



Aspects

Vol. 21 N° 1

SOCIOLOGIQUES

Changement social

- **MUSIQUE ET POSTMODERNITÉ : LA COURTEPOINTE SONORE D'UNE TRANSITION SOCIÉTALE**
Éric Boulé
- **L'HOMME AU FOYER AVEC BÉBÉ. LES CONGÉS DE PATERNITÉ EN ISLANDE**
Valérie Harvey
- **DE L'ALIÉNATION À LA CRITIQUE. RÉFLEXIONS À PARTIR DU CAS DES AUTOCHTONES DU PÉROU**
Raphaël Colliaux
- **LE CHANGEMENT SOCIAL À TRAVERS LA CULTURE POPULAIRE: LE CAS DE LA PORNOGRAPHIE *BAREBACK***
Nicolas Saucier
- **CHERCHER L'IDENTITÉ DES «CARRÉS ROUGES» DANS LA FEUTRINE: VERS UNE REFONTE DE L'IDENTITÉ QUÉBÉCOISE?**
Louis-Simon Corriveau
- **NOTE CRITIQUE L'INDIVIDU EST-IL VRAIMENT CE GRAND OUBLIÉ DE LA PRATIQUE MÉDICALE CONTEMPORAINE?**
Pierre Fraser
- **L'IDENTITÉ ET LE DROIT EN ONTARIO. QUELLE SUITE AUX DEMANDES D'INSTAURATION DES TRIBUNAUX ISLAMIQUES?**
Claudie Larcher
- **EN PROVENANCE DU CÉGEP REGARD SOCIOLOGIQUE SUR L'ÉVOLUTION DU FÉMINISME**
Lisane Arsenault-Boucher

Aspects sociologiques

Volume 21, no 1, 2014

ASPECTS SOCIOLOGIQUES

Département de sociologie
1030, av. des Sciences humaines
Local DKN-5423, Université Laval,
Québec (Québec) G1V 0A6 Canada
Tél. : (418) 656-2131 poste 4898
aspects@soc.ulaval.ca
www.soc.ulaval.ca/aspectssociologiques

Direction du numéro

Claudie Larcher

Direction de la revue

Directrice : Gabrielle Doucet-Simard
Directeur adjoint : Nicolas Saucier
Trésorier : Louis-Simon Corriveau
Rédacteur en chef : Guillaume Turgeon
Rédactrice adjointe : Claudie Larcher
Éditrice : Valérie Harvey
Distribution : Pierre-Élie Hupé et Komlan Gblokpor-Koffi
Communications : Caroline Déry et Hubert Armstrong
Édimestre : Jovan Guénette

Comité de lecture

Gabrièle Dennie-Filion
Mireille d'Astous
Marc-André Bélanger
Kevin Rousseau
Andrée-Anne Boucher
Pascal-Dominique Legault
Émiliano Scanu
Geneviève Lapointe
Sébastien Brousseau
Guillaume Durou
Maxime Clément
Karine Turner

Couverture : Patricia Dorval

La publication de cette revue a été rendue possible grâce au soutien financier du département de sociologie de l'Université Laval.

Changement social et mouvements sociaux

Numéro dirigé par Claudie Larcher

ASPECTS SOCIOLOGIQUES, 2014

Volume 21, numéro 1

Claudie LARCHER	Présentation. Sur les traces du changement social et des mouvements sociaux	7
-----------------	---	---

Essais

Éric BOULÉ	Musique et postmodernité : la courtépointe sonore d'une transition sociétale	15
Raphaël COLLIAUX	De l'aliénation à la critique. Réflexions à partir du cas des autochtones du Pérou	59
Valérie HARVEY	L'homme au foyer avec bébé. Les congés de paternité en Islande	85
Nicolas SAUCIER	Le changement social à travers la culture populaire: le cas de la pornographie <i>bareback</i>	111
Claudie LARCHER	L'identité et le droit en Ontario. Quelle suite aux demandes d'instauration des tribunaux islamiques?	133
Louis-Simon CORRIVEAU	Chercher l'identité des « carrés rouges » dans la feutrine : vers une refonte de l'identité québécoise?	155

Note critique

Pierre FRASER	L'individu est-il vraiment ce grand oublié de la pratique médicale contemporaine ?	193
---------------	--	-----

En provenance du Cégep

Lisane ARSENAULT-BOUCHER	Regard sociologique sur l'évolution du féminisme	213
--------------------------	--	-----

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Eric BOULÉ a effectué des études de sciences politiques au Département de science politique de l'Université Laval. Son mémoire de maîtrise porte sur la pensée et l'oeuvre de Michel Foucault. Il a par la suite effectué des études de doctorat en sociologie au Département de sociologie de l'Université de Montréal où il fut également chargé de cours. Il est actuellement doctorant au Département de sociologie de l'Université Laval où il enseigne aussi à titre de chargé d'enseignement. Il prépare une thèse sur la postmodernité au prisme des transformations contemporaines de la forme esthétique. eric.boule.1@ulaval.ca

Raphaël COLLIAUX s'intéresse à l'enseignement des langues autochtones au Pérou. Il a complété une maîtrise en sociologie à l'Université Laval, sous la direction de Stéphanie Rousseau. Il commence cette année un doctorat au sein de l'EHESS, à Paris. Il prépare une étude sociologique des mouvements politiques autochtones dans la région amazonienne. raphael.colliaux@ehess.fr

Louis-Simon CORRIVEAU est étudiant au doctorat en sociologie à l'Université Laval. Membre du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT), il s'intéresse aux études culturelles, à la légitimité culturelle, aux réseaux de sociabilité et à l'individualisme. Ses recherches actuelles portent sur les discours individuels légitimant la fréquentation de productions de culture populaire au Québec. louis-simon.corriveau.1@ulaval.ca

À 56 ans, Pierre FRASER entreprend un doctorat en sociologie après une maîtrise en linguistique computationnelle (Laval). Par la suite, un passage de plus de 25 ans dans le secteur privé, où il développera des systèmes d'intelligence artificielle. Après toutes ces années à fréquenter les ordinateurs et les humains qui les façonnent, une grande idée le préoccupe : comprendre comment le corps s'inscrit socialement. Avec un projet de thèse récemment défendu, il tentera de mettre en lumière les conditions d'émergence du paradigme antiobésité engagé dans la lutte contre la prise de poids. pierre.fraser.1@ulaval.ca

Valérie HARVEY détient une maîtrise en sociologie de l'Université Laval. Elle s'est intéressée au désir d'enfant au Japon, pays où elle a vécu précédemment. Son mémoire fut adapté et publié aux éditions du

Septentrion. Sa thèse de doctorat porte sur les difficultés du retour au travail après un congé parental des pères québécois. Elle travaille présentement au Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones. vh.sociologie@gmail.com

Claudie LARCHER est doctorante en sociologie à l'université Laval et a complété une maîtrise en sociologie à l'université d'Ottawa. Elle est membre du Centre de recherche sur l'identité et les minorités et travaille pour la chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse. Ses recherches actuelles comparent les liens entre l'égalité et la liberté dans les arrêts relatifs aux droits de la personne au Canada anglais et au Québec depuis 1982. claudie.charbonneau-larcher.1@ulaval.ca

Nicolas SAUCIER a obtenu une maîtrise en sociologie à l'Université Laval sous la direction de Madeleine Pastinelli. Lors de sa maîtrise, il s'est intéressé aux communautés en ligne de barebackers et leur conception de cette pratique. Il fait présentement deux certificats, études autochtones et communication publique, en se préparant pour son doctorat qui portera sur les modèles alternatifs d'homosexualité dans le contexte postcolonial polynésien. nicolas.saucier.2@ulaval.ca

Présentation

Sur les traces du changement social et des mouvements sociaux

Voir le changement social comme un objet sociologique est pour moi le fruit d'une longue et inachevée réflexion sur les temps présents et sur l'histoire. Je me suis demandée à de multiples reprises pourquoi, dans notre rapport au monde, l'idée non seulement d'un changement incessant, mais la nécessité même de ce changement, est prégnante. C'est comme si, dans l'époque contemporaine, il fallait être tourné vers le futur, accueillir les bouleversements perpétuels qui sont son lot, sans bien sûr rester attaché, figé, dans ses habitudes. Si le diapason du Québec semble perpétuellement à l'heure du changement, comme le démontrent nos multiples commissions, dont les Commissions sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (Bouchard-Taylor, 2008) et la Commission d'enquête sur l'octroi et la gestion des contrats publics dans l'industrie de la construction (Charbonneau, 2013), qu'en est-il ailleurs?

C'est donc dans cet esprit d'investigation que l'Association des chercheurs et chercheuses en sociologie organise à l'Université Laval les 29 et 30 mars 2012, sous la présidence d'honneur de Marie-Josée Massicotte, un colloque sur le changement social et les mouvements sociaux. Dans la suite de ces discussions, ce numéro thématique propose d'appréhender au travers de ses différents essais le changement social.

Penser le changement social aujourd'hui mène de fait à situer, si ce n'est l'après-modernité, la modernité elle-même. D'un côté, l'opposition à la modernité se traduit par de nouvelles orientations épistémologiques, théoriques et méthodologiques associées à un « tournant dans les sciences sociales » (Bonny, 2004 : 7). Fait qui importe dans le cadre de cette réflexion, la posture déconstructiviste du postmodernisme comme au-delà de la modernité conduit à nier la société en tant que concept voué à l'élaboration de connaissances spécifiques aux collectivités humaines. Ainsi, « la société, est alors pour eux, au mieux, un concept obsolète pour appréhender le monde ou, au pire, une fiction discursive qui se reproduit dogmatiquement de texte en texte avec comme seul fondement l'existence du mot lui-même » (Roberge, Sénéchal, Vibert, 2012 : 9). Si la société, pour les sociologues, ne peut servir d'outil épistémologique, d'appui dans l'analyse des totalités sociales, cela réduit considérablement la perspective même d'une pensée tournée vers le changement social.

De l'autre, la référence à un au-delà du moderne sert également à l'interprétation d'une mutation qui touche à la fois les modes d'organisation du social, les formes d'expériences et les références idéologiques. À l'encontre du postmodernisme qui se veut un positionnement visant une rupture, la postmodernité traduit l'idée de l'avènement d'un nouveau type de société. C'est l'hypothèse d'un « diagnostic historique en termes de mutations culturelles ou sociétale, sans que celle-ci soit nécessairement perçue positivement » (Bonny, 2004 : 3). Loin de contrecarrer la réflexion sur le changement social, la postmodernité ouvre les portes d'une lecture des temps présents et ce qu'ils présentent comme forme de transition sociale.

Cela va de soi, réfléchir le changement exige aussi de se pencher sur l'histoire, le temps, les facteurs et les agents de ce dernier. Le changement social est ainsi « un changement de structure qui résulte de l'action historique de certains acteurs ou de certains groupes à l'intérieur d'une collectivité donnée » (Rocher, 1969 : 327). Rocher considère donc que la société est historique, conditionnée par un mouvement perpétuel de transformation d'elle-même, de son rapport à ses membres, à son milieu. De ce fait, il propose six questions majeures pour signifier de quelles façons la sociologie contemporaine se doit d'aborder le changement social.

1- Le sociologue « se demande d'abord qu'est-ce qui change? Il est plutôt exceptionnel qu'une société globale tout entière soit engagée dans un changement radical. Il est donc important de repérer les secteurs où s'opère le changement, de se demander, par exemple, si c'est dans les éléments structurels ou dans la culture et, à l'intérieur de la culture, si c'est dans les modèles, les valeurs ou les idéologies [...].

2- Le sociologue se demande ensuite comment s'opère le changement? quel cours suit-il? est-il continu, régulier? ou est-il plutôt sporadique, brisé, discontinu? rencontre-t-il une forme de résistance? où se situe cette résistance? quelle forme prend-elle?

3- En troisième lieu, le rythme du changement est important. S'agit-il d'une évolution lente, progressive, ou de transformations brutales, de changements rapides?

4- Une fois les faits connus, on peut ensuite passer à leur interprétation. Ici se place l'analyse des facteurs qu'on cherche à identifier pour expliquer le changement, ainsi que les conditions favorables et défavorables au changement.

5- On se demande également quels sont les agents actifs qui amènent le changement, qui le symbolisent, qui en sont les animateurs ou les promoteurs, et quels sont aussi les agents de l'opposition ou de la résistance au changement.

6- Enfin, toute cette analyse amène le sociologue à se demander s'il peut prévoir le cours futur des événements, les différentes voies que la société est susceptible d'emprunter dans un avenir donné, immédiat ou plus lointain » (Rocher, 1969 : 333).

Chacun à sa manière, les essais présentés dans ce numéro témoignent d'une analyse fine, d'une volonté de s'interroger sur le changement, sur ses traces, ses manifestations visibles, son sens, et sur les questions qu'il soulève, et ce, dans des contextes sociaux et des sociétés variés.

La première contribution est celle d'Éric Boulé qui propose une réflexion sur la postmodernité arrimée à l'esthétique, aux marqueurs culturels que sont l'art et la musique. Si l'esthétique n'est que très rarement un objet de recherche légitime en sciences sociales, l'auteur se l'approprie afin de cerner, d'entrevoir, de réfléchir au sens des transformations de la pratique sociale plus large qu'elle exprime. C'est plus particulièrement de la musique dont traite l'auteur, comprise comme phénomène de société, dans sa dimension sociale, collective, à travers ses formes, ses manières, ses factures, éclairant de son poids et de sa lumière le changement social. Dans son besoin d'expression, l'artiste se veut le témoin de son temps, sculpte l'image de « ce que nous sommes, de ce que nous aspirons à être ». Constat majeur de l'auteur, la musique, que ce soit celle dite sérieuse ou populaire, exprime une certaine condition sociale vécue, elle est un pan révélateur de la postmodernité en tant que lieu d'une transition sociale.

Dans son article, Valérie Harvey aborde le changement social, non plus dans une perspective de transition sociétale, mais bien comme une modalité d'action visant l'égalité. L'auteure y examine les liens entre la

conciliation travail-famille, le soin aux enfants et l'égalité entre les femmes et les hommes, tout en se demandant si un nouveau paradigme s'avère nécessaire dans le cadre de cette réflexion. Et si les prochaines visées d'égalité n'étaient pas centrées sur les femmes, mais bien les hommes pour atteindre l'égalité? Pour ce faire, l'auteure s'appuie sur la théorie de la famille de Beck pour comprendre les suites d'une réforme sur les congés de paternité en Islande. D'aucuns savent que la répartition des tâches et des rôles en fonction de l'appartenance de sexe est le socle sur lequel s'édifie la société industrielle. La famille demeure donc l'un des derniers soubresauts des effets pervers de la modernité réflexive, soit l'incapacité d'exercer une pleine égalité à la fois dans le travail domestique et dans le marché du travail. Cette égalité, l'auteure l'explore là où elle semble se réaliser en Islande, c'est-à-dire dans les structures institutionnelles au sein desquelles est mise en oeuvre une application concrète des modalités visant les conditions nécessaires à la vie de la famille. Comment dépasser la répartition traditionnelle des rôles féminins et masculins? La contribution d'Harvey n'est certes pas d'offrir une réponse éprouvée, mais bien d'explicitier un changement institutionnel à la lumière des réflexions de Beck, tel qu'il s'est produit en Islande.

