symbolique de l'identité travaille l'histoire, la société et la culture américaine comme une récurrence; elle possède donc un caractère téléologique, et c'est par le repérage de ses principales étapes de développement qu'elle réaffirme sa prégnance au sein de la culture et de la société américaine (Côté, 1994 : 358).

À travers la lunette d'Adams, l'American dream apparaît être une sorte d'état psychique propre aux Étatsuniens-nes qui explique le développement spécifique de leur société. Pour simplifier le raisonnement d'Adams, ce ne sont pas la société étatsunienne et le dénouement de son histoire qui créent les conditions propices à penser un concept tel que l'American dream, mais l'American dream comme état psychologique typiquement étatsunien, comme *essence* identitaire, voire comme déterminant biologique, qui crée cette société et son histoire. En procédant ainsi, Adams substantialise l'identité étatsunienne. Affirmer avec Adams que les Étatsuniens-nes sont dotés-es de cette identité qu'est l'American dream revient à penser l'avenir de cette société comme prédéterminé par la prévisibilité de leur comportement « identitaire ». Toujours selon Côté, « la représentation de l'histoire à laquelle nous assistons chez Adams est donc si l'on peut dire d'un ordre "philosophique", en ce qu'elle permet d'introduire des considérations spéculatives sur la finalité particulière dont serait investie l'histoire américaine (*Ibid.* : 359). » D'un autre côté, considérer l'American dream comme la cause, et non comme la conséquence, du dénouement historique et sociétal étatsunien correspond à un renversement important. Ce renversement, si l'on s'inspire des idées de Roland Barthes (1984), est celui d'une mythologisation. Car le mythe, selon le sémiologue, «

consiste à renverser la culture en nature, ou du moins le social, le culturel, l'idéologique, l'historique en "naturel" (Barthes, 1984 : 81).» L'American dream, donc, lorsque traité par Adams comme étant l'*explicatif* et non l'*expliqué*, l'*explanan* et non l'*explanandum*, confond ce qui est un *produit* culturel avec ce qui est la source de ce *produit* culturel. Il n'est pas le fruit de contextes socio-historiques mais, selon l'historien, le producteur de ces contextes en tant que représentation symbolique de l'identité étatsunienne « naturelle ». C'est donc en étant compris par Adams comme une manifestation de l'identité étatsunienne explicative de l'histoire de ce pays que l'American dream acquiert sa *naturalité*, et donc, pour nous, la fonction conceptuelle du mythe.

Un contexte fertile

Les théories proposées par Anderson et Schwartz, bien qu'absolument pertinentes pour saisir la normativité culturelle dans laquelle s'inscrivent les réflexions nationalistes, ne permettent pas de rendre compte de la persistance à travers le temps des consciences nationales et des transformations qu'elles et leurs manifestations subissent dans le cadre de contextes sociaux, culturels, économiques et politiques particuliers. L'American dream étant justement une manifestation identitaire nationale née d'un contexte particulier, qui demeure perméable aux transformations de cette nation, nous avons fait le choix de nous référer à Anthony Smith et à sa compréhension ethno-symbolique de la nation pour tenter de le comprendre. Pour Smith, « although nations may be partly forged by political institutions, over the long-term they require ethno-cultural resources to create a solidary community, mainly because of the critical importance for a sense of national identity of subjective dimension (Smith, 2009 : 21). » Suivant une approche ethno-symbolique, le rêve américain, en tant que mythe national et *naturalisation* du caractère étatsunien, peut être conçu comme l'une des ressources ethno-culturelles des États-Unis qui permet, sur le long, terme la solidarité nationale des résidents-es de ce pays. Nous verrons que lorsque la société étatsunienne traverse une période de changements sociaux importants et que la « conscience » de cette communauté imaginée en est affectée, l'American dream agit comme « ciment » de la nation.

Le contexte social, économique et politique dans lequel Adams entreprend et publie son ouvrage *The Epic of America* (1931) correspond à une période de grands bouleversements. La crise économique de 1929, ses impacts sur les conditions de vie des Étatsuniens-nes, les réformes économiques du gouvernement Roosevelt pour tenter de corriger les mécanismes responsables de la crise ainsi que la montée des idéologies radicales en Europe – nazisme, fascisme et stalinisme – créent à l'échelle nationale un climat particulier, et c'est dans ce climat que nous devons chercher, selon une approche ethno-symbolique, les transformations identitaires de la nation étatsunienne. Comme l'indique Smith, « important as are economic, political and military

developments, it is the inner changes and reinterpretations that are so critical for the shaping and persistence of nations (*Ibid.* : 21).» Or, le contexte particulier des années 1930 aux États-Unis, pour reprendre les termes exacts de Smith, en est un de réinterprétation et de changement interne et ce n'est pas sans raison que la célèbre expression d'Adams trouve un écho dans l'ensemble de la société. À ce sujet, Lawrence R. Samuel affirme que :

Although the Dream had dwelled in the minds of many Americans even before the nation was a nation, it was then that the actual phrase was coined, not at all coincidence. The Depression and war years would prove to be a fruitful period for the American Dream as the country struggled to retain a sense of identity amid economic, social and political turmoil (Samuel, 2012 : 13).

L'expression d'Adams, dans le contexte des années 1930, peut s'élever au rang de mythe national du fait qu'elle remplit un vide, un espace laissé vacant par les transformations sociales, économiques et politiques de l'époque. Bien qu'on ne puisse que spéculer sur l'importance de l'influence qu'a le contexte des années 1930 sur la pensée d'Adams, on peut se reporter à ses écrits pour comprendre qu'il perçoit bien l'avenir de son pays de manière incertaine :

we have, it is true, a long and arduous road to travel if we are to realize our American dream in the life of the nation, but if we fail, there is nothing left but the old eternal round. The alternative is the failure of self-government, the failure of the common man to rise to full stature, the failure of all that the American dream has held of hope and promise for mankind (Adams, 1941 : 428).

Ainsi, selon Adams, l'avenir de la nation est soit dans la réalisation de l'American dream qui, rappelons-le, est d'abord le destin de la nation étatsunienne, soit dans l'échec de la réalisation de ce destin. Le fait qu'Adams émette en conclusion de son ouvrage l'hypothèse d'un éventuel échec de la nation à réaliser l'American dream, « promesse faite à l'humanité », en dit long sur l'état d'esprit de l'auteur. Plus encore, si la nation parvient à la réalisation de l'American dream, son parcours pour y arriver s'annonce éprouvant. On sent donc bel et bien chez l'historien l'incertitude qui plane au-dessus de l'avenir de la société étatsunienne dans les années 1930.

La mobilisation de l'American dream

L'expression d'Adams, comme un appel à l'unité de la nation, sera reprise par bon nombre d'acteurs sociaux et d'actrices sociales de son époque. Comme le mentionne Samuel, « Adams's "American dream" was soon appropriated by politicians, scholars, writer, artists, religious leaders, and many others, both in the States and abroad, to describe the nation's state of affairs (Samuel, 2012 : 15). » Si l'American dream reçoit autant d'écho, et ce dans tous les domaines de la société, c'est qu'il répond aux besoins identitaires des Étatsuniens-nes dans cette période de crise qu'est celle des années 1930. Pour emprunter la terminologie de Cooper et Brubaker (2010), l'American dream représente à

cette époque une façon de faire valoir l'identité étatsunienne comprise en tant que catégorie de pratique. Et en tant que catégorie de pratique, l'identité se comprend de la façon suivante :

elle est utilisée par les acteurs “profanes” dans certains contextes [...] de la vie quotidienne pour donner un sens à leur existence, à leurs propres activités, à leurs points communs et à leurs différences avec autrui. Elle est également utilisée par les entrepreneurs politiques pour amener les gens à se comprendre, pour comprendre leurs intérêts et leur difficultés d'une certaine manière, pour persuader certaines personnes qu'elles sont (vis-à-vis de certains objectifs) “identiques” entre elles et en même temps différentes d'autres, et pour organiser et justifier des actions collectives visant certains objectifs (Cooper et Brubaker, 2010 : 85).