L'article de Raphael Colliaux est sensible à cette dernière dimension qu'est l'action sociale dans une perspective de changement, bien que ce soit non plus l'État qui soit à la source des réflexions, mais bien la critique politique des communautés autochtones des Andes péruviennes à l'encontre de la réforme scolaire intitulée l'Éducation interculturelle bilingue (EIB). L'auteur explore les difficultés de sortir d'un modèle hérité et profondément ancré dans une logique raciste et, par le fait même, comment, dans la vie quotidienne, les parents d'élèves quechuaphones reformulent leurs représentations de l'identité autochtone et des rapports sociaux. À partir d'une relecture de la notion d'interculturalité, Colliaux réfléchit au discours porté par les principales institutions qui défendent l'EIB (ONG et État) sur l'identité culturelle et ce que se doit d'être l'autochtonie dans la région péruvienne, alors que ce discours est en porte-à-faux à la fois avec le désir des communautés autochtones de recevoir l'instruction publique en espagnol et avec la représentation identitaire qu'elles ont d'elles-mêmes. Au-delà d'une réflexion réductrice sur l'acculturation profonde de ces populations, l'auteur propose une thèse novatrice, à savoir que le rejet de leur propre langue maternelle à l'école n'est pas vide de sens, ni apolitique, mais bien la visée d'un changement social qui demande une transition d'une

vision dualiste — blancs, autochtones — à une compréhension de la complexité et l'hétérogénéité sociale au Pérou.

Claudie Larcher place au coeur de son article la question de l'identité, celle qui s'est affirmée dans le contexte des demandes d'instauration des tribunaux islamiques en 2006 en Ontario. Sa réflexion porte non pas sur un changement social avvenu, mais bien sur la possibilité de voir un tel changement à travers un glissement de la culture juridique ontarienne. Face aux revendications de la Canadian society of Muslims de conduire, selon les termes de la Loi de 1991 sur l'arbitrage en matière de droit de la famille, le gouvernement McGuinty affirme que l'égalité entre les hommes et les femmes constitue un pan important de l'identité canado-ontarienne. Cela le pousse à modifier la Loi de 1991 et à interdire tout arbitrage familial fondé sur une norme religieuse. Cette affirmation identitaire, c'est là le constat de l'auteure, produit un glissement de la culture juridique de la province par un effet d'internormativité. Phénomène large, l'internormativité témoigne des rapports d'interinfluence et d'interactions observables entre deux systèmes normatifs, la culture du droit codifié du Québec et la Common Law ontarienne. C'est l'accentuation de la volonté législative et de la forte légitimité de la loi, à l'encontre de la Common Law, mais au fondement du droit codifié, dont fait preuve le gouvernement ontarien dans l'amendement de la Loi de 1991, qui motive l'auteure à y voir une influence du second sur la première. Fait relativement nouveau puisqu'usuellement, d'aucuns reconnaissent l'influence de la Common Law sur le droit québécois, ne serait-ce que dans l'exemple de la primauté de la Charte canadienne des droits et libertés fondée sur la Common Law sur la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, mais non pas l'inverse. Certes, il s'agit là d'un contexte bien particulier; reste à savoir si c'est une tendance qui se poursuivra à l'avenir et si ce glissement témoigne d'une transformation plus large de la psychologie sociale en Ontario.

Si la question identitaire recoupe les articles précédents, tout comme celui-ci, le changement social intéresse certes Louis-Simon Corriveau, mais en ce qu'il se présente sous la forme d'un mouvement collectif de contestation populaire. C'est à travers de la symbolique du carré de feutrine rouge, évocateur du « Printemps Érable », des forces sociales mobilisées, des débats sur les frais de scolarité, que l'auteur s'intéresse à l'identité québécoise. Dans la passion, la liberté et la révolte, l'individu choisit de remettre en cause le sens du monde et son

rapport à celui-ci; les mouvements sociaux, en tant qu'identité partagée, octroient les moyens de s'unir à autrui pour donner une forme nouvelle à la société. Pour l'auteur, les revendications de 2012 au Québec dépassent largement une réflexion sur les frais de scolarité pour embrasser des revendications féministes, écologiques et sociales portées par une diversité notable de la population mobilisée, mais unie sous la bannière du carré rouge. Par l'idée du changement qu'il traduit, ce symbole dénote-t-il une transformation de l'identité québécoise? L'arc-en-ciel des carrés présents sur la place publique — vert, jaune, brun, blanc, noir — est représentatif de la pluralité des voix qui s'élèvent au cours du printemps québécois, bien que seul le carré rouge, en tant que symbole, ait conservé une certaine régularité, ces porteurs faisant preuve d'une volonté d'identité et d'opposition commune. Sous ce discours, ramifié par l'ensemble des valeurs débattues par les groupes qui se sont ralliés derrière sa texture, sa couleur et sa forme, une trame de fond partagée dénote un contexte en mutation. Le visage du changement, celui du projet d'une identité québécoise renouvelée, semble avoir pris les traits d'une quête pour la justice sociale, mariant « héritage et projection ».

Cette interrogation sur les liens entre l'identité et le changement social est aussi prégnante dans l'article de Nicolas Saucier alors qu'il se penche sur l'émergence du *barebacking* dans les communautés gaies qu'il lie à une transformation de la pornographie, comprise comme culture populaire. Incontournable pour bien saisir les réalités socioculturelles des milieux gais occidentaux, la pornographie influence et est influencée par la culture populaire, notamment en ce qui a trait au discours, au rapport et à la pratique sexuelle permise et prohibée. Le *barebacking* — relation sexuelle délibérément non protégée entre hommes et dont on ignore l'état de santé du partenaire — est d'un intérêt grandissant pour ces communautés qui expriment à travers cette pratique dite « à risque » une prise de position identitaire à l'égard des précautions liées à la santé sexuelle (sécuri-sexe) telle que prônée par le milieu de la santé. Motivé par des forces sociales et historiques, le *barebacking* forme une part de l'habitus sexuel gai en tant qu'il est un outil de résistance à l'impérative culture de la santé qui se donne le corps comme véhicule d'opposition. La libération sexuelle post-crise du sida des années 1990 jusqu'à aujourd'hui serait à la source d'une nouvelle image du gai dans les productions culturelles et cinématographiques, réaction à une surexposition de d'une promotion excessive du port du condom jetant la honte sur une sexualité gai non

protégée perçue telle dangeureuse et malsaine. À ce titre, la culture du *bareback* s'approprie la pornographie pour y inscrire et y affirmer sa réalité, tel qu'elle est vécue.

Le numéro thématique se clôt sur une note critique de Pierre Fraser qui vise à relativiser le pronostic avancé par Roland Gori et Marie-Josée Del Vogo dans *La santé totalitaire — Essai sur la médicalisation de l'existence*, à savoir une transformation de l'éthique médicale au nom de laquelle l'individu ne serait dorénavant plus considéré dans sa globalité. Si Fraser salue l'ouvrage, il reste néanmoins qu'il en critique certains aspects, dont les conclusions de Gori et de Del Vogo en ce qui concerne le paradoxe de la modernité médicale. Pour ces auteurs, alors qu'il est aujourd'hui attendu que l'individu soit le plus autonome possible, on lui refuse toute maîtrise sur son propre corps, sa souffrance et son histoire en matière de santé. C'est plutôt le corps médical qui demeure le détenteur de cette maîtrise. Fraser argue que bien que le patient ne puisse plus construire son propre mythe sur sa santé et son individualité dans le cadre du corps médical moderne, l'introduction des nouvelles technologies personnelles d'investigation de la santé s'insère dans la relation patient/médecin et de ce fait la transforme. Du fait de l'usage de ces technologies, le patient récupère une part de cet espace « perdu » qui est la sienne dans la relation médicale, ce qui, conséquemment, lui permet d'élaborer son propre mythe à propos de sa souffrance.

Claudie Larcher
claudie.charbonneau-larcher.1@ulaval.ca
Doctorante en sociologie, Université Laval

Bibliographie

BONNY, Yves (2004). *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, Paris : Armand Colin, 248 pages.

BOUCHARD, Gérard et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, Québec.

CHARBONNEAU, France (2013). *Commission d'enquête sur l'octroi et la gestion des contrats publics dans l'industrie de la construction*, Québec.

ROBERGE, Jonathan, SÉNÉCHAL, Yan et Stéphane VIBERT (2012). « Le concept de société comme problème sociologique », *La fin de la société*, sous la direction de Jonathan ROBERGE, Yan SÉNÉCHAL et Stéphane VIBERT, Outremont : Éditions Athena, pp. 7-17.

ROCHER, Guy (1969). *Introduction à la sociologie générale. Tome 3 : Le changement social*, Montréal : Éditions Hurtubise, 562 pages.

Musique et postmodernité : la courtépinte sonore d'une transition sociétale¹

Éric Boulé

*« Le multiple avait été pensé
mais il n'avait pas été entendu »*

Michel Serres

*« L'intellectuel contemporain fréquente
les discothèques mais ne renonce pas à la théorie »*

Umberto Eco

La postmodernité peut être comprise comme une période historiquement située, comme un descripteur stylistique (en architecture notamment) ou comme un programme de recherche (la « tendance » postmoderniste). Considérée ici comme le lieu d'une transition sociétale, la postmodernité peut aussi être comprise à la lumière des marqueurs culturels qu'elle colporte et qui sont issus de son déploiement. La musique, à travers l'évolution de ses formes, n'est pas en reste au sens où elle nous permet d'entrevoir et de constater le sens des transformations de la pratique sociale. La musique

¹ Cet article est le fruit d'une extrapolation réalisée à partir de recherches que je mène actuellement en lien avec une thèse de doctorat portant sur la postmodernité et la forme esthétique. Je tiens à remercier Claudie Larcher de m'avoir invité à proposer ce texte en vue de la publication de ce numéro d'*Aspects Sociologiques*.

populaire, à partir de la fin des années soixante-dix, recèle d'excellents révélateurs de ces transformations. Précisément, ce qu'elle offre à entendre se présente à l'oreille comme le fruit de mélanges et la synthèse de divers fragments puisés à même la tradition. Ainsi, dans l'usage de ses procédés et de ses techniques, cette musique re-compose le monde, le fait être et le rend audible sur le mode fragmentaire. Il en est de même avec les stratégies de diffusion de cette musique autant que dans les divers modes de son écoute et de son appréciation.

Présentation

Occupés que nous sommes à vouloir comprendre et expliquer les soubresauts du social, il arrive parfois que, par inadvertance sans doute, certaines réalités soient éclipsées du discours sociologique. Involontairement voilées qu'elles sont par des préoccupations autres, ressortissant fort probablement à ces « créneaux porteurs », ces *edgy topics* et autres thèmes « à la mode ». Pourrait-il en être autrement ? À vrai dire, on s'emballe fréquemment pour la nouveauté d'une avenue théorique potentielle, pour l'apparition d'une tendance de fond ou, plus candidement, pour la saveur épistémique du mois. Réflexe « académique » on ne peut plus normal dirons certains, attitude « disciplinaire » pour le moins logique et conséquente dirons les autres. Une chose cependant demeure : il est de ces « objets » que l'on hésite encore à considérer du point de vue sociologique; mieux, il y a de ces phénomènes dont on hésite même à envisager qu'ils puissent être porteurs d'une quelconque socialité. Et je pense qu'il n'est pas faux de dire que la création en général, la pratique artistique voire les œuvres elles-mêmes ne figurent pas très souvent à l'affiche de nos projections en sciences sociales. Un peu comme si, de l'intérieur de la discipline, on avait décrété que ce ne sont là que des choses qui concernent avant tout les gens d'histoire de l'art, les esthètes pratiquants ou bien les clients des galeristes. Au fond, tout se passe exactement comme si la chose esthétique ne pouvait qu'appartenir et être fouillée par le philosophe ou l'historien; le sociologue n'ayant pas toutes les clés, ne possédant pas tous les outils nécessaires ou ne pouvant apporter que des vues limitées sur la chose.

Depuis quelques années déjà, je me suis autorisé à fouiller la question, à partir à la recherche de contributions intéressantes allant au-delà ou à l'encontre de ces travaux de sociologie de l'art que nous ont proposés, il y a un moment déjà, les Bourdieu, Moulin, Duvignaud et consorts². J'ai rencontré en ce sens les travaux et réflexions de gens comme Heinich, Francastel ou Baxandall, ceux des Belting, Becker et Esquenazi, pour ne nommer au passage que ceux-là³. Force est d'admettre que la satisfaction fût rencontrée puisque la plupart de ces auteurs reconnaissent tous la nécessité de replacer cet objet qu'est l'art dans une perspective pleinement sociologique. Partant, la question ici n'est pas tant de déterminer si l'art s'inscrit dans le social ou s'il en est le pur produit. À la base de ces travaux de sociologie, il y a cette volonté partagée d'inscrire la chose esthétique à même la réflexion et le discours sociologiques. En d'autres termes, on cherche ici à comprendre en quoi et comment l'art est « phénomène de société » ; en quoi et comment il est, qu'on le veuille ou non, social⁴. On ne cherche pas non plus à « éviter » l'œuvre et ses qualités intrinsèques, prétextant qu'il s'agit là du travail d'un spécialiste d'une autre discipline. On cherche ainsi à saisir la dimension collective de la chose, son importance pour la constitution, dans un registre précis, du lien social, ou son potentiel « politique » en terme de changement social.

Nombreuses sont par ailleurs les incessantes discussions issues du débat, « fameux », à propos de l'art contemporain, de son statut revendiqué, de son non-sens ou de la vacuité de ses propositions. Sur ce terrain, les commentaires sont pour le moins nombreux, allant du constat d'un aboutissement à celui d'un échec voire d'une catastrophe⁵. Ceci étant dit, il se trouve que l'art se manifeste toujours, il fait encore

² Je réfère ici principalement à ces ouvrages bien connus : ceux de Pierre Bourdieu (1966, 1979), celui de Raymonde Moulin (1976) et celui de Jean Duvignaud (1967).

³ Nathalie Heinich (1998, 2001), Pierre Francastel (1989), Michael Baxandall (1991, 1999), Hans Belting (2007) ; Belting propose dans cet ouvrage une intéressante réflexion sur l'esthétique et la nécessité de renouveler son discours suivant des modalités sans doute plus proches de son « objet » actuel. Un classique en la matière : Howard Becker (1988). Enfin, Jean-Pierre Esquenazi (2007).

⁴ En d'autres termes, c'est à la fois l'artiste, sa pratique et son discours qui s'inscrivent socialement, qui participent de la « visée commune », dirait Gadamer. En ce sens, l'œuvre d'art – toutes pratiques confondues – est ainsi « prise » dans le flux continu des dynamiques sociétales en même temps qu'elle participe de leur lecture, de leur interprétation à travers le langage des formes esthétiques.

⁵ Nathalie Heinich (1998), Rainer Rochlitz (1994), Marc Jimenez (2005), ainsi que les commentaires de Michel Freitag (1996).

partie, qu'on le veuille ou non, de notre paysage social. Peu importe ses contextes d'apparition, les formes qu'il expose et les contenus qu'il propose, l'art est encore et toujours bien présent au sein de notre actualité dite « postmoderne ». Pour dire les choses autrement et dans un certain esprit « anthropologique », le besoin d'expression reste toujours vivant; il continue d'animer l'esprit et le corps de bien des artistes se vouant à la concoction d'œuvres nous renvoyant l'image de ce que nous sommes et de ce que nous aspirons à devenir. Dans le cadre de cet article, je m'intéresserai davantage à la musique. J'essaierai en fait de montrer en quoi précisément la musique – autant celle dite « sérieuse » ou « savante » que celle dite « populaire » - a été et continue, même dans sa forme actuelle, à exprimer une certaine condition sociétale « vécue ». En d'autres termes, je cherche ici à montrer en quoi les expériences de la production et de l'écoute de cette même musique sont « révélatrices » d'un ensemble de transformations plus ou moins abstraites et subreptices sur le plan de l'expérience sociale propre à cette transition sociétale qu'est la postmodernité.

En ce sens et dans un premier temps, je proposerai une lecture synthétique des différentes acceptions de ce concept de postmodernité, histoire de « planter le décor », comme dirait l'autre. Dans un second temps, je montrerai en quoi la sphère de la culture peut aider – à titre de « voie d'accès », pour ainsi dire - à la compréhension de cette même postmodernité. Enfin, je montrerai de manière plus substantielle en quoi la musique d'aujourd'hui peut nous permettre de saisir et de comprendre le sens des transformations culturelles au sein desquelles nous évoluons, que nous voyons et vivons autour de nous depuis la fin des années soixante-dix. Ainsi, c'est par un examen des formes qu'elle prend, de ses manières et de ses factures, que je veux tout simplement amener le lecteur-auditeur à considérer l'importance et la pertinence de ce moyen d'expression pour l'analyse sociologique; laquelle peut encore, je le pense, rester sensible aux échos proprement sociaux dont le domaine de l'esthétique constitue, de fait, un réservoir de prédilection. Je n'aurai par contre d'autre choix, dans le contexte de cet article, d'aller à l'essentiel, de « faire vite » à certains moments car les illustrations pourraient être beaucoup plus nombreuses, les développements plus expansifs et les détails plus techniques bien abondants. Je me suis donc proposé d'offrir ici une synthèse que je souhaite, à tout le moins, intéressante.

La postmodernité : moment, style et étiquette

Bien des discours ont circulé depuis les quelque trente dernières années à propos de cette « fameuse » postmodernité. Fin de l'idéologie, des métarécits, du discours fondateur ayant valeur de mythe, disparition des grands référents transcendants, perte de sens et de repères fondamentaux, bref, tout s'énonce, se précise ou plutôt nous est montré sous les traits d'une hécatombe sur le plan des valeurs ou d'une catastrophe quant à la solidité ou la fermeté du lien social. Jusqu'ici, on a pensé cette transition sociétale qu'est la postmodernité en terme de dissipation ou d'étiollement⁶, d'éclatement voire de rupture⁷. Autrement, on aura pris au bond le constat, le verdict, pour en faire un thème, un objet⁸. Certains, donc, voudront condamner la nature même de ce qui se passe actuellement sous nos yeux et la pauvreté des analyses et des discours qui en sont le relais⁹. D'autres se seront faits forts d'être devenus l'écho tangible de cette actualité postmoderne et se seront autorisés à séjourner de manière légitime au creux du nouveau paradigme « déconstructionniste »¹⁰.

La postmodernité peut d'abord être considérée comme une période historiquement située, et ce, malgré la non-concordance des multiples calendriers, malgré ces querelles autour du « point d'origine ». Certains parmi les philosophes voudront en effet faire démarrer ce « moment » avec l'annonce, « fameuse », de Nietzsche¹¹. Ainsi, ce serait à

⁶ Ces mêmes vocables parsèment les ouvrages de Michel Freitag (1998, 2011). Voir également : Zygmunt Bauman (2000, 2005).

⁷ Dans cet esprit, je réfère ici à Daniel Bell (1979, 1996). Autrement, on lira aussi : Gilles Lipovetsky (1983).

⁸ C'est le cas ici avec l'excellent ouvrage de David Harvey (1989). Voir aussi : Anthony Giddens (1990).

⁹ Sur cette question, on consultera l'ouvrage de Gilles-Gaston Granger (2003). Aussi : Pierre Bourdieu (1997). Je me dois aussi de mentionner, au passage, cette conférence prononcée par Bourdieu en mars 1996 à l'Université de Montréal, où le sociologue servit aux auditeurs venus l'entendre, un laïus particulièrement acerbe concernant précisément les « postmodernistes ». Évidemment, on ne saurait passer sous silence les ouvrages d'Alan D. Sokal et Jean Bricmont (1997, 2005).

¹⁰ Au delà des collaborateurs de la revue américaine *Social Text*, des tenants et partisans des *Cultural Studies* et des herméneutes « branchés » de la culture populaire, on pense ici, par exemple, à Michel Maffesoli (1988, 2006).

¹¹ On trouve effectivement, chez Nietzsche, de nombreuses remarques pour le moins critiques à propos du christianisme, débouchant toutes sur cette idée de la « mort de Dieu » ; dans *Le crépuscule des idoles* autant que dans *La généalogie de la morale* ou bien *La volonté de puissance*.

l'orée du dernier siècle que débiterait ce cycle de transformations culturelles. Il y aurait sans doute concordance ici entre l'abandon relatif de la figure divine et celui de la communauté, entre la dissolution progressive de la métaphysique et celle du lien social de nature mécanique¹². Science et technique deviennent ainsi, à l'aube du vingtième siècle, les nouveaux idéaux d'un modernisme radical prenant tout le plancher¹³. D'autres, moins convaincus, diront simplement qu'il faudra attendre la dissipation complète des ces derniers relents de modernité avant de comprendre son épuisement bien réel¹⁴. Ainsi, suivant ces dernières considérations, le vingtième siècle – à tout le moins dans sa première moitié – ne serait qu'une phase « préparatoire » ou « transitoire », une modernité avancée, tardive ou bien une « hypermodernité »¹⁵. Chez Daniel Bell, par exemple, la postmodernité serait sans doute le fruit – peut-être non encore mûr – de contradictions culturelles qu'il examine à la lumière de la transformation du discours et de la pratique artistiques dont les manifestations les plus vives apparaissent, selon lui, au début des années soixante¹⁶. Chez Lyotard, la « condition postmoderne » est avant tout le résultat de l'abandon

¹² À ce propos, on trouve chez Tönnies cette fameuse distinction communauté (*Gemeinschaft*) versus société (*Gesellschaft*) que l'on peut fort aisément rapporter à celle que proposait Durkheim entre « solidarité mécanique » et « solidarité organique ». Ces deux propositions offrent à leur manière une lecture des transformations caractérisant le passage effectif de la société traditionnelle à la société moderne.

¹³ Phénomène qui ne manquera pas d'être examiné sous le microscope de la théorie critique se constituant au même moment à partir des travaux des représentants de l'École de Francfort (Adorno et Horkheimer en premier lieu, Habermas ensuite).

¹⁴ Voir à ce propos : Jürgen Habermas (1988).

¹⁵ C'est ce que tente de décrypter Anthony Giddens (1990 : 137-150) et ce que tente aussi de clarifier Yves Bonny (2004). Voir aussi : Jacques Hoarau (1996 : 9-57) et Yves Boisvert (1996 : 9-19 et 133-143). Aussi, pour le même genre d'exercice d'explicitation, on lira Claude Javeau (2007 : 11-35).

¹⁶ Daniel Bell (1973, 1979 : 43-164). Pour des vues plus nuancées sur ces questions de temporalité en lien avec le domaine des arts, voir Stanley Trachtenberg (Ed.) (1985 : 3-18) et Thomas Docherty (Ed.) (1993). Pour des vues encore plus pénétrantes sur les questions esthétiques : Zygmunt Bauman (1992 : 187-204, 1997 : 95-112, 2000 et 2005). Également, pour une analyse sociétale plus « processuelle », on pourra consulter Stephen Crook, Jan Pakulski et Malcolm Waters (1992 : 1-78 et 220-240). Enfin, pour des commentaires se rapportant davantage à la culture populaire, on lira Barry Smart (1992, 1992a).

marqué des « métarécits », d'un certain nombre de croyances et de dogmes de nature politique et idéologique¹⁷.

Autrement, la postmodernité est également devenue, à travers le temps et les conceptions multiples, un « concept-valise », largement répandu et utilisé « en dehors » et bien au-delà de son lieu d'origine. C'est probablement, en effet, à partir du début des années soixante-dix que l'on peut remarquer pour la première fois l'apparition du vocable en question, dans le domaine de l'architecture principalement¹⁸. Descripteur d'un style architectural aux prétentions « synthétiques » et aux allures « hirsutes », le postmodernisme est alors identifié à des propositions mêlant styles et genres, formes et textures, couleurs et teintes de toutes sortes¹⁹. C'est alors, en ce domaine précis, le triomphe de la citation, du recyclage stylistique et de la récupération des idées. Grosso modo, quelque chose d'intéressant et d'important est ici lancé : un principe, celui du *mélange*. Et c'est ce principe, visible et tangible à travers les productions architecturales récentes, qui pour beaucoup vient aiguiller la réflexion que je propose un peu plus loin sur la musique. Nous y reviendrons de façon plus détaillée.

Sinon, le postmodernisme se décline, dans le champ des sciences humaines en général, comme un courant de pensée butinant avec une certaine désinvolture un peu partout. Frivole, il se présente comme une tentative amalgamée en mal de supports théoriques, comme un discours « différant » à outrance, à la recherche qu'il est du sens fuyant, de la signification a-permanente, ou, mieux, du « signe » socialement construit. Ainsi, avec le temps, le courant s'est alimenté aux sources françaises d'un certain « post-structuralisme »²⁰ et à celles « insulaires » des premières études culturelles d'origine anglaise²¹. Avec le temps, c'est une bonne partie de l'intelligentsia américaine qui se tourne vers la proposition voire le « programme de recherche » des postmodernistes. Au point où, au final, le programme devient une espèce d'étendard ou

¹⁷ Jean-François Lyotard (1976).

¹⁸ Voir à ce propos : Charles Jencks (1971, 1977).

¹⁹ En particulier les œuvres et les travaux d'architectes comme Michael Graves, Robert Venturi, Peter Eisenmann, Richard Rogers ou Frank O. Gehry, pour ne nommer qu'eux parmi les plus connus.

²⁰ Auquel on identifie, peut-être par réflexe, les figures de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan ou Luce Irigaray.

²¹ On pense ici, entre autres, à des gens comme Richard Hoggart, Stuart Hall ou Robert Williams, principaux « représentants » de l'École de Birmingham.

bien une étiquette que l'on appose comme on installe un autocollant sur le pare-chocs d'un véhicule. De manière caricaturale, on peut sans exagération comprendre la chose comme un *trend*, une tendance fabriquée de toutes pièces, entretenue et partagée par quelques *scholars* en culottes courtes, issus d'une certaine gauche radicale, en panne de reconnaissance « scientifique » et carburant à la *political correctness* ou bien à la critique « décapante » des constructions sociales discriminantes. En somme, on aura pu assister, en quelques années à peine, à une petite « révolution » politicoépistémologique s'étant étendue, pour un temps, à de nombreux campus universitaires nord-américains.

Par ailleurs, je propose ici et maintenant, dans le contexte de cet article, une définition, une conception de la postmodernité dont je ferai usage dans ce texte. En parallèle donc, des saillances du point d'origine, du descripteur stylistique et de la position politicoépistémologique, je veux avant tout prêter au vocable le statut du lieu d'une *transition sociétale*, d'un passage (à vide diront certains) d'un type de société à un autre, en devenir, en pleine constitution et se déployant progressivement sous nos yeux²². La postmodernité est précisément considérée ici comme le territoire, sans frontières bien définies et aux contours encore flous, d'une mutation socioculturelle impliquant bien des transformations, à bien des niveaux et sur bien des plans. Partant, j'ai choisi de m'intéresser davantage au domaine de la culture en ce qu'il recèle de ces phénomènes indicateurs ou révélateurs de changements subreptices, de transformations prenant, sur le long terme, tous leurs effets.

La culture comme révélateur

Pour beaucoup, et bien au-delà de l'emprunt, c'est le terreau de la culture qui fût ainsi saisi à bras le corps par les chantres et les bardes de la nouvelle sociologie dite « postmoderniste » ou « post-structuraliste ». Terrain miné, déclameront les critiques de la nouvelle « église », terreau fertile en significations diront les prosélytes. Comme quoi, ce qui vient se loger au cœur des valeurs constitutives du sens des pratiques reste probablement encore quelque chose étant bien proche de l'« affect »,

²² Je reste ainsi très proche de la conception qu'en a Michel Freitag; conception qu'il développe largement et abondamment dans son principal ouvrage, *Dialectique et société*, cité plus haut.

quelque chose « faisant du sens » et pour lequel il reste sans nul doute pas mal de choses à dire, ou à raconter, c'est selon. En d'autres termes, le « texte » peut encore « livrer » du sens pourvu que l'on s'autorise à en faire une description « riche », dirait Geertz. Or donc, en dehors de ses usages nominatif et descriptif dans le domaine de l'architecture, ce « thème », sémantiquement lourd, s'est largement répandu au point de devenir une sorte de concept passe-partout servant à qualifier à peu près n'importe quoi logeant à l'enseigne d'une quelconque nouveauté-fin de siècle. Cependant il demeure une chose : sur le plan strictement formel, de nombreuses pratiques culturelles récentes continuent de générer, tous registres confondus, de nouvelles formes signifiantes qu'il est intéressant d'examiner et d'interpréter afin de comprendre en quoi et surtout comment les sensibilités ont migré vers des espaces d'expression se définissant de manière radicalement différente et ouvrant à des manières, des styles, des façons de faire et des factures nouvelles; différenciellement intégratives, sommatives et synthétiques. C'est ici le point de départ de la réflexion que je propose maintenant.