L'American dream, mobilisé de part et d'autre, et par différents acteurs-trices de la société, correspond à cette donneuse de sens qu'est l'identité lorsqu'employée de manière pratique. Nous désirons cependant ajouter que, s'il donne un sens, c'est avant tout celui que veut bien lui donner celui ou celle qui le mobilise dans une pratique quelconque. L'American dream, de cette manière, est un transporteur de sens : il ne porte pas de sens mais se le fait confier pour ensuite le conférer à une pratique ou à un acte, comme monter dans l'échelle sociale ou acquérir une maison en banlieue (pour ne nommer que ces stéréotypes du rêve américain). Le sens transporté n'est finalement collectivement intelligible que lorsqu'il est associé au bon véhicule, collectivement reconnu dans un contexte social et historique donné. Dans notre cas, ce contexte social et historique est celui de la société étatsunienne pendant la Grande Dépression. C'est là et à ce moment que fleurit le mythe de l'American dream selon la définition que lui donne Adams, dont le rôle en tant qu'intellectuel faisant partie de l'élite sociale et la réponse de ses interlocuteurs-trices sont certainement à prendre en compte dans la production de solidarité nationale et la construction de frontières⁶. Cette réponse, nous l'apercevons dans la récupération dans l'espace public de cette notion devenue identitaire, si bien qu'il devient, selon Samuel, « the best way to describe our national character, especially for audiences who did not quite understand or were critical of our way of life (Samuel, 2012 : 16). » En d'autres termes, l'American dream est à la fois ce qui désigne les États-uniens-nes et ce qui les distingue des « autres ». Il est pour nous le synonyme de l'identité étatsunienne, du moins l'un de ses traits, du fait qu'il est mobilisé dans le rapport constitutif des frontières ethniques tel que Danielle Juteau (2015) le théorise : il est présenté comme symbole du *Nous* – donc de la frontière interne – à cet autre, ce *non-Nous* –

⁶ Nous nous référons ici à Smith lorsqu'il affirme que « the significance of public culture and its symbols for understanding the reciprocal influence of elites and non-elites on the shaping of the nation also throws light on the processes by which the highly abstract concept of the nation became the concrete “body” of the nation, a visible and palpable creation, to be apprehended by the senses (Anthony D. Smith, 2009 : 32). »

signe que la frontière externe est déjà construite (Juteau, 2015 : *passim*). Bref, être Étatsunien-ne, c'est avoir la possibilité de réaliser le rêve américain. Les « autres », quant à eux, n'ont pas cette possibilité.

Toujours dans le but de comprendre la mobilisation du mythe identitaire qu'est l'American dream dans la société, il suffit d'observer les débats politiques de cette période et spécialement ceux entourant le New Deal pour constater qu'il est alors un enjeu de l'*à-venir* national. En effet, il faut voir dans les débats sur le New Deal une préoccupation pour la survie de l'American dream. À ce sujet, Samuel affirme que :

As beneficent as they were, however, the social programs of the New Deal were still not in the true spirit of the American Dream, according to some. Critics of the administration continued to point to the shaky health of the Dream as a clear indication that FDR [Franklin Delano Roosevelt] and his programs were not serving the country's best interests (Samuel, 2012 : 20).

Cette mobilisation contre le New Deal montre bien à quel point l'American dream est plus qu'une expression banale : il est l'avenir de la nation étatsunienne et le moyen par lequel les entrepreneurs politiques souhaitent unifier les Étatsuniens-nes derrière la poursuite d'un même objectif. La poursuite du bien commun, qui bien entendu diffère selon la position des partis dans le spectre politique, est intrinsèquement liée à la possibilité pour chacun-e de réaliser l'American dream. Ce dernier est donc paradoxalement le consensus parmi les dissensus, ce que Smith expliquerait par le fait que, dans un mythe national tel que l'American dream, « we can find the different [...] conceptions and ideals entertained by successive generations of the community as well as by rival political factions – leading to ideological conflicts resolved only by reinterpretations and synthesis of the history and essence of the nation (Smith, 2009 : 97). » L'American dream est ainsi cette réinterprétation de l'histoire fournie par Adams en 1931 et qui constitue maintenant un véhicule transporteur de l'essence identitaire de la nation étatsunienne. C'est vers la réalisation de ce même objectif national que convergent Roosevelt et les républicains, bien qu'ils ne s'entendent pas sur la façon d'y parvenir.

Nationalisme et consumérisme

L'articulation de pratiques consuméristes à une identité politico-nationale est, nous le verrons, un processus déjà en construction au moment où Adams publie son ouvrage. D'abord, cette articulation est, à ce moment, principalement le fait des publicitaires et de leurs contractants à la recherche de profits. Comme le démontre Charles F. McGovern, les publicitaires, par l'utilisation récurrente de deux métaphores liant l'économie au politique, tracent les contours de ce qui deviendra plus tard une nation de consommateurs-trices. D'abord, les publicitaires tentent de se substituer aux politiciens, ce que McGovern appellera « The metaphor of professions » :

addressing large aggregates of an often undifferentiated public; identifying public problems and offering specific solutions “for the public good”; seeking consent to their proposals; promising to promote progress in daily life; and finally, seeking continually to be named as trusted stewards of public interests – all were claimed equally by politicians and advertisers (McGovern, 2006 : 66).

Ainsi les publicitaires se font-ils passer pour la classe politique, ou du moins tentent-ils de rendre équivalente dans la forme les pratiques qu’ils adoptent dans le cadre de leur profession à celles des politiciens et politiciennes dans le cadre de la leur. D’une certaine façon, ces publicitaires tentent de se présenter comme les responsables de l’intérêt général, et donc œuvrant à la réalisation du bien commun. Mais la confusion recherchée entre sphère politique et sphère économique ne s’arrête pas là. McGovern relève une seconde métaphore, celle-ci ayant trait à l’électoratisme :

the political language of consumption centered on an electoral metaphor. Advertisers repeatedly equated the consumer’s dollar with the franchise citizen’s vote. Consumer-citizens wielded their sovereign power through choosing among brand-name advertised goods. Much in the manner of voters at the polls, buyers chose “candidates” that would serve them best; their purchases “elected” certain products to public service and thus elevated businesses to rightful positions of national leadership (*Ibid.* : 68).

Les marques de produits mises en valeur dans les publicités, de cette façon, s’assurent d’être élues tous les jours. Dans une société de consommation, ces « élections » sont continues pour déterminer « démocratiquement » ceux et celles qui doivent assurer le bien commun. Par l’usage de telles métaphores, ces marques peuvent légitimement prétendre avoir été choisies par le peuple et être les plus aptes à servir ce même peuple. L’articulation entre ce qui est une participation politique et ce qui est une participation économique semble donc déjà se dessiner sous la forme de la participation citoyenne dans les États-Unis du début des années 1900. Selon McGovern, les publicitaires développent une langue qui explique le monde pour les consommateurs-trices (*Ibid.* : 64-65), c’est-à-dire qui associe sous les mêmes termes élection démocratique, consommation et bénéfice pour la nation. La publicité de masse du début des années 1900, en articulant constamment langage politique et langage consumériste, participe à produire cette nouvelle langue nationale. Elle crée l’ébauche de ce qui sera plus tard l’identité du consommateur-trice-citoyen-ne des États-Unis. À ce titre, la publicité de masse dispense une éducation uniformisée, rejoignant ainsi l’idée d’Ernest Gellner, selon lequel un État a recours lui aussi à l’éducation pour tenter de générer une homogénéité culturelle (Gellner, 1989 : 56). Après tout, ce n’est peut-être pas une coïncidence si, comme le fait remarquer Rosenberg, « le style américain de publicité didactique et hautement utilitaire se différencie des posters plus artistiques et riches en images qui prévalait dans la publicité en Europe (Rosenberg, 2009). » Ajoutons à cela l’explosion du taux de natalité après la Deuxième Guerre mondiale, exposant ainsi une masse inégalée d’enfants à une

nouvelle publicité de forme télévisuelle utilisant des stratégies encore plus élaborées. Comme le signale Samuel avec ironie, « weaned on television commercials, the products sold by television commercials, and the shows created expressly as advertising vehicles, baby boomers did not become the most consumer-oriented generation in history by chance (Samuel, 2001 : 224). »

Si l'image du consommateur-trice-citoyen-ne émerge dans la publicité du début des années 1900⁷, ce n'est pas le seul endroit où elle prendra racine. En effet, différents mouvements qui défendent directement ou indirectement les droits des consommateurs-trices voient le jour. Mentionnons à ce propos les différents boycotts pratiqués par les femmes juives immigrantes au début des années 1900, les organisations de travailleurs et travailleuses se préoccupant des salaires devant correspondre à l'« American standard of living », ou encore les mouvements organisés tel le National Consumers' League désirant convaincre les femmes de la classe moyenne d'adopter des habitudes de consommation éthique, c'est-à-dire une consommation sélective devant pénaliser les entreprises offrant de moins bonnes conditions de travail aux femmes et aux enfants (Cohen, 2003 : 22). Une partie des citoyens-nes, surtout des femmes, se mobilisent ainsi collectivement en tant que consommateurs-trices et prennent conscience du pouvoir qu'ils-elles peuvent exercer dans cette position. Avec l'élaboration du New Deal, les mouvements sociaux consuméristes reçoivent un écho politique – réel cette fois. Cet ensemble de mesures interventionnistes donne un espace aux consommateurs-trices-citoyens-nes dans lequel ils-elles peuvent pleinement agir à titre d'artisans-es du bien commun. Comme le rapporte Cohen, cet espace laissé aux citoyens-nes par le biais du consumérisme contrebalance celui plus important que prend maintenant l'État : « making “consumers” a residual category and empowering them to speak for the public became a way of mitigating the excessive power of other political blocs, including the state itself (*Ibid.* : 24). » Avec une voix politique, ces consommateurs-trices maintenant habiletés-es à parler pour le public constituent le modèle achevé du consommateur-trice-citoyen-ne. Certes, tous n'approuvent pas le New Deal de Roosevelt, mais républicains comme démocrates s'entendent sur l'importance que représente le pouvoir d'achat des consommateurs-trices (*Ibid.* : 118-119). À droite comme à gauche, on reconnaît donc l'existence du consommateur-trice-citoyen-ne, de sorte que cet agent d'une culture de consommation peut s'attendre à ne rencontrer aucune barrière

⁷ Nous donnons ici quelques exemples relevés par McGovern dans son ouvrage pour appuyer nos propos : « the American Woolen Company described itself as “‘Of the People’ . . . ‘By the People’ . . . ‘For the People,’ ” while in 1908 Sapolo Cleanser pictured a political torchlight parade. “Elected—the People decide for Clean Government,” pronounced the ad, which called Sapolio “the servant of all the people all the time.” Peter’s Milk Chocolate advertised its popularity “By Direct Vote of the People,” while Parker pens announced the favorable results of a national survey as “a National Election of Fountain Pens.” » (Charles F. McGovern, 2006 : 70).

politique freinant ses activités, tant et aussi longtemps qu'elles restent dans le cadre de la société de consommation.

Toutes les conditions sont ainsi réunies pour qu'après la Deuxième Guerre mondiale fleurisse une société de consommation aux États-Unis. Mais, plus qu'une société de consommation, c'est aussi une culture, véhiculée par la publicité de masse et protégée par les institutions politiques. Selon Cohen, « faith in a mass consumption postwar economy hence came to mean much more than the ready availability of goods to buy. Rather, it stood for an elaborate, integrated ideal of economic abundance and democratic political freedom [...] that became almost a national civil religion from the late 1940s into the 1970s (*Ibid.* : 127). » Si l'American dream se transforme durant cette période, ce n'est pas sans raison. L'intégration de l'abondance à la démocratie et à la liberté – valeurs étatsuniennes qui remontent à la Déclaration d'indépendance – est significative d'un changement dans la culture étatsunienne et dont le mythe de l'American dream permettra l'interprétation. En effet, si ce mythe est d'abord, selon Adams, le droit de n'être restreint par aucune barrière (Samuel, 2012 : 14), il est ensuite récupéré par plusieurs – en tant que symbole identitaire – pour exprimer ce que signifie être Étatsuniens-nes selon eux-elles. Et, dans ce contexte, comme le souligne Samuel, « it appeared that many Americans did not understand or want to believe that freedom and democracy were more valuable than automobiles or television sets (*Ibid.* : 59). » En s'adaptant ainsi au contexte de la société de consommation, composée de consommateurs-trices-citoyens-nes, l'American dream accomplit son rôle de véhicule transporteur en donnant à la consommation un sens national. En d'autres termes, l'American dream peut véhiculer une vision matérialiste de l'*américanité* parce que s'est développée aux États-Unis une société de consommation nationale entretenant des liens très forts avec la sphère politique. D'ailleurs, cette reconfiguration de l'American dream n'est pas si étonnante considérant qu'elle mobilise encore les idéaux de la démocratie et de la liberté. Simplement, ceux-ci sont interprétés selon un autre système culturel, soit celui de la société de consommation. Ainsi, le nouvel American dream, selon William John Readings, « is, crucially, to achieve a certain level of material wealth that will allow one to enter into the peculiar social space that I have called suburban. [...] this space has its markers – the car and the boat (Readings, 1996 : 166). »

Les femmes dans la « Nation des consommateurs et consommatrices »

Au regard de toutes les transformations sociales, politiques, économiques et culturelles qui surviennent aux États-Unis durant la période qui recoupe les trente désastreuses et les trente glorieuses, force est de constater que les femmes n'y ont pas joué le même rôle, occupé la même place et subi les mêmes

conséquences que les hommes. Cette section se veut le prolongement de la précédente, dans la mesure où nous souhaitons exemplifier le lien entre American dream et société de consommation par le biais de la place qu'y ont occupé les femmes.

D'abord, l'essor de la publicité de masse au début du XXe siècle vise les femmes d'une manière particulière. Étant celles qui principalement gèrent les achats de la cellule familiale – à hauteur de 80% selon des recherches menées en 1920 (Rosenberg, 2009) – les publicités s'adressent avant tout à elles pour tenter de créer ce qui doit devenir le consommateur-trice-citoyen-ne. Ainsi McGovern affirme-t-il que « since advertisers believed most consumers were women, their political language prescribed proper female behavior in *both the market and the home* (nous soulignons) (McGovern, 2006 : 79). » De la même manière que furent montrés plus haut le rôle pseudo éducatif de la publicité à l'échelle nationale et sa participation dans la construction du consommateur-trice-citoyen-ne, la publicité qui s'adresse aux femmes leur présente un idéal de la femme dans la société de consommation étatsunienne. Cet idéal est une femme qui reste à la maison, veille à l'entretien domestique et, pour remplir adéquatement ce rôle, s'approvisionne sur le marché des biens de consommation. Après l'obtention du droit de vote, telle devait être leur « émancipation ». Toujours selon McGovern, « so fundamental to advertising portrayals of women and consumption were ideas of independence and freedom that they permeated all manner of sales messages (*Ibid.* : 80). » Là encore, l'idée derrière les messages publicitaires est de présenter la maison et le marché comme les seuls endroits où elles peuvent réellement exercer leur indépendance et leur liberté. D'un côté, elles sont confinées à la sphère privée qu'est l'espace domestique, et de l'autre, elles ont la tâche citoyenne de consommer et de supporter l'économie de la nation telles les « mères de la patrie ». Avec l'augmentation progressive de l'importance du consommateur-trice-citoyen-ne durant ces années, il n'est pas étonnant de voir la publicité assigner de plus en plus les femmes à la consommation :

while advertisers frequently linked women's extra leisure time with other family duties, especially child care (itself dependent on proper consumption), they frequently portrayed women's self-determination as consumption itself. Consuming to save labor or gain time often ironically implied that a principal goal of the new leisure was more consumption (*Ibid.* : 85).

L'articulation des préoccupations des femmes pour la consommation à celle plus générale pour le bien commun de la nation prendra une forme plus concrète dans les années 1930. Comme le montre Cohen, beaucoup de femmes s'organisent entre elles sur cette question, qu'elle soit posée directement ou indirectement : « they orchestrated committees, conferences, exhibits, fact-finding mission, lobbying efforts, and more, establishing themselves as the new protectors of the consumer interest in civil society as well as within the

expanding sphere of the state (Cohen, 2003 : 34). » Consciemment donc, elles s'organisent politiquement et luttent pour garantir ce qu'elles croient être dans l'intérêt de la nation – ou plutôt ce qui leur est présenté par la publicité comme étant l'intérêt national. À ce sujet, Cohen ne pourrait être plus claire : « while mobilizing as wives and mothers to protect the economic viability of their families, as women had done for generations, they were making further claims to be citizen protectors of the general good of the nation (*Ibid.* : 41). » En d'autres termes, ces femmes militant dans la sphère publique pour les droits des consommateurs-trices participent à la reproduction à l'échelle nationale de ce rapport patriarcal qui les assigne à l'entretien domestique dans la sphère privée. Nous nuancions cependant notre propos en soulignant qu'il s'agit là tout de même d'une lutte menée de manière politique, et donc d'un nouvel espace – après l'obtention du droit de vote – occupé par les femmes dans cette sphère traditionnellement réservée aux hommes. Avec la fin de la Deuxième Guerre et l'adoption du GI Bill, les femmes subiront sous une nouvelle forme les effets structurels de l'idéologie patriarcale. Cohen est très précise au sujet de cette discrimination de sexe :

As the United States prepared itself for peace and prosperity, the government buttressed a male-directed family economy by disproportionately giving men access to career training, property ownership, capital, and credits, as well as control over family finances, making them the embodiment of the postwar ideal of purchaser as citizen and limiting their wives claim to full economic and social citizenship (*Ibid.* : 137).