Je propose de considérer ici la culture comme ce lieu par excellence où peuvent « se vérifier » ces transformations dans l'ordre de la sensibilité. Précisément, les œuvres et les créations artistiques se présentent à nous, dans ce contexte précis, comme d'excellents révélateurs de ce qui est en train de se passer; mieux, de ce qui « s'annonce »²³. Ainsi, les arts et la création en général offrent des traductions étant littéralement les échos ou les relais sensibles de ce qui est en train de se dessiner sous nos yeux, à différentes échelles et à l'intérieur de différents domaines et secteurs de la pratique sociale. En ce sens, et plus généralement parlant, la culture demeure « dépositaire de sens »; elle se constitue comme réservoir d'objets signifiants, comme bassin de ces choses multiformes nous renvoyant de manière oblique l'image de ce que nous avons déjà été, de ce que nous sommes et, aussi, de ce que nous aspirons à être. On aura tôt fait de reconnaître ici une conception de la culture restant pour le moins très proche de celle qu'a développée Fernand Dumont à l'intérieur de deux ouvrages majeurs²⁴. Je

²³ C'est précisément en ces termes et de cette manière que sont considérées les œuvres d'art et le domaine de l'esthétique en général chez Niklas Luhmann (1990 : 203).

²⁴ Fernand Dumont (1969, 1981). Je retiens en particulier cet extrait ayant une force synthétique et poétique typique de l'écriture de Dumont : « Ma perception la plus fugitive, mon action la plus banale font bouger le sens des choses qu'a instauré la culture. La moindre hésitation de ma pensée oppose quelque réflexivité aux modèles

tenterai, bien humblement, de développer ici une lecture inspirée de cette conception dumontienne de la culture, en tentant d'approcher la lunette de cet objet parfois « fuyant » qu'est la musique de notre actualité.

Musique contemporaine : une petite histoire

Évidemment, par ricochet dirions-nous, la musique n'échappe pas à ces transformations dans l'ordre de la pratique. Tout comme d'autres arts, la manière de faire de la musique, de la diffuser et de l'écouter a aussi changé. Les moyens de production ne sont plus les mêmes, les moyens de diffusion se sont multipliés et les habitudes d'écoute se sont rapidement transformées au cours des dernières années. Précisément, c'est pour beaucoup l'arrivée de certains moyens techniques qui a bouleversé les habitudes en matière de création musicale. Il en est de même quant à la façon dont a fait la promotion des œuvres, quant à la manière dont on les diffuse et les présente. Même les habitudes d'écoute se sont transformées, ne serait-ce qu'en raison de l'apparition du baladeur par exemple. S'ouvre donc ici la possibilité bien réelle de faire une sociologie de la musique – qui n'est pas pour autant, absolument voire nécessairement une sociologie des médiations²⁵ -, en s'attardant principalement à la manière dont est fabriquée cette musique d'aujourd'hui, en examinant les moyens qu'elle se donne pour être entendue et, enfin, en tentant de saisir les nouvelles modalités de cette expérience qu'est l'écoute musicale.

Aux origines de cette transformation pour ne pas dire de cette « transfiguration » progressive, il y a bien eu des essais et des tentatives ayant eu pour visée le renouvellement du discours musical, de ses manières et de sa forme. On aura connu le développement de méthodes de composition s'éloignant du système tonal traditionnel avec Schönberg, Berg et Webern²⁶. Mais, presque au même moment, c'est

convenus. Du moment où parler raccorde le percevoir et le dire, le contenu de ce que je profère n'est pas tout à fait compris dans le langage que j'épouse. Les outils qui m'entourent, dès que je les utilise, mon travail leur donne une finalité qui n'est pas tout entière enfermée en eux. Somme toute, l'existence est culture de part en part; elle comporte néanmoins une négation de la culture. » Fernand Dumont (1981 : 84).

²⁵ C'est précisément ce que propose, entre autres, Antoine Hennion (1993) et ce que fait avec un certain brio Howard S. Becker (1988).

²⁶ Le dodécaphonisme lancé et pratiqué par Schönberg et ses élèves aura fait la fortune de ce qu'on appelle depuis l'École de Vienne et aura ainsi contribué à définir la

aussi Bartok qui intègre dans sa musique des thèmes folkloriques, Varèse qui donne un statut de « musicien » aux sirènes et aux cloches qu'il emploie dans ses compositions, ou bien Rusollo, le futuriste italien, et son orchestre de bruiteurs²⁷.

Autrement, la musique contemporaine s'est aussi peu à peu « détachée » de la partition traditionnelle²⁸. Elle s'est également autorisée des expériences avec différents supports et dispositifs; proposant ainsi de recourir à de nouveaux procédés, de nouvelles recettes, alliant jeu, hasard et silence²⁹. Elle s'est même permis d'être jouée dans des contextes peu orthodoxes³⁰. Sinon, elle s'est retournée vers elle-même (elle est devenue autoréférentielle dirait Luhmann). Précisément, elle s'est mise à investiguer sa propre tradition, son répertoire et son histoire. Pour tout dire et à tout prendre, dirons-nous,

trajectoire sérielle empruntée par la musique contemporaine « savante » de l'après seconde guerre. Pour de plus amples développements sur l'importance de ce courant, on pourra consulter, entre autres : Paul Griffiths (1978).

²⁷ En ce qui a trait à Luigi Russolo, je réfère ici à son petit « manifeste » (2009). À propos de Varèse (qui était par ailleurs « l'idole » de Frank Zappa) : Felix Meyer et Heidy Zimmermann (2006). On trouvera, en médiagraphie, des œuvres de Cage et de Varèse pouvant illustrer concrètement ce que j'expose ici.

²⁸ Pour ce qui est de la forme du moins. Nombreuses, en effet, ont été les « inventions » en ce sens et dont on peut voir quelques illustrations dans l'ouvrage de Paul Griffiths (1978 : 221 et 225). Je retiens l'exemple de Karlheinz Stockhausen, entre autres, avec la partition de la pièce intitulée *Zyklus*, laquelle offre à l'interprète d'entrer par où il veut « dans » la partition ; objectivation nette de cette proposition du « libre trajet » développée par le compositeur allemand (référence proposée en médiagraphie). On pourrait aussi citer les propositions de Penderecki ou de Ligety qui, à la même époque, participent elles aussi de cette envie d'aller au-delà de la forme traditionnelle quant à l'écriture de la musique.

²⁹ Je réfère ici en particulier au travail de John Cage, lequel s'inspira en grande partie des idées mises de l'avant, au début du XXe siècle, par Marcel Duchamp. Concernant explicitement Cage, on pourra consulter avec profit ces deux ouvrages : De CAGE lui-même (1979) et sur le travail original du compositeur : James Pritchett (1993). En médiagraphie, on retrouvera, à titre d'exemple, une série de pièces intitulée « Imaginary Landscapes 1-6 » pouvant illustrer les différents procédés auxquels a eu recours Cage dans ses compositions. L'écoute est ici pour le moins « divertissante » mais elle saura préciser également ce côté foncièrement moderne et novateur du travail de Cage.

³⁰ Je pense ici aux « essais » de Iannis Xenakis dispersant les musiciens de l'orchestre un peu partout dans la salle de concert (notamment : « Terretektorh ») ou bien à cette œuvre de Stockhausen devant être jouée à bord d'un hélicoptère (le « Helikopter Streichquartett » exécuté pour la première fois en 1995)... Les références précises à ces œuvres sont proposées, elles aussi, en médiagraphie.

elle est allée puiser dans son propre patrimoine, tous genres et styles confondus, afin, probablement, de mieux comprendre d'où elle vient et où elle s'en va. Au final, ce qu'elle rapporte, au sortir de son « séjour » dans la tradition, est pour ainsi dire « composite » voire « résiduel » dans l'ensemble ou, dans certains cas, très pointu quant aux thèmes, spécieux quant à la forme ou encore soporifique ne serait-ce qu'au niveau du motif par exemple. C'est, effectivement, ce que l'on peut lire, somme toute fréquemment, à travers toutes les critiques qu'on lui adresse. En ce sens, la musique contemporaine n'échappe pas au discours critique qui s'attaque régulièrement aussi à l'art contemporain, en des termes d'ailleurs qui ne sont pas très éloignés de ceux auxquels j'ai eu recours plus haut. Je pourrais aller de l'avant avec l'exposition de toutes les sources nourrissant ce genre de remarques à propos de l'art contemporain; je pourrais, du même élan, faire allègrement dans l'explicitation des motifs alimentant ce genre de critique mais il s'agit avant tout, on le reconnaîtra, de questions liées au goût et cet article n'est pas le lieu d'une discussion avancée sur ce sujet. Il importe plutôt, dans ce cadre étant ici le mien, de comprendre en quoi et comment, dans un registre disons moins « académique », la musique donne lieu, au fil de ses innovations et de ses découvertes, à des cas de figure ayant pour beaucoup contribué à transformer la culture musicale de la fin du siècle dernier, dans le registre de la musique populaire en particulier, et dont les résonances nous accompagnent toujours aujourd'hui.

Musique populaire : l'autre histoire de la musique contemporaine

C'est donc pour beaucoup le lot de la musique populaire, à partir de la toute fin des années soixante-dix, de donner ainsi le coup d'envoi d'un réel « mouvement musical » qui, à travers ses nombreuses déclinaisons, vient préparer le terrain pour la suite des choses en cette matière. C'est le cas, notamment, des premiers *block parties* (inspirés des *sound systems* jamaïcains apparus au début des années soixante) qui vont fleurir, à partir de ce moment, dans le quartier du Bronx, à New York³¹. C'est ainsi que la culture *hip-hop* voit le jour : on danse sur des rythmes

³¹ C'est effectivement à partir du milieu des années soixante-dix que se constitue une « scène » populaire particulièrement dynamique dans ce quartier new-yorkais. Sous l'égide de gens comme Afrika Bambaataa et son Zulu Nation, le mouvement prend forme et donnera lieu, dans toutes ses nombreuses déclinaisons, à la constitution de la culture hip-hop.

brisés qui ne sont, en fait, que la jonction « ferme » de séquences rythmiques mixées d'un disque à l'autre, pendant que les graffiteurs sont à l'œuvre et que les DJs s'exécutent, assistés qu'ils sont par les héritiers des *toasters* jamaïcains qui définiront un nouveau genre musical ayant de nos jours une résonance et une portée n'étant plus à vérifier : le rap (qui signifie littéralement *Rhythm And Poetry*)³².

Autrement, c'est essentiellement avec l'arrivée des premiers échantillonneurs numériques (*samplers*) que peut s'écrire la suite de cette « petite » histoire³³. Dorénavant, on peut utiliser n'importe qu'elle source sonore ou musicale pour créer un morceau de musique digne de ce nom. Dans sa forme générale, le *remix* est né (quoique les *dubmasters* de Jamaïque avaient depuis belle lurette compris le principe, sans les moyens toutefois...) ³⁴ On s'amuse donc, à partir de ce moment, à saisir, isoler, et triturer des extraits et des fragments de musique que l'on amalgame ensuite à des séquences travaillées, « ouvrées » de la même manière. Le jeu consiste essentiellement à faire répéter, à faire jouer « en boucle » un certain nombre d'éléments ou de morceaux choisis afin de générer un effet rythmique séduisant les danseurs, les rappers ou les musiciens accompagnateurs. Le principe est simple : se servir de ce qui est déjà là pour en faire quelque chose de neuf. Comme quoi, le recyclage ne débute pas avec l'apparition du bac vert... L'invention et la commercialisation de ce type d'instruments sont, pour dire les choses simplement, le « tremplin » permettant à la création sonore et musicale

³² On associe souvent Gil Scott Heron (1949-2011) à l'invention du rap. Par exemple, sur la classique « The revolution will not be televised », datant originellement de 1970, on peut clairement entendre ce phrasé « récitatif » qui deviendra la marque de commerce, pour parler ainsi, du rap et de son *flow* caractéristique.

³³ Les premiers modèles d'échantillonneurs numériques font leur apparition autour de 1982. Ils sont en fait les « remplaçants » plus avancés, technologiquement parlant, des derniers modèles de Melotron qui jusque-là permettaient de jouer des sons pré-enregistrés sur bande magnétique (instrument fascinant ayant fait, notamment, les belles heures du rock progressif, des Moody blues à Genesis).

³⁴ Le *dub* est en réalité une « invention » née, comme la plupart des inventions, d'une erreur ou dans ce cas-ci, d'un oubli (comme le fut le sirop d'érable...). En effet, c'est en ayant par inadvertance omis d'inclure la piste vocale d'une chanson, que des artisans de *reggae* ont mis au monde ce « procédé » d'enregistrement – devenu ultérieurement une technique puis un « genre » à proprement parler – consistant à isoler certaines pistes, pour les remanier et en extraire ainsi toutes les potentialités soniques. Dans ce petit univers de la création musicale et sonore, on peut citer ici trois « grands maîtres » du genre : King Tubby, Lee Scratch Perry ou Scientist, pour ne nommer qu'eux. Pour la petite histoire du *dub* et surtout de son « héritage » on pourra visionner *Dub Echoes*, l'excellent documentaire de Bruno Natal (2009).

de se ré-inventer, d'aller de l'avant en terme d'expérimentation et de proposer en fin de compte des formes musicales nouvelles, intéressantes et inspirantes. À l'égal des premiers modèles commerciaux de magnétophones, l'échantillonneur donne désormais aux créateurs la possibilité de re-faire le monde sonore, de re-composer l'environnement audible³⁵.