La raison de cette discrimination est plus indirecte que directe, car les politiques d'après-guerre, notamment le GI Bill, visent le retour et l'intégration des vétérans-tes de la Seconde Guerre mondiale à la vie citoyenne. C'est plutôt la définition communément et traditionnellement acceptée de ce qu'est un militaire – un homme – qui constitue un réel biais dans cette politique. Les femmes ayant pris part à la guerre (environ 2% des effectifs militaires déployés pendant la Deuxième Guerre mondiale) doivent par exemple prouver leur indépendance pour avoir accès aux bénéfices de cette politique (*Ibid.* : 138). En d'autres termes, elles ne doivent pas être la propriété d'un homme, car si elles le sont, c'est lui qui continue d'assurer leur subsistance. Désavantagées par cette infrastructure genrée, les femmes sont ensuite marginalisées par le développement de cette même consommation de masse qui leur a donné une voix politique avant la guerre. Cohen remarque effectivement que « the critical goods became less the consumer perishables of [...] food that females shoppers doggedly pursued in depression and wartime, and more the consumer durables of car, houses, and appliances that men played a larger role in acquiring (*Ibid.* : 147). » Ainsi, les femmes perdent-elles cette place qu'elles avaient acquise sur le marché et donc dans la sphère politique, puisque les mesures du New Deal se centrent essentiellement autour du consommateur masculin. Pour simplifier, le New Deal, comme projet politique, vise les citoyens-nes pour en faire des consommateurs-trices au service de la nation.

La citoyenneté et l'identité nationale étatsuniennes paraissent ainsi se réaliser dans l'acte de consommer. Alors que les femmes assumaient un rôle actif dans la société de consommation d'avant la Deuxième Guerre, les politiques de relance adoptées après celle-ci les renvoient à un rôle passif, fragilisant par la même occasion leur place dans l'American dream renouvelé qu'est la société de consommation comme projet national.

Conclusion

Nous avons débuté cette réflexion en relativisant les conditions dans lesquelles James Truslow Adams entreprend d'expliquer le dénouement de l'histoire des États-Unis par l'existence d'une *essence* identitaire étatsunienne. Si Adams établit une correspondance entre l'identité étatsunienne, son histoire et le territoire sur lequel elle se déploie, c'est parce qu'il réfléchit en tant qu'historien nationaliste, prisonnier de la normativité culturelle qui traverse l'histoire occidentale depuis l'écriture des textes bibliques. Ceci-dit, Adams inverse le rapport entre ce qui est expliqué et ce qui doit l'être, faisant de l'American dream un mythe national pouvant expliquer autant le passé que l'avenir des États-Unis.

Nous avons ensuite montré que le contexte social, politique et économique de ce pays dans les années 1930 – période dans laquelle Adams écrit et publie son ouvrage – en est un de crise. Cette période de crise est marquée par de nombreuses transformations, tant sociales et politiques qu'économiques, qui seront fertiles au questionnement identitaire. Devant un avenir interprété comme incertain par de nombreux-ses Étatsuniens-nes, une promesse nationale telle l'American dream procure sécurité et confiance. L'expression est donc reprise par des acteurs-trices de tous les horizons de la vie sociétale et ce, dans de multiples contextes. L'American dream devient pour eux-elles une source d'intelligibilité de la société étatsunienne, c'est-à-dire un moyen par lequel ils-elles peuvent la comprendre, l'expliquer et donner un sens aux événements du quotidien. Mobilisé à l'échelle du pays, c'est son emploi dans la sphère politique qui l'officialise comme projet politique national et symbole de l'identité étatsunienne.

Parallèlement à cet engouement identitaire apparaissent aux États-Unis les premières manifestations du développement d'une société s'appuyant essentiellement sur la consommation. Des citoyens-nes, en majeure partie des femmes, s'organisent collectivement pour défendre les intérêts des consommateurs-trices. Au même moment, les publicitaires se font les garants d'une sorte d'« éducation à la consommation », profondément genrée et à connotation politique. Ils participent ainsi à la construction idéelle du consommateur-trice-citoyen-ne, auquel le New Deal de Roosevelt donne une consistance réelle. Bénéficiant d'un mythe national s'adaptant à presque

n'importe quel contexte – tant que ce dernier concerne cette communauté dont les « limites ethniques coïncident avec les limites politiques (Gellner, 1989 : 12) » – les Étatsuniens-nes recourent sans problème à l'American dream pour comprendre, expliquer et donner un sens à la nouvelle société d'après-guerre dont les femmes sont toujours exclues. L'American dream, en bout de ligne, suit le développement consumériste de la nation étatsunienne dans la première moitié du XXe siècle. Cela est rendu possible par sa nature mythique dont la fonction est d'expliquer et de justifier des contextes et des événements – passés et à venir – dans une perspective nationaliste. Il est, à cet égard, l'idéal du matériel.

Bibliographie

- Anderson, Benedict, 1991 (1983), « Chapter 2. Cultural Roots », dans *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 224 p.
- Barthes, Roland, 1984, « La mythologie aujourd'hui », *Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 412 p.
- Cohen, Lizabeth, 2003, *A Consumers' Republic. The Politics of Mass Consumption in Postwar America*, New York, Random House, 567 p.
- Cooper, Frederick et Rogers Brubaker, 2010, « Chapitre 3. Identité », dans *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, p. 81-123
- Côté, Jean-François, 1994, « Le rêve américain et sa réalité cinématique », *Société*, no. 12-13, hiver, p. 355-417
- Gellner, Ernest, 1989, « Chapitre 1. Définition; Chapitre 3. La société industrielle », dans *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, p. 11-19; 35-61
- Juteau, Danielle, 2015 (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 306 p.
- Lévi-Strauss, Claude, 1991, *Histoire de Lynx*, Paris, Pocket, coll. Agora, 358 p.
- McGovern, Charles F., 2006, *Sold American. Consumption and citizenship, 1890–194 5*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 536 p.
- Readings, William John, 1996, « American Nightmares : The American dream in the Age of Televisual Reproduction » dans Jean François Côté et al. (dir.), *American dream : 1930-1995*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 164-173.

- Rosenberg, Emily S., 2009, « Le modèle américain de la consommation de masse », *Cahier d'histoire. Revue d'histoire critique*, 108, p. 111-142, édition électronique, <http://chrhc.revues.org/1809>
- Samuel, Lawrence R., 2012, *The American Dream. A Cultural History*, Syracuse, Syracuse University Press, 241 p.
- Samuel, Lawrence R., 2001, *Brought to You By: Postwar Television Advertising and the American Dream*, Austin, University of Texas Press, 266 p.
- Schwartz, Regina, *The Curse of Cain : The Violent legacy of Monotheism*, Chicago, University of Chicago Press, 211 p.
- Smith, Anthony D., 2009, *Ethno-symbolism and Nationalism. A cultural approach*, Abingdon, Routledge, 184 p.

« 'No justice, no peace, fuck the police!' »

Comment le hip hop devient résistance et la résistance hip hop

Maxence Valade, *Baccalauréat.*

Rap's real funny man. Although, if you don't get that it's funny, you'll shit in your pants.

-IceT

L'homme colonisé qui écrit pour son peuple, quand il utilise le passé, doit le faire dans l'intention d'ouvrir l'avenir, d'inviter à l'action, de fonder l'espoir.

[...] On peut parler de tout mais quand on décide de parler de cette chose unique dans la vie d'un homme que représente le fait d'ouvrir l'horizon, de porter la lumière chez soi, de mettre debout soi-même et son peuple, alors il faut musculairement collaborer.

-Frantz Fanon

Le hip-hop est taxé de tous les mots. On qualifie ceux et celles qui le pratiquent d'analphabètes. Lorsqu'un groupe se popularise, on dit de lui qu'il est le « groupe le plus dangereux au monde », comme ce fut le cas avec *Niggas With Attitude*. Hautain-es, les biens pensant-es catégorisent son contenu comme étant « vulgaire », « violent », « sauvage », donc soumis à l'approbation parentale. En bref, on parle de lui sans l'écouter, sans percevoir l'expérience du monde qu'il sous-entend.

Dans cet essai, nous nous attardons au hip-hop afin de montrer qu'il se tisse au sein d'un usage du langage qui alimente une résistance politique. Il constitue une façon de se raconter et vient accompagner l'histoire des quartiers, une histoire ponctuée d'effervescence émeutière qui rythme à son tour le hip-hop.

Nous procéderons tout d'abord à une présentation des groupes *Public Enemy* et *N.W.A* (*Niggas with attitude*), puisqu'ils marquent un tournant dans le mouvement hip hop. Ils ont alimenté des soulèvements afro-américains au sein d'un contexte politico-social raciste situé sur ce que l'on appelle les « Etats-

Unis »⁸. Nous argumenterons ensuite que les émeutes de Los Angeles et le mouvement hip hop rompent avec l'esprit des droits civiques, qu'elles participent de la formation d'un devenir minoritaire du langage et d'une violence qui expriment un tort, selon le concept lyotardien, tout en alimentant la résistance, qui, à son tour, alimente le hip-hop.

De la revendication à l'émeute

Les antécédents

L'assassinat de Martin Luther King a contribué à l'épuisement des illusions entretenues par la frange plus radicale du mouvement noir quant à la possibilité de reconnaissance qu'offrirait l'État, blanc comme neige. Comme le soulignait Elridge Cleaver en 1968, ministre de l'information des Black Panthers, cet homicide a marqué un « désaveu de tout espoir de réconciliation ou de changements par des moyens pacifiques ou non violents. [...] La phase de la violence dans la lutte de libération est arrivée ». (Guérin, 1973 : 266) Les Black Panthers ont alors tenté de contrer les bavures policières commises sur la communauté afro-américaine en organisant des groupes d'autodéfense armée. Ces groupes tendaient parfois vers la guérilla urbaine et faisaient preuve d'une violence affirmative. Cette action a déclenché une sévère répression à leur égard. À titre d'exemple, en 1995, on comptait 30 meurtres et 400 emprisonnements affectant des militant-es de l'organisation (*Ibid* : 295).

Malgré l'accès à certaines revendications par le mouvement des droits civiques⁹, le respect des Afros-descendant-es restait entravé par le racisme structurel de la société états-unienne. Culturellement, économiquement et politiquement, une ligne de couleur séparait le « noir » et le « blanc » selon la signification construite entre le « blanc » et le « noir ». Frantz Fanon exprime admirablement cette coloration réciproque : « Autour le Blanc, en haut le ciel s'arrache le nombril, la terre crisse sous mes pieds et un chant blanc, blanc. Toute cette blancheur qui me calcine... » (Fanon, 1952 : 111) Le psychiatre dépeint la manière dont un point noir déteint davantage lorsqu'il est isolé, minorisé et apposé sur un monochrome blanc.

Déjà en 1965, dans son fameux discours intitulé *The Ballot or the Bullet*, Malcom X posait des constats graves sur le mouvement des droits civiques en

⁸ Nation érigée sur le corps d'autochtones, d'esclaves et dont les frontières, sans cesse repoussées selon une « destinée manifeste », participent à la construction d'un territoire qui n'a jamais été cédé par les autochtones.

⁹ Notamment, le *Civil Rights Act* de 1964 condamnant la ségrégation dans les lieux publics, le *Voting Rights Act* en 1965 qui facilite le droit de vote antérieurement soumis à certaines conditions qui discriminaient les afro-américain-es.

affirmant : « I don't believe in any kind of integration; I'm not even worried about it because I know you're not going to get it anyway » (X, 1970 : 161). C'est au sein des résidus de cet esprit militant marqué par la ségrégation, par la répression, mais également par le désir de confrontation et de rupture qu'émerge *Public Enemy*. Fortement inspiré par l'esprit des *Black Panthers*¹⁰, de Malcom X, et des *Black Muslims*¹¹, le groupe dont le nom soulignait l'ennemi public que représentait l'homme noir¹² se voulait, on s'en doute, provocateur : « Strong Island – where I got 'em wild and/That's the reason they're claiming that I'm violent »¹³ rappait Terminator X dans *Rebel without a pause*. *Public Enemy* se vouait à animer les foules, à créer un mouvement révolutionnaire noir dans une époque d'entre-deux. Comme Chuck D le rappe dans le morceau thème du film *Do the Right Thing* de Spike Lee : « Our freedom of speech is freedom or death/ We got to fight the powers that be »¹⁴. Il y a donc, d'une part, un appel à contrer les pouvoirs qui se dresseraient contre les Afro-Américain-es, et, d'autre part, un appel à la constitution d'un ordre nouveau inspiré des idéaux de la Révolution française¹⁵.

D'une violence à une autre

Alors que *Public Enemy* naît, les États-Unis sont en plein cœur du néolibéralisme et de sa dynamique de dépossession qui affecte plus outrageusement les classes à risque de la population, et donc, les Afro-américain-es qui connaissent les effets du racisme systémique. La « mission

¹⁰ Le nom que prit un des membres du groupe, Richard Griffin *aka* Professor Griff, était une référence à Elridge Cleaver. Les bérets rouges et l'uniforme des *Black Panthers* étaient également arborés par certain-es membres du groupe qui se revendiquait d'être « Les Black Panthers du rap ». Voir : (Chang, 2006: 314) L'attaché de presse Harry Allen utilisait quant à lui le titre honorifique de Directeur de relations avec l'Ennemi. (*Ibid* : 318)

¹¹ Plusieurs membres du groupe ont étudié le courant philosophique et littéraire de la négritude sur les bancs de l'université au début des années 70. Ils et elles ont également participé à un séminaire organisé par des *Black Panthers*, des *Black Muslims* et des étudiant-es. À ce propos, voir : (*Ibid* : 297) Lors d'interventions publiques, il était fréquent d'entendre des réponses aux journalistes directement calquées de discours de Farrakhan ou de Khallid Abdul Muhammad, deux membres influents au sein de *Nation of Islam* (qui influence les *Black Muslims*), le premier ayant même été accusé de l'assassinat de Malcom X. Voir : (*Ibid* : 321)

¹² Leur logo était d'ailleurs un jeune noir dans la mire d'une arme à feu ce qui soulignait que « le radicalisme noir était passé dans la clandestinité. » (*Ibid* : 213)

¹³ *Public Enemy, Rebel Without a Pause*, 1988, dans : « It Takes a Nation of Millions to Hold Us Back », Rick Rubin, *The Bomb Squad*.

¹⁴ *Public Enemy, Fight the Power*, 1990, dans : « Fear of a Black Planet », *The Bomb Squad*.

¹⁵ Au départ, le slogan de la république était « Liberté, égalité, fraternité ou la mort », afin de commémorer la révolution. La dernière partie du slogan a par la suite été retirée.

sanitaire du néolibéralisme », pour reprendre les termes de David McNally (McNally, 2013 : 186), repousse les marginalisé-es en dehors des espaces dédiés à la circulation commerciale. Ils sont ainsi reclus-es dans des quartiers, des ghettos, ou des 'hoods' qui s'apparentent à ce que David Theo Goldberg identifie à des « *Red areas* ». Cette catégorie résidentielle caractérisée par une densité de population « indésirable » élevée – c'est-à-dire qui porte atteinte à la sécurité, la normalité, la banalité, une population racisée et dangereuse donc - participe d'un mappage sécuritaire. Cette cartographie « fueled racial residential segregation, urban abandonment, and ultimately capital flight, thus hyper-concentrating racial poverty, slums conditions, and urban blight ». (Theo Goldberg, 2009)

De telles conditions d'isolement favorisent la production d'une criminalité instrumentalisée par l'État afin d'affirmer sa nécessité¹⁶. On y édicta une « Loi sur le maintien de l'ordre et la prévention du terrorisme de rue », ou encore une « Loi pour rendre les rues sécuritaires », qui ciblaient les jeunes passif-ives des quartiers, ainsi que des lois anti-terroristes visant à contrôler les migrant-es. (McNally, 2013:185-187) On ne cessa d'accroître les budgets des institutions policières, sans oublier de mener une impétueuse guerre à la drogue et à la criminalité. (*Ibid*) S'il y avait effectivement une proximité entre le hip-hop et l'économie souterraine, c'était parce qu' « il était fait par des jeunes qui n'étaient pas bons à prendre, mais bons à jeter ». (Chang, 2006 : 398) Les « Blanc-hes » transformaient ces jeunes « Noir-es » en « une sorte de quintessence du mal » (Fanon, 2002 :44) qui venait légitimer tous les abus exercés sur et contre eux et elles.