Le politique de la musique

Plus haut, j'ai fait mention de cette appellation de « mouvement musical », laquelle, à mon humble avis, n'est pas à rapporter ou pire à confondre avec celle de « vogue » ou de « mode ». Les vogues et les modes sont des « soubresauts stylistiques », des moments « qualitatifs » dont la durée sur le long terme n'est pas intrinsèquement une qualité les définissants. Comme on le dit fréquemment, les modes sont passagères et les vogues bien temporaires. Le mouvement, quant à lui, de par sa nature et sa dynamique propres, compose avec une « extériorité » le nourrissant, lui donnant sa substance, le propulsant. En ce sens et *a fortiori* dans le cas de la musique, le mouvement devient véhicule et vecteur, il transporte des valeurs et des idées, il indique une direction et concourt à canaliser les forces qui viennent ici jouer en faveur d'une transformation élargie de la pratique; il est à proprement parler le catalyseur d'un « changement ». Est-ce à dire que mouvement musical et mouvement social peuvent marcher main dans la main ? Peut-on pour autant comprendre leur liaison effective et potentielle comme étant le fruit d'un pur « reflet », d'un effet miroir ou d'un calque parfait ? Je ne le pense pas. En fait, il peut être intéressant de tisser des liens qui semblent s'imposer dans certains cas, mais il serait abusif de faire de l'un la cause de l'autre, la cristallisation d'une « motivation » générale ou, pire, de décréter qu'un lien absolument unidirectionnel et indéfectible favorise l'émergence nécessaire de l'un « en raison » de l'autre; ce serait là tomber dans une espèce de théorie aux envies « impériales ». Quoi qu'il en soit, il est, je pense, plus judicieux de partir à la rencontre de microphénomènes, d'indications infimes, de discontinuités dirait Foucault, nous permettant de nourrir ainsi des vues plus nuancées sur la

³⁵ Les premiers magnétophones furent inventés durant la seconde guerre et furent commercialisés au tout début des années cinquante. Pierre Schaeffer fut ainsi le premier à réunir ces mêmes appareils dans son studio pour y créer sa « musique concrète ». Par la suite, ce sont des gens comme Pierre Henry ou Bernard Parmeggiani qui prendront le relais de ces premières expérimentations exécutées sous l'égide du GRM (Groupe de Recherches Musicales).

chose. Quelques illustrations, à ce propos, pourront sans doute nous amener vers une meilleure compréhension, à mon humble avis, des dynamiques à l'œuvre ici.

Les années soixante auront été le lieu d'apparition et de déploiement d'une esthétique musicale participant de la contre-culture propre à cette même période s'ouvrant, pratiquement, avec l'essor du mouvement Beatnik³⁶. On est à l'heure des musiques porteuses d'un discours contestataire, de la chanson à textes ou des expériences sonores et musicales traduisant le psychédéisme en vogue. Nombreux furent alors les mouvements politiques d'opposition et de contestation issus de la société civile voyant leurs idées et leurs valeurs portées ou transportées « au-devant de la scène » par des chansonniers, poètes et groupes supportant des causes, défendant des principes ou mettant au pilori des politiques indéfendables. Ainsi, de Country Joe and the Fish à Dylan, en passant par les Doors ou autres Jefferson Airplane, on chante et on dénonce du même coup, on fait dans la promotion d'idéaux en même temps que l'on condamne les exactions commises un peu partout dans le monde par l'Occident et ses logiques meurtrières. Parallèlement, on voudra atteindre le nirvana en écoutant tablas et cithares et on cultivera ce goût prononcé pour un éventuel « retour à la terre » en écoutant les Séguin ou bien Harmonium. Voilà pour l'essentiel d'un tableau social et musical brossé à très grands traits, mais qui, malgré la « caricature », donne une bonne idée de l'« odeur » ou de la « saveur » du moment³⁷.

À partir du milieu des années soixante-dix, le monde de la musique assiste progressivement (le mot, comme on va le voir, est peut-être mal choisi...) à l'effritement d'une esthétique musicale ayant donné lieu à de nombreuses propositions fédérées sous la dénomination de « rock progressif ». Les Pink Floyd, Genesis et Gentle Giant, pour ne nommer

³⁶ Premier véritable mouvement contre-culturel en Amérique, le mouvement *Beatnik* (ou mouvement de la *Beat Generation*) est souvent « caractérisé » par les figures des Ginsberg, Burroughs et Kerouac en littérature mais reste aussi associé à certains musiciens de jazz et de free-jazz dont John Coltrane, Archie Shepp, Ornette Coleman, Albert Ayler ou Cecil Taylor.

³⁷ Pour des détails relatifs à cette période, on pourra consulter l'ouvrage de Jacques Barsamian et de François Jouffa (2008 : 319-364, 584-639 et 878-931). On pourra également consulter l'ouvrage d'Eduardo Guillot (1998) afin d'obtenir, là aussi, une sorte de « panorama » de l'activité musicale de cette période. Enfin, pour « visualiser » de quoi il est précisément question ici, on consultera avec intérêt l'ouvrage de Dominique Dupuis (2010).

qu'eux parmi les plus illustres représentants de ce courant musical, auront défini, pour un temps, le paysage audible de cette période s'alimentant – à des degrés divers – aux valeurs « terrestres » et psychédéliques de la contre-culture. Le relais est ensuite pris par la fulgurance de sonorités plus abrasives et décupantes proposées par les initiateurs du *hard-rock* (Black Sabbath, Deep Purple et autres groupes-phares du genre depuis les Blue Cheer) et, surtout, par les premières formations punk. Ceci étant dit, on pourrait fort bien tenter de comprendre l'émergence du punk, par exemple, comme étant le résultat abouti d'une révolte contre les conventions sociales, les conditions économiques et les institutions politiques; autrement dit, l'un « expliquant » l'autre. Mais on pourrait fort aisément, aussi, décrire ce passage comme un *essoufflement* de l'esthétique propre à l'univers fantasmagorique et allégorique du rock progressif, comme une sauvage envie de rompre avec ses canons, comme une bruyante esbrouffe visant à sortir du « cadre » à l'intérieur duquel nombre de formations musicales se sont définies, en ce sens, à partir de la fin des années soixante³⁸. Par ailleurs, ce qui demeure intéressant ici, c'est la résonance pour ne pas dire la concomitance que l'on peut observer – et entendre – entre le discours critique du punk porté par des *riffs* pour le moins rugueux et celui proposé et soutenu par la rythmique beaucoup plus lente du reggae ; sorte d'alliance tacite et particulière se révélant, entre autres, à travers le punk-rock de formations anglaises comme, par exemple, The Clash ou P.I.L.³⁹

Plus tard, aux États-Unis principalement, se dessine les contours d'un autre univers, peut-être plus festif celui-là. En effet, au sortir de cette période de turbulences sociales et, aussi, en parallèle des propositions « o-rageuses » du *hard-rock* et du punk, le funk et le disco feront du plancher de danse le lieu par excellence de toutes les célébrations nocturnes. Sur fond de rythmes réguliers voire répétitifs ou récurrents, soutenus par une basse vélocité et des chants porteurs de textes nettement plus « joyeux », la musique devient moins le canal par excellence de messages politiques, que le moyen évident, simple et pleinement senti d'avoir du plaisir, de se rassembler et de communier en

³⁸ Voir à ce propos Simon Reynolds (2005 : 15-40).

³⁹ Nombreuses sont en effet les formations punk-rock anglaises de la toute fin des années soixante-dix et du début des années quatre-vingt empruntant toutes ce « sentier mixte ». Je pense spontanément à The Selecter, Madness, UB-40, The Specials, etc.

fait autour d'un seul idéal, celui du *feel good* et du partage des *good vibrations*, pour dire les choses ainsi. Ce qu'il importe par ailleurs de mentionner ici, c'est bien davantage le fait des prolongements auxquels aboutiront ces nouvelles musiques festives. En effet, funk et disco contribueront plus tard et pour beaucoup à la définition de genres musicaux comme le *rap* et le *house music*, lesquels, par la suite, connaîtront eux aussi bien des déclinaisons et ce, sans doute beaucoup plus que n'en auront connu d'autres genres et styles musicaux, proches ou non de la culture *black* ou afro-américaine⁴⁰.

On le verra plus en détail un peu plus loin, mais il importe tout de suite ici de faire mention du caractère proprement politique qu'auront certaines musiques issues de la culture hip-hop et servant de supports et de tremplins à des textes lourds de sens. Le rap, qu'il provienne de la côte est ou de la côte ouest, se fait l'écho d'une jeunesse en proie aux problèmes auxquels sont exposées les communautés noires des grandes villes américaines. Décritant ainsi, dans ses textes et avec son *flow*, les divers problèmes sociaux reliés, entre autres, au racisme, le rappeur projette et déclame des mots durs étant à l'image de sa réalité urbaine. Ce faisant, le MC (pour *Master of Ceremony*) rallie la jeunesse dans son combat contre les injustices, la discrimination, la violence et l'exploitation. Si le rap devient progressivement un genre typique et bien ancré dans la vie musicale et sociale des noirs américains, il s'universalise progressivement. Peu à peu, il devient une sorte de « vecteur global » à partir duquel peuvent être colportées haines et douleurs, joies et plaisirs. De fait, le rap et la culture hip-hop en général s'étendent désormais, dans toutes leurs saillances et leurs prégnances, du *hood* américain à la « cité » française, du ghetto d'Afrique au bidonville d'Amérique du Sud. Lentement mais sûrement, la planète entière devient hip-hop, donnant ainsi l'occasion à de nombreux jeunes artistes de prendre le microphone, d'occuper le haut du pavé et de saisir toutes les occasions de livrer leurs messages à saveurs sociale et politique⁴¹.

⁴⁰ Sur les origines de ce phénomène, on lira avec profit l'ouvrage de Jeff Chang (2006 : 60-91, 119-142, 181-211, 291-311 et 546-584), mais surtout celui de Kip Lornell et Charles C. Stephenson, portant spécifiquement sur l'émergence, la genèse et le développement du hip-hop (2001 : 20-44, 69-72 et 110-148).

⁴¹ À propos de « l'universalité » du genre musical en question, on lira l'excellent ouvrage de Sami H. Alim, Awad Ibrahim et Alastair Pennycook (2008) et celui, tout aussi intéressant, de Marina Terkourifi (2012).

À partir de la fin des années quatre-vingt et du tout début des années quatre-vingt-dix, un nouveau phénomène - plus épisodique celui-là - fait son apparition dans l'univers de la culture dite *underground*, parallèle ou alternative. N'étant pas pour autant très novateur car s'inspirant des grands concerts en extérieur, les mégatournées deviennent des rendez-vous incontournables pour les amateurs de musique. La nouveauté de ces grands rassemblements itinérants réside par contre dans le fait qu'ils réunissent plusieurs genres et types de musiques. On n'a qu'à penser aux événements qu'ont été *Lolopalooza* (entre 1991 et 1997) ou que sont maintenant les festivals « art et musique » comme *Osheaga* par exemple. Véritables kermesses de la musique *indie* ou « émergente » comme on se plaît à le dire maintenant, ces grandes rencontres sont désormais le lieu d'un passage obligé pour quiconque cherche à faire l'expérience de ce type de concerts organisés comme le sont nos colloques, congrès et conférences; intempéries, boue et sueur en moins toutefois... Ces grands rassemblements ne sont pas pour autant le théâtre de grandes communions politiques, elles ne sont pas présidées non plus par une figure dominante les animant; elles se présentent davantage comme un feu roulant d'artistes présentés à la foule réunie là, dans l'espoir de vivre intensément le fait d'y être, d'avoir été parmi celles et ceux qui « étaient là ». Néanmoins, ces événements majeurs sont plus que fédérateurs, ils réunissent des individus formant ainsi, de manière quasi spontanée, mais surtout éphémère, une société; on a là quelque chose de collectif, quelque chose générant ou produisant des effets proprement sociaux. Lors de ces grandes rencontres, on a sous les yeux une « ré-union », une réelle mise à jour collective d'un goût partagé pour la musique et ceux qui la font. On y partage certes une appréciation manifeste de la musique, mais on y séjourne aussi pour y faire des rencontres, pour échanger, pour partager et, évidemment, pour se procurer le dernier *t-shirt* de la tournée, le dernier disque-souvenir ou sa place pour un éventuel concert offert ailleurs dans l'année par les artistes de la tournée qui seront de passage en ville.

On ne saurait omettre de faire mention du phénomène techno qui, à partir de la toute fin des années quatre-vingt, prend également une expansion considérable. Issu principalement des scènes dansantes de Détroit et de Chicago⁴², le genre *house* s'exporte principalement en

⁴² C'est effectivement à Chicago, puis à Détroit, en passant par New-York, que le *house music* fait son apparition, entre 1985 et 1987. La figure de Frankie Knuckles est souvent associée à la création du genre. Le terme désigne de fait l'origine même de la

Angleterre où il donne lieu à des rassemblements inédits, souvent rapidement organisés et bien souvent illégaux. Ne suffit que d'un espace vacant, d'une publicité rapide alliant *flyers* et bouche-à-oreille et, bien entendu, un système de son capable de faire s'écrouler un édifice... Le *warehouse party* est né. En Allemagne, cette musique prend par ailleurs des allures un peu plus froide et radicale. Les rythmes deviennent ainsi très rapides, lourds, dégarnis, basiques⁴³. Mais le virus de cette nouvelle musique construite à partir de machines et conservant aussi toutes les qualités et les saveurs de ces mêmes machines se répand ensuite et très rapidement à toute la planète. Les rythmes y sont nettement répétitifs, costauds et pesants, les lignes de basse vrombissent et les sonorités évanescentes en arrivent à générer des effets de transe que les danseurs, livrés ou non aux « délices » de l'*ecstasy*, recherchent avec avidité⁴⁴. Par ailleurs, en autant de temps qu'il n'en faut pour organiser ce type d'événement, le phénomène lui-même est vite récupéré. En effet, le *rave* qui avait lieu en périphérie des grandes villes, dans des endroits souvent lugubres et miteux, fait progressivement son entrée dans le circuit branché des grands clubs urbains⁴⁵. C'est donc ainsi que l'on pourra assister à la naissance du DJ-vedette-internationale à qui l'on octroie instantanément le statut d'artiste en résidence, empochant du même coup de famoureux cachets. Le DJ devient du même coup une figure de « pouvoir » ; il est celui par qui tout peut arriver sur un plancher de danse. De fait, à partir de la musique des autres (ou de la sienne) il prend le contrôle de ce qui se passe dans ces temples de la danse que sont devenues les boîtes de nuit, c'est lui qui, aux commandes des tables tournantes, décide de la couleur des lieux. Tel un grand prêtre, il officie

musique en question, laquelle est littéralement créée « sur place », souvent « en direct » et en ayant recours à une instrumentation électronique alliant boîtes à rythmes, séquenceurs et échantillonneurs. De telle sorte que le DJ n'est plus simplement en train de créer des enchainements entre les disques qu'il fait tourner ; il crée lui-même, dans le contexte du club et pour les occupants de la piste de danse, une musique aux rythmes simples, lourds et répétitifs quoique terriblement « accrocheuse ». Le genre émigrera ensuite en Europe pour revenir ensuite aux Etats-Unis sous une forme plus drue, plus sombre et plus lourde encore (c'est ce qui caractérisera ultérieurement le « son de Détroit » en particulier).

⁴³ À titre d'exemple de ceci, les étiquettes de disque Basic Channel ou Chain Reaction.