Au sein de cette dynamique naquit *N.W.A.*, une alternative pour le moins frontale au *Black Power*. Comme Dr. Dre, l'un des membres du groupe, le dira :

Tout le monde essayait de se la jouer *Black Power* et ces conneries-là, alors je me suis dit : 'donnons-leur une alternative.' Négro négro négro négro rien à foutre de ci rien à foutre de ça [...], ce genre de conneries tu vois? (Chang, 2006 : 399)

Ainsi allait la refonte du mouvement « black ». Tout comme les *Black Panthers* avaient passé par les louanges du lumpenprolétariat comme avant-garde révolutionnaire¹⁷, ce qui a entraîné, selon Daniel Guérin et Angela Davis,

¹⁶ On pensera ici à la thèse du gouvernement par les effets de Giorgio Agamben. Voir : (Agamben, 2014).

¹⁷ ElridgeCleave : « Nous sommes des lumpen. C'est vrai (...) Ceux qu'on nomme "la pègre", qui vivent d'expédients, qui ne vivent que de ce qu'ils arrivent à faucher ici et là, qui pointent un revolver entre les deux yeux des riches en leur disant "haut les mains" et "amène tes dollars"! Ceux qui ne veulent même pas d'emploi, qui détestent le travail et ne peuvent se faire à faire sonner la pointeuse d'un flic et lui piquer son portefeuille plutôt que de faire sonner sa pointeuse et de travailler pour lui » (Guérin, 1973 : 285)

la dissolution du parti dans une protomafia, le hip-hop allait faire l'apologie du « *street knowledge* » comme voie émancipatrice. Le développement exponentiel de gangs a activé une inépuisable répression policière qui marque les paroles du hip-hop. L'album d'Ice Cube intitulé *Lethal Injection* (1993) analyse d'ailleurs « the mechanisms through which the state maintains its power, particularly over the black population, and the potentially grave consequences for those who resist » (Nielson : 351). Du côté de *N.W.A.*, le morceau *Fuck Tha Police* était assez explicite quant à l'opinion du groupe face à la police. Dénonçant la stigmatisation des Afro-Américain-es par les flics qui les accusaient de trafic de stupéfiants¹⁸, s'attaquant à l'autorité des flics qui leur permet de tuer la minorité, Ice Cube les envoie balader pour laisser la place à MC Ren qui affirme que « the niggas on the street is a majority ». D'incessants appels à tuer les flics ponctuent cette chanson qui est, aujourd'hui encore, scandée dans des manifestations aux États-Unis, à Montréal et ailleurs. Cet engouement grandissant a engendré une répression ciblée sur le groupe, dont les concerts étaient forts d'un public composé, notamment, de gangsters et de flics¹⁹. Le groupe arborait clairement une attitude gangster et a ouvert la voie au *gangsta rap* contrairement à *Public Enemy*, qui était proche de cette même ambiance tout en s'y dérochant quelque peu : « [designed] to scatter a line of sucker who claim I do crime » (*Public Enemy* : 1988) rappait Chuck D afin de marquer la distance entre lui et la criminalité propre à la rue.

La guerre intestine

Ce tournant du militantisme « black » se couple au saccage progressif des acquis du mouvement des droits civiques²⁰ et à la pauvreté grandissante des classes populaires en raison d'une phase virulente du néolibéralisme et de sa dynamique racisée (McNally : 2013). Dans ce contexte de violence systémique perpétrée à l'égard des groupes minoritaires, le crime organisé et les guerres

¹⁸ « Fucking with me cause I'm a teenager / With a little bit of gold and a pager / Searching my car, looking for the product / Thinking every nigga is selling narcotics » (NWA : 1988)

¹⁹ « L'Ordre Fraternel de la Police, organisation nationale qui comptait 200 000 membres, vota pour le boycott des groupes qui prônaient les agressions contre les représentants de la loi. Mais à Détroit, où la police locale se montra avec un nombre d'hommes intimidant, la foule scandait "Fuck the police" toute la soirée, et le crew décida d'essayer quand même. Quand Cube commença la chanson, les flics envahirent la scène. » (Chang, 2006: 409)

²⁰ « This conservationist segregation, the model of racial americanization proceeds by undoing the laws, rules, and norms of expectation the Civil Rights Movement was able to effect, attacking them as unconstitutional, as the only sort of racial discrimination with which we should be concerned today! Racial Americanization embraces race neutrality even as it licenses "limited" racial profiling for purposes of security maintenance, targeted policing, and medical research as legitimate for combating the moral panics of terror, socially or naturally initiated. » (Theo Goldberg, 2009)

intestines se sont développées. Fanon soulignait qu'à l'occasion, la « tension musculaire » accumulée par le colonisé sous le compte de la colonisation se libérait. (Fanon, 2002 : 55) Malgré la violence coloniale entretenue par les colons et leurs flics, c'est plutôt entre colonisés que surviennent ces effusions de violences : « on verra le colonisé sortir son couteau au moindre regard hostile ou agressif d'un autre colonisé. Car la dernière ressource du colonisé est de défendre sa personnalité face à son congénère ». (*Ibid*) La situation de stress intense dans laquelle étaient placés les Afro-Américains engendrait des guerres entre gangs de rue pour le contrôle du commerce illégal dans les quartiers. La consommation de drogues, la précarité extrême, l'abandon et la guerre intestinale faisaient des ravages.

Inspiré par un nationalisme à la Farrakhan, Ice Cube se lançait dans une entreprise qui était reflétée par la phrase qu'on pouvait lire sur le journal qu'il tenait au verso de la pochette de l'album *Death Certificate* : « The Final Call, UNITE OR PERISH ». Connaissant désormais autant le « *streetnigga* », grâce à son expérience du ghetto, que le « Noir conscient » grâce aux enseignements de la Nation of Islam, Cube était prêt à « danser sur la tombe » des droits civiques. (Chang, 2006 : 428) Pourfendant à peu près tout le monde, il en appelait tout de même à se redresser et à batailler ensemble pour imposer un respect, une dignité. Paru en 1991, cet album laissait présager un temps à venir, celui où la puissance de frappe précédemment repliée sur elle-même allait pouvoir se déployer.

L'insurrection

Die nigga! We are born to die nigga/You've been dyin for 400 years/ Niggas
know how to die/Niggas don't know nothing else, but dyin/Niggas dream
'bout dyin

- N.W.A, Real Niggas Don't Die.

Quelques jours avant qu'éclatent les émeutes de Los Angeles en 1992²¹, un traité de paix avait été conclu entre différents gangs des banlieues de Los Angeles. Le quadrillage des quartiers selon les bandes qui les occupaient plaçait la vie dans une tension avec l'imminence de la mort²². Des jeunes fréquentant la même école, du jour au lendemain, entraient en relations d'inimitiés et se tiraient dessus. Ces conflits étaient également marqués par des conflits

²¹ Ces émeutes émergèrent lorsque quatre policiers furent disculpés alors qu'ils avaient passé à tabac Rodney King, un Afro-américain, sans aucun motif raisonnable. Les images avaient été filmées et avaient largement circulées.

²² « L'ACTION pour la paix avait beau prendre de l'ampleur, les guerres de gangs avaient fait en 1990 690 morts, un nouveau record tragique. » (Chang, 2006: 455)

interraciaux ne manquant pas d'ambivalence. Pour exprimer cette situation, Spike Lee, dans son film *Do the Right Thing*, qui relate la dynamique d'un quartier multiethnique sur fond de hip-hop, met en scène un tenancier de magasin d'alimentation coréen-américain qui se revendique noir et empêche ainsi son magasin de se faire brûler par des « Noir-es ». Ice Cube reprend cette scène à son compte lorsque, dans *Black Korea*, il s'écrie : « Pay respect to the Black fist or we'll burn your store right down to a crisp! And then we'll see ya, cause you can't turn the ghetto into Black Korea. » (Cube, 1991) On pourrait être porté à décrire cette situation comme unilatérale, mais le propriétaire imagé par Cube obtient la dernière ligne en balançant : « Mother fuck you! ». (Chang, 2006 : 434-435)

C'est dans ce contexte que les *Black Muslims* se faisaient constamment agresser par les flics. Lors des funérailles d'Oliver X. Beasley, un membre de ce groupe religieux et social assassiné par des flics, le ministre Farrakhan prononça un discours poignant devant des *Crips* et des *Bloods*. Énonçant le traitement ignoble réservé aux Afro-Américain-es et aux *Black Muslims* par les flics, il s'écriait : « nous allons nous dresser contre votre autorité [...] Et nous préférons mourir que de vivre comme des chiens sous votre toit. » (*Ibid* : 453) Par ce message, il s'adressait directement aux membres de gangs et tentait de pacifier les luttes fratricides qui divisaient de nombreuses communautés de Los Angeles. Il faisait également écho à Malcom X qui soulignait en 1965 son incrédulité devant le mouvement des droits civiques. Pour lui, une lutte victorieuse devrait comprendre des résistant-es prêt-es à y mourir : « die for what you believe in. But don't die alone. Let your dying be reciprocal. This is what is meant by equality. What's good for the goose is good for the gander. » (X, 1971 : 155) Égalité devant la mort, devant *le fait même de mourir*. Alors même que Farrakhan prononçait son discours, une rumeur s'embrasait comme une lignée de poudre. Il rejoindrait Jim Brown, un footballeur afro-américain étoile, à l'initiative de qui ils se lanceraient dans une campagne pour la paix entre gangs. Brown, inspiré par une entrevue de Chuck D, la tête d'affiche de *Public Enemy*, pensait qu'il fallait un « nouveau langage » et une manière d'aborder les « streetfighters » sans être à distance d'eux. Cette intention se manifesta par de larges assemblées publiques où l'expression de tous et de toutes était la bienvenue. Ces réunions exercèrent une influence décisive sur les « pacificateurs »²³ qui réussirent, un an plus tard, à instiguer un cessez-le-feu entre bandes dans Watts, une banlieue de Los Angeles rendue célèbre par ses

²³ Du nom qui leur était accordé.

émeutes de 1965 et de 1992. Plusieurs membres des pacificateurs avaient senti la même volonté que Brown à l'écoute de *Public Enemy*²⁴.

Cette paix prit effet le 26 avril 1992, trois jours avant le verdict de l'affaire Rodney King et il s'en suivit un état de joie et de fête. (Chang, 2006 : 456-458) Certain-es tenant-es de cette paix ont tenté de s'adresser à l'hôtel de ville afin de montrer qu'elle portait un projet prometteur, qu'elle représentait une alternative à la guerre. L'administration en place a simplement réagi en leur riant à la gueule, rappelant que la société étatsunienne est basée sur la blancheur pérenne de ses institutions et qu'une fuite est possible par la vitalité des émeutes qui suivront.²⁵

En effet, le 29 avril 1992, dix verdicts de non-culpabilité furent prononcés à l'égard de quatre policiers filmés en train de passer à tabac Rodney King, un Afro-américain. Évidemment, aucun-e Afro-américain-e n'a participé aux procédures juridiques qui ont mené aux absolutions qui furent prononcés à l'égard de ces quatre policiers. S'en suivirent des émeutes mémorables dans lesquelles les lignes de démarcation anciennes furent davantage brouillées. Contrairement à l'interprétation qui en est normalement offerte, la présence de graffitis « MEXICAINS, CRIPS et BLOODS TOUS ENSEMBLE CE SOIR 30/04/92 » (*Ibid* : 464) nous empêche d'y voir uniquement des émeutes raciales, comme le discours dominant a voulu les décrire pour mieux les rejeter et réaffirmer la sauvagerie des quartiers et des « Noir-es ». Malgré les nombreux commerces américano-coréens pillés puis incendiés, cette révolte s'apparente bien plus à la description qu'en a donnée Mike Davis : « des émeutes du pain post-moderne ». (*Ibid* : 468) Les émeutier-ères y cherchaient des produits à même d'assurer leur subsistance en plus de poursuivre le désir d'imploser en grondant²⁶. Malgré l'antagonisme assumé avec l'État, ses institutions, sa police, envers le quadrillage marchand, disciplinaire et blanc de l'espace, ces provocations réciproques contribuaient à alimenter des puissances en présence. Une ligne partageait ami-es et ennemi-es, des forces qui s'interpelaient, s'interprétaient. Celles-ci se percutaient, se renforçaient et contribuaient à une agonistique digne d'un « rap battle », en alimentant une violence qui représente la « praxis absolue » ou encore la libération immédiate. Comme Fanon le souligne :

²⁴ C'est le cas des « deux Sherrills », Aqeela, proche de la vie des gangs de rue, et Daude, usager de crack également proche de gangs. (Chang, 2006 : 448-450)

²⁵ Aqeela Sherrills relate que: « En gros ils nous ont remerciés et ils nous ont fait sortir de là aussi vite qu'ils ont pu. » (*Ibid* :459)

²⁶ Kershaun Shakur s'exprima ainsi à un journaliste : « Faut tout déchirer, faut montrer au pouvoir en place comment on se sent vraiment » (*Ibid* : 460)

La violence assumée permet à la fois aux égarés et aux proscrits du groupe de revenir, de retrouver leur place, de réintégrer. La violence est ainsi comprise comme la médiation royale. L'homme colonisé se libère dans et par la violence. Cette praxis illumine l'agent parce qu'elle lui indique les moyens et la fin. (Fanon, 2002 : 83)

Cette violence permet donc l'auto-reconnaissance, qui ne passe pas par l'Autre, mais uniquement par le ou la colonisé-e ainsi porté-e dans une pleine présence de lui-même à lui-même ou d'elle-même à elle-même. C'est pourquoi Fanon écrira ailleurs que « la conscience noire est immanente à elle-même. » Elle ne participe pas d'un mouvement qui la dépasse, d'une recherche de l'universel, bref la « conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle *est*. Elle est adhérente à elle-même. » (Fanon, 1952 : 132) Cette conscience n'est pas subsumée sous le mouvement de la raison dans l'histoire. Une expérience du monde n'est pas agi depuis l'abstraction, puisqu'en habitant le monde on le crée. En résistant au sein du monde on en crée le sens par les gestes qui s'y déposent et qui en proviennent. La violence ne pouvant mentir, elle est le réel poussé à l'extrême, l'élément qui remet la critique sur ses pieds, quitte à lui couper la tête et à tomber dans l'affirmation plutôt que dans la critique qui peut être reconnue et intégrée. Il s'agit donc d'une sécession violente extrême, d'une rupture.

Le hip-hop en résistance, la résistance en hip-hop

Alors que l'Amérique était stupéfaite des émeutes qui venaient l'ébranler, l'auteur postcolonial Achille Mbembe écrivait :

Obnubilée par l'image somme toute rassurante qui lui renvoyait la figure de Martin Luther King (qu'elle n'hésita pas en son temps à assassiner), elle a choisi, au cours des vingt dernières années, de se désintéresser du travail culturel qui se déroulait dans les ghettos. (Mbembe, 1992)

Rappelant également que les émeutes étaient peuplées d'Hispaniques et d'Asiatiques, Mbembe démontre ensuite que ce qui s'est dévoilé comme culturellement noir à l'Amérique ces dernières années, est une classe montante de personnalités publiques qui cherchent à s'intégrer au sein d'une société multiculturelle. Cependant, les sources de la puissance qui s'exprimait à Los Angeles sont à chercher dans le rap, qui compose harmonieusement « les éléments les plus explosifs de la pauvreté urbaine, du *'streetknowledge'* et un immense potentiel de colère, qui [...] n'a été ni annexé ni exploité politiquement par aucune force institutionnelle ». (Chang, 2006 : 460) L'utilisation de jurons profane le langage que les bien pensant-es décriront comme une violence, mais qui, nous le pensons, exprime plutôt un désir d'exister de façon émeutière, par-delà la culture blanche bien rangée, par-delà le mouvement des droits civiques bien rangé.

Un intraitable tort

Les Afro-Américain-es qui en viennent à aborder la contestation par le biais de l'émeute ou du hip-hop inventent des formes de résistance qui abandonnent la volonté d'intégration propre au mouvement des droits civiques. Le tort qui les afflige n'en est pas moins réel. Jean-François Lyotard nous permet de penser les conflits politiques impossibles à résoudre par une voie institutionnelle. Dans son livre homonyme, il aborde le concept du « différend » qui peut servir afin de manifester une discontinuité dans le rouage juridique normalement bien huilé. Celui-ci se compose de quatre instances entre lesquelles s'établit un « jeu de langage ²⁷ ». Premièrement, le ou la destinataire-e adresse le problème connu. Deuxièmement, le ou la destinataire reçoit le témoignage correspondant au problème. Troisièmement, le référent souligne ce dont il est question dans le discours entendu. Finalement, le sens découle du traitement et particulièrement de l'interprétation attribuée à l'objet du litige (Lyotard, 1979 : 21). À l'aide d'une « pragmatique de l'événement » située, nous pouvons plonger au sein de l'événement pour en comprendre la portée, la teneur, le différend qui y est impliqué. Celui-ci émerge lorsqu'advient une discorde « entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations ». (Lyotard, 1983 : 9) L'imposition d'une règle à deux des termes intimés cause inévitablement un « tort » à l'un de ceux-ci, puisqu'il ne peut être entendu justement. Ce tort, qui résulte d'une sanction légale partagée, est intraitable puisqu'il est impossible d'en témoigner, d'en rendre compte selon cette même sanction. Le discours employé achoppe à l'une des quatre instances illustrées ci-haut ²⁸.