⁴⁴ Il y a quelques années, je proposais une lecture de ce phénomène dans un article dont je reverrais volontiers nombre de propositions, mais je pense qu'il demeure encore pertinent du point de vue de la description qui y est présentée de « l'environnement » de ces soirées festives : Eric Boulé (2001).

⁴⁵ À ce propos, on pourra consulter l'ouvrage d'Étienne Racine (2004 : 49-68 et 99-140).

la célébration techno sous les auspices du *beat* dont se délectent les danseurs jusqu'à épuisement.

Mais qu'en est-il au juste du politique de la chose ? Y a-t-il pour autant ici une dimension, un aspect ou une connotation à saveur politique dans ce genre de rassemblements ayant la musique pour motif ? Le politique de l'affaire réside à mon sens, justement, dans l'absence du politique. Contrairement aux revendications tapageuses et aux invitations au soulèvement que colportent d'autres genres ou d'autres musiques dites « engagées », la musique électronique d'aujourd'hui, en particulier, ne semble pas, mis à part quelques rares exceptions, faire appel à des discours, à des valeurs ou à des idéologies. Il y a certes, parfois, les déclarations hors scène qui fracassent, les frasques de certains musiciens opinant sur à peu près tout et les pétitions en ligne lancées par quelques *leaders* de formations musicales populaires, mais on ne sent pas ici, comme ce fût le cas antérieurement et de manière évidente, de « mouvement » à proprement parler. Bref, dans ce cas-ci on n'invite pas à l'engagement de toute une vie, on ne fait pas non plus dans le recrutement ou l'exercice de conversion. D'une certaine manière, ce serait « mal vu » ou déplacé, dirait-on. Bien sûr, certains « projets » musicaux peuvent avoir une marque ou une résonance proprement politique, mais il ne s'agit pas d'une tendance lourde actuellement ou d'un mouvement d'ensemble à proprement parler⁴⁶.

⁴⁶ Je me dois tout de même de faire mention de l'aspect singulièrement « alternatif » de festivals par exemple *Burning Man* ou de la *Love Parade* berlinoise (ou de son pendant parisien: la *Techno-parade*) accueillant depuis quelques années une multitude de groupes de la société civile. On ne peut, non plus, nier l'importance qu'a pu avoir le « credo » P.L.U.R. (*Peace, Love, Unity, Respect*) associé aux débuts du « mouvement » *rave*. Aussi, on peut donner, à titre d'exemple, le projet musical *Radio Boy* de Matthew Herbert (*The Mechanics of Destruction*), celui de Paul D. Miller offrant une re-lecture critique du film américain raciste *Birth of a Nation*, ou encore les propositions visuelles accompagnant les prestations du duo anglais Coldcut. Nombreuses sont donc les propositions pouvant aller dans ce sens, mais je persiste à penser qu'il ne s'agit pas là d'un mouvement de masse chez les créateurs de musique. Pour dire les choses ainsi : la réflexion politique se fait isolément, elle peut être partagée, mais elle ne donne pas lieu à des transformations radicales notoires sur le plan sociétal.

Morphologie synthétique : la question de la forme

Le point de départ de ce commentaire est en fait une lecture et une interprétation beaucoup plus exhaustive concernant la forme esthétique à proprement parler. En effet, mes recherches portant actuellement sur une juxtaposition des formes esthétiques dans le but de saisir le sens et la portée des mutations culturelles propres à la postmodernité, j'ai voulu ici et maintenant me concentrer spécifiquement sur la manière dont est produite la musique populaire depuis le début des années quatre-vingts, en insistant précisément sur le *comment*, sur la facture et sur le sens de cette même musique. Car il est devenu assez manifeste d'entendre, à travers la production récente, et ce, tous genres confondus, nombre d'emprunts et de citations, masse de rappels et de fragments. Serait-ce simplement le fait que les nouveaux instruments permettent d'investiguer plus facilement et sans gêne le patrimoine musical, ou qu'un goût soudain pour la chose se soit manifesté, un brin par nostalgie du passé ?⁴⁷ Force est d'admettre, à tout le moins, que des manies et des manières, des tics et des habitudes sont apparues, se sont consolidées et ont fait en sorte que l'univers musical du temps présent soit pour le moins varié et foisonnant de différences octroyant à certaines œuvres un caractère polymorphe, polysémique voire déroutant par moments... Il est donc intéressant de se pencher sur la *composition* même de ces œuvres afin de montrer *comment*, mais aussi *de quoi* elles sont faites. De cette appréciation naît l'intérêt pour la découverte du sens qui se trame en filigrane de ces expressions musicales ou sonores (c'est selon...), symptomatiques qu'elles sont de logiques sans doute plus larges socialement parlant.

Si l'échantillonneur permet le repiquage, les différents programmes et logiciels qui suivront son apparition et son utilisation répandues – au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix –, se chargeront de faciliter le travail de composition, d'arrangement et de *mastering*. Mais ce que l'on peut tout de suite remarquer – à l'écoute – au sein même du discours musical ou sonore, et ce, peu importe la « quincailleterie », c'est la présence d'éléments *qualitatifs* qu'il importe d'identifier et de caractériser. Je fais ici allusion, entre autres, à ces concepts de *collage* et de *fragment*, lesquels peuvent nous aider à obtenir une vue plus précise de la logique ou du principe de construction de cette nouvelle musique (le collage étant la « manière » et le fragment étant en quelque sorte le

⁴⁷ Sur cette question en particulier, on pourra lire Simon Reynolds (2011).

« composant » de toute cette affaire). En effet, ce que la facture de ces compositions musicales récentes offre à voir et à entendre c'est un assemblage, une fusion, un véritable collage d'éléments différents, de par leur nature ou leur provenance spécifiques. Et ces mêmes éléments, bien souvent, sont littéralement triturés, transformés et modelés de telle sorte qu'ils en deviennent totalement autres voire même méconnaissables « après traitement ». Ils se présentent donc à l'œil, mais surtout à l'oreille comme des fragments issus d'on ne sait où, mais participants tout de même de la musicalité des pièces ainsi produites. On a affaire ici à un discours écrit dans plusieurs langues, dirions-nous; un discours puisant à des grammaires clairement différenciées et dont l'économie peut être de l'ordre d'un minimalisme abstrait ou, au contraire, d'un éclatement total sur le plan « paradigmatique ».

Ainsi, si on cherche à amalgamer, à mélanger ou à métisser les genres et les styles, on cherche aussi à construire des univers différenciés qui, à leur tour, pourront s'agglutiner – à travers la conjonction de leurs « sélections » dirait Luhmann – pour définir de nouvelles « sémantiques », prenant le relais des précédentes et faisant ainsi augmenter, pauvres auditeurs que nous sommes, la « complexité » de l'environnement musical...⁴⁸ Mais il y a plus que cette interprétation, disons « systémique », il y a, à travers cette multiplication des propositions et cette prolifération des essais, un réel « procès de personnalisation » dicit Lipovetsky qui est à l'œuvre⁴⁹. En d'autres termes, tout se passe exactement comme si, avec l'apparition de tous ces nouveaux outils numériques, la création musicale s'était largement « démocratisée », personnalisée, voire clairement « spécifiée ». Un peu comme si derrière chaque ordinateur se profilait un créateur, un compositeur ou un musicien en puissance. C'est, du moins, ce que bien des fabricants informatiques tentent tant bien que mal de nous faire croire. Autant de « Iquelque-chose » pouvant donner lieu à autant de « Imusiques » diffusées sur autant de « Icanaux », pourrions-nous dire... Résultat : l'offre musicale, comme disent les analystes de la consommation, a explosé; mieux : elle s'est hautement diversifiée, au plus grand bonheur de tous, à en croire plusieurs parmi nos analystes. Quoiqu'à y écouter d'un peu plus près, on arrive assez rapidement à pouvoir laisser l'oreille discriminer, à la laisser départager le bon grain

⁴⁸ Je réfère ici essentiellement aux observations bien « systémiques » de Niklas Luhmann (1990 : 190-226, 2000).

⁴⁹ Gilles Lipovetsky (1983 : 70-113).

de l'ivraie... Mais un fait demeure néanmoins : la multiplication des ressources et des possibilités de création musicale entraîne par conséquent la subjectivisation de la production; laquelle reste cependant soumise, malgré tout, aux nombreux effets de mode et aux tendances passagères⁵⁰.

Faudrait-il, pour autant, parler de musique postmoderne ou postmoderniste ? Ce qui peut nous permettre de parler en ces termes, c'est une double constatation. Le double constat en fait d'une transformation prenant progressivement ses effets à deux niveaux distincts. De fait, si on se permet de comparer ce qui se fait en architecture, par exemple, avec ce qui se fait en musique depuis quelques années déjà, on remarque des similitudes pour le moins manifestes sur le plan strictement formel. Mélanges et collages sont ainsi les éléments caractéristiques de la nouvelle esthétique de notre actualité⁵¹. La « matérialité » de cet état de choses n'est pas très difficile à observer ou à entendre; les marqueurs en sont bien visibles et bien audibles. Par ailleurs, et au-delà de cette comparaison avec le domaine de l'architecture - ou de celle pouvant être faite avec d'autres domaines de la pratique artistique contemporaine -, on peut fort aisément constater aussi à quel point se sont multipliées les appellations définissant les styles et les genres musicaux. Si, il n'y a seulement que quelques années, la planète musique voyait son large territoire se partager en deux « camps » (le rock et le *dance music*), il en est tout autrement de nos jours. La multiplication des étiquettes nous montre ici qu'une sorte d'explosion identitaire est au cœur de l'affaire; du *acid house* on passe au *bleep*, du *trance* on passe au *glitch* et du *indie rock* on passe au *post-rock*, en passant par le *dubstep* ou l'*électronica*. Pour résumer, on est ici en présence d'une forme d'éclatement de la pratique en une multitude de formes laissant à l'amateur de musique un choix prenant pour ainsi dire l'allure d'un supermarché du goût. Autant de

⁵⁰ Nombreux furent et sont encore, tous ces artistes à la « carrière éphémère », découverts sur Internet par des communautés grandissantes, mais dont on n'entend plus parler du tout. Les anglophones ont une formule d'usage pour ce genre de phénomène : « *another flavour of the month* ».

⁵¹ Pour des développements succincts et très intéressants à ce propos, on pourra lire le petit ouvrage de Kenneth Gloag (2012 : 1-15, 16-38 et 39-52). L'essai est intéressant dans la mesure où l'auteur tente de définir de manière claire les « marqueurs » propres à cette musique de notre actualité en prenant assise sur des constats et des interprétations sociologiques.

« consommateurs » aux profils différents, autant de menus spécifiques leur étant offerts dirait-on.

Il n'en demeure pas moins que cette prolifération de genres et de styles s'effectue, du reste, sous les auspices de logiques de création ayant en commun un « mode de production » dont les moyens, eux, permettent justement la reproduction, l'« autopoïèse » dirait encore Luhmann. Précisément, cette nouvelle musique – tous genres confondus – peut se faire à l'aide d'outils dont on ne peut que reconnaître aujourd'hui l'accessibilité et la flexibilité; la technologie numérique permettant donc non seulement la démocratisation de la création, mais aussi la subjectivisation de celle-ci (sa personnalisation « marquée »). On se retrouve donc, formellement parlant, devant une multitude de productions ayant pratiquement toutes en commun le modèle de la trame composite, de la *courtépointe*. Quelques exemples pourront ici nous aider à mieux saisir les déclinaisons multiples propres à ce modèle.

Lorsque l'on parle de collage, on a tout de suite en tête la représentation bigarrée du mélange et de la juxtaposition d'éléments disparates. Mais au-delà de l'image de la mosaïque, encore faut-il comprendre que ce résultat, pour être ce qu'il est, doit d'abord être imaginé, conçu et produit suivant une intention artistique. Dans le cas d'un artiste comme Madlib (Otis Jackson Junior), on est en présence de quelqu'un pratiquant en quelque sorte une forme d'archéologie sonore. Puisant sans retenue à de multiples sources et investiguant nombre de répertoires bien distincts, ce musicien, DJ et *beatmaker*, fouille, trouve et déterre nombre d'artefacts audio dont il se sert ensuite pour construire sa propre musique. Sur un rythme funk dont il aura préalablement extirpé une séquence reproduite en boucle, il amalgame le son produit par le crépitemment d'un disque vinyle usé, quelques notes d'un clavier *vintage*, quelques cris et chants d'oiseaux, additionnés d'extraits vocaux tout droit sortis d'un documentaire portant sur l'histoire de l'électricité. Ici, donc, les univers de sens sont multiples, variés et ne partagent entre eux, *a priori* du moins, rien du tout. Le résultat en est donc surprenant, intéressant et par moment troublant. Madlib travaille en fait comme le font de nombreux artistes de hip-hop cependant qu'il le fasse dans un esprit libre de toute contrainte commerciale ou de toute pression « contractuelle » quelconque. Rien n'est interdit ici quant à ce qui peut entrer dans le « mélangeur » pour dire les choses ainsi. Chez ce *beatmaker* pour le moins iconoclaste, la récolte des ingrédients destinés à faire partie de la recette est abondante et variée; l'assiette montée à

partir de cette même récolte offre ainsi aux oreilles du goûteur des saveurs contrastées. Son travail s'apparente en fait, pour sortir de la métaphore culinaire, au travail de bricolage effectué par un adepte de *scrapbooking*⁵².