Même si les policiers impliqués dans « l'affaire » King avaient été condamnés, et nonobstant la reconnaissance qu'a permis le mouvement des droits civiques, comment témoigner, institutionnellement, voire publiquement, du fait du racisme structurel que subissent les communautés afro-américaines? Le hip-hop permet d'exprimer le tort que constituent les conditions d'existence

²⁷ Afin de discuter de jeu de langage, Lyotard s'inspire de Wittgenstein qui « signifie par ce terme que chacune de ces diverses catégories d'énoncés doit pouvoir être déterminée par des règles qui spécifient leurs propriétés et l'usage qu'on peut en faire, exactement comme le jeu d'échec se définit par un groupe de règles qui déterminent les propriétés des pièces, soit la manière convenable de les déplacer. » (Lyotard, 1979 : 22) Voir le chapitre intitulé *La méthode : les jeux de langage* dans *La condition postmoderne*.

²⁸ Le ou la destinataire ne jouit pas de la légitimité nécessaire à la prise de la parole. Le ou la destinataire n'a pas la légitimité nécessaire afin de recevoir le message et d'y répondre. On nie l'existence du référent impliqué dans le tort. Le sens de l'argumentaire ou du langage utilisé est abscons et donc ne peut pas être administré.

dans les quartiers. C'est au niveau de la vie même de ses résident-es²⁹, vie déqualifiée qui valorise les vies « blanches », que s'attaquent les institutions d'État ou les tribunaux qui demandent à examiner la preuve. Comment déposer un dossier qui attesterait de centaines d'années d'esclavagisme et de racisme, comment développer un argumentaire rationnel qui couvrirait cette charge? C'est en raison de ce tort que la plèbe surgit dans les rues et dans des concerts de hip-hop, exprimant une voix sans parole, une *phonè* sans *logos*. (Sfez, 2007) L'entrée du morceau *Fuck the Police* de *N.W.A* correspond probablement le mieux à ce phénomène qui y est tourné en dérision. Le groupe y met en scène un procès où le juge, performé par Dr. Dre, demande l'ordre puis demande au témoin, Ice Cube, de « take the motherfucking stand. Do you swear to tell the truth, the whole truth and nothing but the truth so help you black ass? », et Cube de répondre : « You goddamn right! ». Puis, lorsque le juge lui demande de livrer son témoignage afin que l'institution *l'entende*, il s'écrit :

Fuck the police coming straight from the underground/A young nigga got it bad cause I'm brown/And not the other color so police think/They have the authority to kill a minority/Fuck that shit, cause I ain't the one/For a punk motherfucker with a badge and a gun. (NWA : 1988)

Et ici, nous serions tenté-es de dire, '*noughsaid*.

Conclusion

Dans ce travail, nous avons procédé à un bref survol du contexte dans lequel le hip-hop est né, en nous intéressant plus particulièrement à deux groupes, soit à *N.W.A* ainsi qu'à *Public Enemy*, emblématiques de la surtension qui régnait alors. Nous avons ensuite tenté de démontrer que le hip-hop et l'émeute participaient du même mouvement, qui s'exprime par une violence extrême, une pleine présence à soi, et un devenir minoritaire du langage qui alimente la résistance et est alimenté par la résistance.

Si, comme nous l'avons montré, la cause des Afro-Américain-es consiste en un intraitable tort, il n'empêche qu'il serait pour le moins désastreux de montrer comment les provocations perpétuelles qui s'en échapperaient ne jouiraient pas d'une possibilité de *mise à l'arrêt*. Or, c'est justement ce qu'il est possible de concevoir grâce à la pensée de Giorgio Agamben. Dans un texte qui montre comment l'argot est traversé d'une charge politique inusitée que portent les « classes dangereuses » pour reprendre l'expression d'Alice Becker-Ho (Becker-ho, 1993), Agamben montre comment, en créant de nouveaux argots, on assiste à une restitution-désactivation du langage à son origine

²⁹ Nous pensons ici aux émeutes de Los Angeles, mais également, de façon plus contemporaine, au mouvement *Black life matters* qui s'est disséminé partout aux États-Unis après l'assassinat de Michael Brown et le « blanchiment » de l'agent Darren Wilson.

même. Il est possible d'affirmer que cet accomplissement messianique du langage est « une sorte d'affranchissement – non pas grammatical, mais poétique et politique – des argots eux-mêmes en direction du *factum loquendi*. » (Agamben, 2002 : 79) Annihilant le lien factice qui s'établit entre langage et nation, on se contente de faire vivre l'amour au sein du langage pour le langage, de faire exister le *fait même du langage*. Un peu comme Heidegger le souligne lorsqu'il parle de « porter à la parole la parole en tant que parole » (Heidegger, 1976 : 228), le hip-hop ne serait-il pas une manifestation de l'expérience même du langage, une pleine présence à son expérience dans le langage, comme nous l'affirmions un peu avec Fanon précédemment?

Bibliographie

Ouvrages

- Agamben, Giorgio, 2002, *Moyens sans fins*, Paris, Éditions Payot&Rivages, 153 p.
- Chang, Jeff, 2006, *Can't stop won't stop*, Paris, Allia, 665 p.
- Deleuze, Gilles, 1980, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 646 p.
- Fanon, Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 224 p.
- Fanon, Frantz, 2002, *Les damnés de la terre*, Éditions La Découverte & Syros, Paris, 311 p.
- Guérin, Daniel, 1973, *De l'Oncle Tom aux Panthères*, Paris, Éditions de Minuit, 316 p.
- Heidegger, Martin, 1976, *Acheminement vers la parole*, Paris, Éditions Gallimard, 260 p.
- Liotard, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 109 p.
- Liotard, Jean-François, 1983, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 280 p.
- McNally, David, 2013, *Panne globale*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 300 p.
- Sfez, Gérard, 2007, *La partie civile*, Paris, Michalon, 128 p.

Ouvragescollectifs

- X, Malcom, "The Ballot or the Bullet", dans, Herbert J. Storing (ed), 1970, *What Country Have I?, Political Writings by Black Americans*, New York, St-Martin's Press, p. 145-163.

Articles

Agamben, Giorgio, « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie? », *Le monde diplomatique*, Janvier 2014, p. 22-23. Disponible en ligne : <https://www.monde-diplomatique.fr/2014/01/AGAMBEN/49997>

Mbembe, Achille, « Les sources culturelles du nouveau radicalisme noir », *Le monde diplomatique*, Juin 1992.

Nielson, Erik, « 'Here come the cops': Policing the resistance in rap music », *International Journal of Cultural Studies*, p. 349-363.

Theo Goldberg, David, 2009, *Deva-Stating Discriminations, The Threat of Race*, Blackwell, p. 66-105.

Médiagraphie

Ice Cube, *Black Korea*, dans : « Deathcertificate », 1991, Sir Jinx&Ice Cube.

NWA, *Gangsta Gangsta*, 1988, Dans : « Straight Outta Compton », DJ Yella&Dr. Dre.

NWA, *Fuck Tha Police*, 1988, dans : « Straight Outta Compton », DJ Yella&Dr. Dre.

Public Enemy, *Rebel Without a Pause*, 1988,dans :« It Takes a Nation of Millions to Hold Us Back », Rick Rubin, The Bomb Squad.

Public Enemy, *Fight the Power*, 1990, dans : « Fear of a Black Planet », The Bomb Squad.

Alexis-Nicolas Brabant - *Waves of War*, violences ethniques et violences nationalistes : le Myanmar comme limite pour le modèle wimmérien?

Véronica Gomes - Réflexion sur le travail de recherche avec les femmes autochtones en situation d'itinérance

Olivier Lamoureux-Lafleur - Conscientisation des masses et processus révolutionnaire chez Rosa Luxemburg

Caroline Mallette - Femmes et Révolution roumaine (1989) : entre oppression et émancipation

Benoit Robillard - Le travail photographique de Vivian Maier et son insertion dans la théorie des mondes de Howard Becker

Pier-Olivier Tremblay - The American Dream : Le mythe d'une communauté imaginée

Maxence Valade - « 'No justice, no peace, fuck the police!' » Comment le hip hop devient résistance et la résistance hip hop