Si chez Madlib on a affaire à une juxtaposition d'éléments dont on peut encore reconnaître l'origine, traquer la provenance ou détecter l'emprunt (la citation), on assiste à quelque chose d'un peu plus abstrait dans l'univers de la musique acousmatique. Prolongement je dirais « normal » et logique de la musique électro-acoustique première mouture (la musique concrète, pour être plus précis), l'acousmatique peut témoigner ici de ce goût prononcé pour ce travail *sur* le son. Les propositions soniques issues de ce registre, par exemple celles du Québécois Robert Normandeau, sont parfois abstraites et déroutantes comme elles peuvent aussi émouvoir et procurer des frissons. Construites pour la plupart à partir de sons bruts et méconnaissables, traités et triturés de toutes sortes de manières, ces créations sont ensuite diffusées sur des systèmes audio complexes permettant, entre autres, de « spatialiser » le son, de le faire se balader pour ainsi dire d'un haut-parleur à l'autre, générant au final des impressions de déplacement, de mouvement, bref, d'une dynamique de déploiement sonore participant d'une forme d'immersion acoustique aux effets plutôt saisissants. Or donc, dans le cas de cette musique, de ce « cinéma pour l'oreille », *dixit* Normandeau, non seulement travaille-t-on à la composition de trames sonores construites avec des éléments aussi différents qualitativement que des bruits d'origine mécanique ou des sons émis par des animaux, mais on cherche aussi à diffuser ces mêmes œuvres dans un espace acoustique n'ayant plus de centre focal à proprement parler. Autrement dit, on cherche à faire de l'espace de diffusion lui-même le théâtre d'une sorte d'éclatement des sources. Le résultat est alors proche d'une expérience totale en matière de « rencontre » avec le phénomène acoustique et ses qualités proprement physiques. Dans ce registre en particulier, on pourrait aisément affirmer

⁵² De Madlib, je suggère au lecteur une écoute de l'album : *Beat Konducta Vol. 1-2 : Movie Scenes* (2006). À nouveau, les références complètes pour toutes les œuvres citées se retrouvent en médiagraphie. Petite anecdote toutefois : sur l'album *Expressions (2012 A.U.)* de Dudley Perkins, Madlib fabrique et produit la musique que l'on y entend. Sur la pièce intitulée « Me », on peut clairement entendre une séquence jouée en boucle construite à partir de la pièce « Le géant Beaupré » de Beau Dompage. Comme quoi, le patrimoine musical québécois voyage jusqu'à San Francisco sans problème...

que l'alliage par moment proposé entre l'art et la science est ici chose réalisée.⁵³

Autrement, et dans un tout autre registre, on pourrait retourner dans celui du hip-hop afin d'y glaner ça et là quelques exemples d'artistes travaillant eux aussi à partir de collages et de mélanges. Les exemples pourraient être légion. Cependant je veux simplement ici tenter de montrer qu'en des termes différents, le travail de certains *beatmakers* s'appuie explicitement, dans leur cas, sur des recours à la tradition dirons-nous. Si certains « producteurs de rythmes » cherchent davantage à transformer littéralement les sources qu'ils utilisent au point de les rendre totalement méconnaissables, d'autres, moins férus de ce type de *makeovers*, travailleront plutôt avec ces mêmes sources pour en faire des adaptations, des reprises ou des remixages. On peut ainsi fort aisément s'imaginer ces musiciens, revenant d'un séjour dans la discothèque de leurs parents, avec pour bagages nombre de succès anciens et de pièces-phares issues d'un passé musical riche en saveurs de toutes sortes. Ainsi, on se plaira à reprendre intégralement des *hits* d'autrefois, on cherchera aussi à utiliser quelques phrases musicales isolées d'un vieux tube ou à produire une nouvelle version d'une pièce qui date et pour laquelle on reste nostalgique. Dans l'actualité musicale récente, on peut penser, par exemple, au dernier album de Kanye West sur lequel on peut entendre, à l'intérieur de la pièce intitulée « P.O.W.E.R. », un échantillon provenant d'une pièce du défunt groupe anglais King Crimson⁵⁴. Il en est de même pour ce *beat* – reconnu comme étant le plus échantillonné au monde – extirpé de la pièce « Funky Drummer », que l'on peut retrouver sur l'album *In the Jungle Groove* de James Brown et ayant servi à toutes les sauces, chez de nombreux artistes hip-hop (depuis Public Enemy) autant qu'à l'intérieur de

⁵³ L'album *Tangram*, de Robert Normandeau (1994), offre de beaux exemples du travail de l'acousmate. Comme le sont aussi, notamment, les œuvres de compositeurs comme Christian Calon, Ned Bouhalassa ou Francis Dhomont disponibles sur la même étiquette de disques. Autrement, on peut aussi signaler, au passage, le travail de Stefan Betke sur son projet *Pole*. L'artiste berlinois travaille ici à partir de défauts audibles qu'il assemble sous la forme de trames déposées sur des rythmes dub. Sinon, en matière de travail sur les propriétés physique du son, on peut retenir aussi l'exemple des prestations pour le moins « abasourdissantes » du autrichien *Granular Synthesis* ; sorte de théâtre audio où le son agit littéralement sur le corps : une expérience à vivre...

⁵⁴ Kanye West (2010). La référence précise se retrouve en médiagraphie.

publicités télévisuelles encore toutes récentes⁵⁵. Ce fut le cas aussi plus tard, dans les années quatre-vingt-dix, avec les formations *trip-hop* anglaises Massive Attack (utilisant des échantillons provenant des pièces écrites par Isaac Hayes durant les années soixante-dix) ou le duo Portishead (utilisant, entre autres, un échantillon provenant de la pièce intitulée « Daydream », composée par la formation The Wallace Collection à la fin des années soixante)⁵⁶. On pourrait ainsi multiplier à l'infini les exemples venant illustrer ces approches et ces stratégies, ces techniques et ces manières de composer ayant toutes recours non seulement à la technologie leur permettant de s'actualiser de la sorte, mais aussi à la tradition, au patrimoine ou au répertoire situé parfois bien en amont.

⁵⁵ Ce fameux *beat* est effectivement issu de la pièce « Funky Drummer » de James Brown, enregistrée en 1969 et éditée pour la première fois en 1970 sur étiquette King. Le groupe Public Enemy en a fait un repiquage devenu fort populaire, grâce au travail du producteur Pete Rock, sur la pièce « Fight the Power » extraite de l'album *Fear of a Black Planet* (1990). Depuis, nombre d'artistes et de groupes s'inscrivant dans la mouvance hip-hop ont utilisé à outrance ce rythme devenu pratiquement une « matrice ». Aussi, je tiens à suggérer au lecteur le visionnement et l'écoute d'un petit documentaire en quatre parties et fort intéressant intitulé *Everything is a Remix*, réalisé par Kirby Ferguson dont je donne ici le lien Internet : <http://vimeo.com/14912890> (page consultée le 26 avril). Ferguson avance ici l'idée que bien des choses que nous pensons foncièrement nouvelles et novatrices ne sont en fait que des ré-interprétations. L'exemple qu'il donne, en particulier, de certaines pièces de Led Zeppelin est tout à fait convaincant. On peut également voir et entendre Ferguson en conférence sur le site des conférences publiques TED : http://www.ted.com/talks/kirby_ferguson_embrace_the_remix.html (page consultée le 26 avril).

⁵⁶ Les références précises aux albums de Massive Attack et Portishead se retrouvent en médiagraphie. Ceci étant dit, on pourrait grandement élargir ce « bassin » d'exemples tellement ce genre de pratique s'est répandue. L'artiste américain Theo Parrish s'est servi souvent d'échantillons, au point où il considère l'exercice comme un « hommage » à d'autres artistes. Dans son cas, je retiens la pièce « Major moments of instant insanity » construite en partie avec un *sample* de la pièce « Inner city blues » de Marvin Gaye. L'artiste d'origine chilienne Ricardo Villalobos le fait lui aussi avec, par exemple, une pièce de Pink Floyd extraite de l'album *Meddle*. DJ Shadow fait la même chose avec une pièce de U2 et l'artiste belge derrière le projet Snooze fait exactement de même avec une pièce classique de John Coltrane; comme quoi tout est possible dans ce petit monde de la création sonore et musicale. Les références précises aux pièces concernées dans ces exemples se retrouvent elles aussi en médiagraphie, à la fin du texte.

Je m'en voudrais de ne pas citer au passage, en terminant, le très pertinent travail de Paul D. Miller (aussi appelé DJ Spooky that Subliminal Kid). Au fil des ans, DJ Spooky a travaillé sans relâche à identifier, comprendre et exploiter toutes les possibilités de la création numérique. Issu de l'univers hip-hop – que l'on qualifie, dans son cas, de *hard-edge* – le musicien, DJ et producteur tente constamment de rallier plusieurs créateurs autour de ses projets alliant musiques, sons et images. Son travail reste comparable aussi à celui d'un documentariste cherchant à saisir et à comprendre les multiples facettes de la « culture numérique ». Pour lui, le recyclage, la ré-écriture et la ré-édition sont des activités définissant l'essentiel des pratiques propres à cette nouvelle culture⁵⁷. Proposant tantôt des *DJ-sets* où s'entremêlent sources et plages parmi les plus diverses – autant en terme de genres musicaux que de couleurs pittoresques – et tantôt des collaborations pour le moins surprenantes (avec, par exemple, le batteur de la formation métal Slayer ou bien Yoko Ono...), Spooky propose une réflexion non seulement sur ce qu'il fait, mais sur son temps, sa culture et le sens qu'elle véhicule à travers ses manifestations actuelles. Miller est également l'auteur d'ouvrages fort intéressants où il expose ses idées sur la chose, où il invite aussi d'autres créateurs à réfléchir avec lui, par exemple, sur la direction que prend aujourd'hui la création, sur ses possibilités et ses dérives⁵⁸. Récemment, il proposait aussi aux amateurs qui le suivent, une application légère dédiée au mixage audio, qu'il est possible d'utiliser à partir d'un téléphone intelligent ou d'une tablette⁵⁹. Une brève visite sur son site Internet est presque un détour obligé pour quiconque

⁵⁷ « Cette musique est faite de fragments du monde. Penser seulement à comment les gens peuvent reconstruire... Vous savez, nous vivons une période où les choses sont en train de changer. Il y a beaucoup de DJs qui parlent avec leurs mains. C'est l'heure d'écrire, de s'étendre, alors élevez votre esprit et surveillez bien le *flow* (le débit?)... ». Traduction libre de: « This music is made from fragments of the world. Just thinkin' how people can reconstruct... You know, we're livin' in' a time where things are changin'. There's a lot of DJ's who speak with their hands. It's time to write, expand... So, elevate your mind and check the flow... », Paul D. Miller, DJ Spooky that Subliminal Kid, extrait d'un « intermède » que l'on peut entendre sur l'album *Rhythm Warfare* (1998).

⁵⁸ Paul D. Miller (2004, 2008). Un autre ouvrage en collaboration, portant lui sur les applications informatiques dédiées à la création numérique et intitulé *The Imaginary App*, est actuellement « en chantier ». Sur ces questions d'échantillonnage et de nouvelles modalités de la création musicale, on consultera aussi : David Joël METZER (2003).

⁵⁹ Pour connaître tous les détails et les caractéristiques techniques de l'application en question : <https://itunes.apple.com/ca/app/dj-spooky/id372286781?l=fr&mt=8> (page consultée le 26 avril).

s'intéresse à la création numérique, ses possibilités, ses usages et son sens. À vrai dire, on a là, une belle proposition nous permettant de mieux comprendre « de l'intérieur » les logiques qui sont actuellement à l'œuvre dans cet univers artistique intrinsèquement polymorphe et polysémique⁶⁰.

En somme, ce que nous montre et nous fait entendre la production musicale actuelle, en ses multiples saillances, c'est en fait l'expression d'une condition; celle de la reconnaissance d'une sorte d'aboutissement, d'une fin pressentie ou encore d'un sentiment d'être arrivé au seuil de quelque chose que l'on n'arrive pas encore à nommer. Tout se passe donc comme si la « corrosion sémantique », pour parler encore une fois comme Luhmann, s'était accélérée, comme si, de fait, on désirait de plus en plus, dans notre besoin de produire du sens, carburer à la création d'œuvres portant intrinsèquement les traces d'un ailleurs répondant à l'incertitude née de la complexité du temps et de l'espace que l'on peine à ouvrir pour soi, devant soi. C'est donc, peut-être, par désarroi ou désenchantement ou, au contraire, par reconnaissance ou enchantement que l'on part ainsi à la découverte ou à la redécouverte de la tradition musicale, que l'on désire piger ou puiser à outrance dans celle-ci afin de se l'approprier, de l'inscrire concrètement dans sa musique, pour s'y identifier, pour y montrer son appartenance. Retrouve-t-on pour autant, en oeuvrant ainsi, des racines et des ancrages, des souvenirs et des attaches ? Veut-on, plus simplement et dans un esprit de recyclage, faire du neuf avec du vieux ? Je pense que ces deux options sont effectivement celles colorant les intentions actuelles en terme de création musicale. Une chose est cependant certaine, cette musique d'aujourd'hui raconte ou témoigne, à sa manière, avec ses ressources et à travers son médium propre, les fragments d'une expérience; celle d'un monde en mutation accélérée dont elle se veut moins le « reflet » que l'écho audible, la résonance claire et la tonalité bien vibrante. Ce qui peut se vérifier, comme on dit, autant au creux des textes et des paroles des chansons, mais aussi, plus fortement, dans la *forme* même de ces musiques amalgamées, concoctées à partir d'une multitude d'éléments provenant d'un peu partout et en constituant ainsi le tissu.

⁶⁰ Le site Internet de Paul D. Miller : <http://www.djspooky.com/> (page consultée le 26 avril).

Transmettre autrement la musique : la question de la diffusion

De nouvelles logiques et stratégies de promotion, de distribution et de diffusion sont clairement apparues ces dernières années et ont ainsi transformé la manière dont la musique peut parvenir jusqu'à nos oreilles. Dans ce cas également, l'apparition de moyens techniques plus souples et moins onéreux a pu faire en sorte, par exemple, que des auteurs, musiciens ou chanteurs soient devenus tributaires d'une plus grande autonomie en matière de diffusion de leur art. *Exit* le gérant, le réalisateur et le producteur; on peut désormais se faire confiance et s'autoproduire, se re-mixer soi-même, s'autoreproduire en quelque sorte (à nouveau, c'est Luhmann qui serait heureux...). Les nouvelles plateformes numériques rendent désormais possible le démarrage en trombe de carrières musicales dont on n'avait pas encore imaginé la possibilité même. En effet, à l'aide de quelques outils logiciels accessibles – voire même gratuits dans certains cas –, il est devenu envisageable de promouvoir sa musique⁶¹. De clic en clic, via une infographie somme toute sommaire, il est maintenant possible de concevoir sa page *web* personnelle ou d'avoir recours aux divers modèles « en ligne » existants et d'aviser ainsi toute la planète de l'existence de sa « personne artistique ». On viendra y héberger ses plus récentes productions, on offrira par la même occasion des laissez-passer pour une future prestation ou bien la chance de participer au tirage d'un gaminet aux couleurs de son projet. Performer sur de bonnes scènes n'est probablement pas quelque chose d'accessible immédiatement à tous, mais il est désormais possible de faire acte de présence sur les planches de petits endroits dédiés à la relève pour y « révéler » ses talents.

Or donc, en très peu de temps, il est devenu envisageable d'entrer dans le métier, d'y faire sa marque et d'y connaître un certain succès, à plus ou moins grande échelle. En somme, en considérant tout ce qui vient d'être énoncé, on peut aisément affirmer que, de ce point de vue, faire carrière dans le monde de la musique, aujourd'hui, n'a plus grand-

⁶¹ Je pense ici principalement à la plateforme *Myspace.com*, très populaire chez de nombreux artistes « émergents » ou au site Internet *Bandcamp.com*. Concernant précisément les logiciels de production musicale, il est possible d'obtenir un assez bon aperçu des possibilités offertes par ces outils informatiques en visitant les sites Internet de ces fabricants parmi les plus connus : <http://www.propellerheads.se> (pour son logiciel *Reason*), <http://www.ableton.com> (*Live*) et <http://native-instruments.com> (pour ses différents modules intégrés et ses « réservoirs » de sons). Toutes ces pages ont été consultées en date du 26 avril dernier.

chose à voir avec la manière dont se faisaient les choses il n'y a qu'à peine dix ou quinze ans : autonomie au niveau de la production (le *home studio* étant déjà une réalité pour plusieurs), autonomie dans la promotion (par ce recours à l'infographie et au *motion graphic*) et autonomie dans la diffusion (via Internet) : en ce domaine, l'autarcie complète n'est pas très loin. Et en ces termes aussi, le lien entre l'artiste et son public est devenu on ne peut plus direct, sans médiation, constant et nourri. Ainsi, la production, la réalisation, la promotion et la diffusion sont devenues pleinement individuelles grâce à tous ces nouveaux outils issus du monde numérique étant désormais le nôtre. Les nouveaux outils de création plus *friendly*, souples, mobiles et flexibles, alliés aux nouveaux médias de communication et, surtout, au véhicule Internet, rendent donc possible la création autonome, rapide et efficace. Il ne serait pas faux, donc, d'affirmer sans hésitation que l'autarcie et l'efficience, en ce domaine, sont ici et maintenant pleinement combinées et effectives.

Consommer « sa » musique : la question de la réception

Si la fréquentation de ces nouvelles plateformes alimente pour beaucoup ce nouveau rapport entre l'artiste et son public, elle engendre aussi un nouveau rapport entre l'œuvre musicale et l'auditeur. La disparition progressive et relative de certains supports, le développement de nouveaux moyens techniques d'écoute et la transformation même de la nature des propositions viennent ainsi modifier considérablement le rapport que nous pouvons avoir avec le fait non seulement d'entendre la musique, mais de l'écouter, de l'apprécier. Les nouveaux usages du temps – dont parlait abondamment Virilio⁶² – transforment de nos jours une foule d'activités qu'elles soient liées au travail ou au divertissement. L'écoute de la musique, en ce sens, n'en est pas moins affectée. Si, auparavant, on avait à s'asseoir avec, entre les mains, une pochette d'album, de nos jours c'est en marchant ou en joggant que l'on écoute de la musique; un écran – un autre – pourra toujours nous indiquer qui chante quoi. Partant, c'est la « matérialité » même de la musique qui s'estompe. L'objet-disque étant sur le point de disparaître – malgré ce petit engouement probablement « passager » pour le disque vinyle -, il est devenu quelque peu lointain ce temps où nous écoutions attentivement notre musique, bien assis au sol, entre deux enceintes acoustiques, tout en regardant la pochette de notre

⁶² Paul Virilio (1989 : 29-30).

album préféré, comme on regarde un livre d'histoires. « Toucher » à la musique, pour parler ainsi, la sentir à travers le vrombissement des basses se diffusant au plancher, vivre l'expérience acoustique du déplacement des sons dans l'espace stéréo ou quadraphonique n'est plus guère que des sensations que l'on peut expérimenter, de nos jours, sur le plancher de danse du club, de la salle de spectacle ou de la boîte de nuit⁶³. Autrefois, à la toute fin des années soixante, la compagnie *Electrohome* offrait à tout nouvel acquéreur d'un système de son logé dans son légendaire meuble « en bois », comme le disait l'autre encore, un magnifique trente-trois tours destiné à faire comprendre à ses clients audiophiles les rudiments de la stéréophonie; je crois bien que cette époque est révolue...⁶⁴

Si les nouveaux appareils permettant l'écoute autorisent maintenant l'accumulation de milliers de pistes, ils autorisent, du même élan, l'écoute fragmentaire, discontinuée et simultanée. En effet, nos nouveaux baladeurs numériques sont devenus des discothèques pouvant accueillir nombre de pistes et d'albums de tous les répertoires, de tous les genres et de toutes les époques. L'écoute s'acclimate désormais aux humeurs changeantes, aux *feelings* du moment, aux couleurs du *mood* de l'instant. On passe ainsi rapidement d'une fugue de Forqueray à un *beat* pesant de Jay-Z sans trop de problèmes. On écoute « notre » musique dans la rue, en se rendant à pied au boulot, on l'écoute au lit avant que le sommeil nous emporte ou bien on la « consomme » bien assis au fond de l'autobus, histoire de rendre le trajet moins pénible. En ce sens, la question se pose de savoir si la « fonction » même de la musique n'aurait pas radicalement changé. Il y a quelques années seulement, avant que le

⁶³ Depuis quelques années, à la suite de l'apparition des premiers lecteurs MP3 portables, plusieurs compagnies audio offrent désormais des dispositifs permettant non seulement la recharge des appareils en question, mais permettent aussi l'écoute sur des haut-parleurs intégrés à même ces *docking stations*. D'autres dispositifs, somme toute légers, offrent tout de même de bonnes performances en matière de qualité de reproduction, de fidélité et de puissance. Ceci étant dit, je pense tout de même que nous ne sommes pas en présence ici d'appareils permettant réellement de vivre une expérience acoustique des plus renversantes... On parle maintenant, dans ces cas, d'« ambiophonie » ou de dispositifs domotiques participant du « design sonore » des lieux...

⁶⁴ Le disque en question avait pour titre *Please be Seated and Enjoy Concert Hall Realism in Your Own Living Room* et était effectivement offert gratuitement lors de l'achat d'un système de son encastré dans un meuble de bois, réunissant un amplificateur, un synthonisateur, un tourne-disque et deux enceintes acoustiques de bonne taille. On parle ici de la fin des années soixante...

ghetto blaster ou les premiers modèles de *walkman* ne fassent leur entrée en scène, il fallait, pour dire les choses ainsi, « faire face » à la musique; il fallait demeurer devant le dispositif nous permettant de l'entendre, ou bien à proximité. Les premiers appareils portatifs permirent donc de se déplacer pour emporter avec soi de la musique. Au départ, tous étaient donc dépendants des humeurs et des goûts du *disc-jockey* qui, de la station de radio, diffusait les succès de l'heure, ceux d'un palmarès quelconque. Même la mise en marché des premiers *discman* n'offrait guère plus de choix quant à ce qui pouvait être écouté, à moins de trimbaler avec soi le sac d'accompagnement contenant une partie de sa discothèque. Les premiers modèles de baladeurs pouvant lire les pistes enregistrées ou converties au format MP3 représentèrent, en ce sens, une petite révolution technologique en attendant la proposition de monsieur Jobs. Depuis, l'*Ipod* ou l'*Iphone* sont devenus rois et maîtres en cette matière. Format compact, facilité « extrême » d'utilisation et capacité de stockage élargie : le rêve de tout amateur de musique logé dans une poche de pantalon ou dans celle d'un veston. Grand-maman autant que le petit dernier sont comblés : il s'agissait d'y penser.

Coda

En résumé, si la création musicale s'autonomise et s'individualise par le fait même, il en est tout autant de l'écoute. La « grosse » chaîne *hi-fi* étant pratiquement disparue des foyers, on écoute maintenant la musique sur des dispositifs *design*, compacts et légers, répondant littéralement à ces « commandes » acheminées à l'aide d'un module de poche affichant des menus au travers desquels il est désormais possible de naviguer pour y effectuer nos sélections et nos choix, bref, ce que l'on désire entendre. Sinon, l'écoute se fait pratiquement partout (dans la baignoire ou dans le métro) et en tout temps (entre deux messages textes, rédigés rapidement ou deux consultations furtives d'Internet). On s'isole, on vient loger à l'intérieur d'une « bulle », la sienne propre, et on fait l'expérience de « sa » musique en faisant autre chose, ou rien du tout. Triomphe donc de l'« Iquelqu'un » baignant dans *son* « Univers ». Bien souvent aussi, l'écoute est fragmentaire (un petit bout de ceci et un petit bout de cela et tralala...), à l'image de la musique que l'on écoute, à l'image de nos « journées-mosaïques », faites de moments dédiés et de plages horaires, de périodes ciblées et de petits espaces-temps assemblés comme on assemble les *puzzles*. À y regarder d'un peu plus près, une question se pose à la lumière de la manière dont est « consommée » la musique aujourd'hui : serions-nous, en fait, sur le

point d'entrer dans un espace social pour le moins curieux, où la nouvelle dynamique sociale à l'œuvre serait celle d'une multiplication à l'infini de « sauts qualitatifs » dans l'ordre de la présence au monde ? Il est permis de réfléchir à ce singulier phénomène⁶⁵.

Mais, simultanément, une autre question se pose également : si cette musique change à bien des niveaux – sur plusieurs plans à la fois -, qu'est-ce qui, au fond, ne change pas, qualitativement parlant, pour que ce besoin de faire et d'entendre de la musique soit toujours sinon davantage présent ? Cette question se pose aussi. À nouveau, d'un point de vue anthropologique, on aurait quand même besoin, malgré tout, d'entendre des sons et des rythmes, des chants et des mélodées, des mélodies autant que des solos de *drums* ou des *riffs* de guitare électrique. Le besoin est là, toujours là, quasi viscéral et déterminant dans certains cas. La manière de nous « contenter » a simplement changé. Elle est devenue à l'image de ce que nous sommes : bien souvent seuls, face à un écran, à composer, à partager, à tenter d'entrer en contact avec un auditeur, un interlocuteur, quelqu'un, en fait, avec qui partager notre expérience « sonore » du monde.

⁶⁵ Un peu à la manière de nos machines numériques, nous nous déplaçons dans le temps et l'espace que nous occupons par « sautaillement ». En d'autres termes, d'un point à l'autre de nos vies, nous nous déplaçons de manière furtive. Notre présence au monde est donc dorénavant assujettie à cette curieuse dynamique étant proche d'une « mobilité dans la discontinuité ». Avec cette envie folle et ce désir profond d'aller plus vite (à l'image de nos machines, justement), nos machines nous ont progressivement pris de vitesse; nous sommes désormais obligés de nous soumettre à leur vitesse propre et à devenir même plus rapides qu'elles. Nous devons désormais en faire plus dans une seule journée, en jouant de polyvalence et en déployant tout un petit arsenal d'outils nous permettant de pouvoir « se synchroniser » avec à peu près tout ce qui compose la trame bigarrée de nos vies. De plus en plus nous fonctionnons comme une suite de relais électroniques qui se déclenchent parce que d'autres « opérations » sont, elles aussi, déclenchées ailleurs par impulsions. Ainsi, si nous écoutons un petit bout de cette chanson et ensuite un petit bout de cette autre chanson, nous traversons nos journées en faisant également un petit peu de ceci et un petit peu de cela; nous passons, nous interrompons, nous faisons cesser puis reprenons encore et encore toutes ces petites occupations qui, brique par brique, viennent constituer l'édifice de nos semaines. Nos existences sont devenues non seulement fragmentées, mais elles se constituent de plus en plus, « principalement » *sur* le mode fragmentaire. Nos vies, dans ce contexte, sont ainsi portées à se « liquéfier » dirait Bauman.

En conclusion, j'ai simplement voulu, dans cet article, montrer que la musique de notre temps, celle de notre postmoderne actualité, loge elle aussi à l'enseigne de la courtepoinTE. Qu'il s'agisse de sa conception, de sa diffusion ou de sa réception, sa présence au creux de nos oreilles avides revêt sans doute encore beaucoup d'importance. Mais elle a changé de forme cette musique; sa syntaxe s'est libérée de certains canons, ses manifestations sont devenues multiformes et ses modalités d'écoute se sont également diversifiées. Moins porteuse de discours, elle est davantage devenue miroir des états d'âme; pour dire les choses autrement, elle était porte-voix, elle est progressivement devenue confession voire murmure. Cependant, elle reste un canal à travers lequel peuvent être révélés les marqueurs sociosémantiques d'une condition, celle de notre postmodernité. On aura vite compris, à la lecture de ce texte, qu'une passion certaine et avouée pour cette musique anime l'auteur de ces lignes. C'est tout bonnement parce qu'il considère avec un vif enthousiasme que la musique est un très bel « objet sociologique » qu'il faudrait peut-être, justement, considérer davantage.

Éric Boulé

eric.boule.1@ulaval.ca

Doctorant en sociologie, Université Laval

Bibliographie

ALIM, Samy H., IBRAHIM, Awad et Alastair PENNYCOOK (2008). *Global Flows*, Londres: Routledge, 272 pages.

BARSAMIAN, Jacques et François JOUFFA, (2008). *Histoire du rock*, Paris : Tallandier, 991 pages.

BAUMAN, Zygmunt (1992). *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge, 232 pages.

BAUMAN, Zygmunt (1997). *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press, 221 pages.

BAUMAN, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*, Malden: Blackwell, 228 pages.

BAUMAN, Zygmunt (2005). *Liquid Life*, Cambridge : Polity, 164 pages.

BAXANDALL, Michael (1991). *Formes de l'intention : sur l'explication historique des tableaux*, Nîmes : J. Chambon, 238 pages.

BAXANDALL, Michael (1999). *Ombres et lumières*, Paris : Gallimard, 209 pages.

BECKER, Howard S. (1988). *Les mondes de l'art*, Paris: Flammarion, 379 pages.

BELL, Daniel (1973). *The Coming of Post-Industrial Society : a Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 507 pages.

BELL, Daniel (1979). *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris : P.U.F., 292 pages.

BELL, Daniel (1996). *La fin de l'idéologie*, Paris : P.U.F., 403 pages.

BELTING, Hans (2007). *L'histoire de l'art est-elle finie?*, Paris : Gallimard, 237 pages.

BOISVERT, Yves (1996). *Le monde postmoderne : analyse du discours sur la postmodernité*, Paris : L'Harmattan, 151 pages.

BONNY, Yves (2004). *Sociologie du temps présent : modernité avancée ou postmodernité?* Paris : Colin, 248 pages.

BOULÉ, Eric (2001). « L'ouvrage sonore. Pour une interprétation du phénomène acoustique comme expérience totale », *Religiologiques*, no 24, pp. 81-96.

BOURDIEU, Pierre et Alain DARBEL (1966). *L'amour de l'art : les musées et leur public*, Paris : Minuit, 219 pages.

BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris : Minuit, 670 pages.

BOURDIEU, Pierre (1997). *Les usages sociaux de la science : pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris : INRA, 79 pages.

CAGE, John (1979). *Empty Words : Writings '73-'78*, Middletown: Wesleyan University Press, 187 pages.

CHANG, Jeff (2006). *Can't stop, won't Stop : une histoire de la génération hip-hop*, Paris: Allia, 665 pages.

CROOK, Stephen, PAKULSKI, Jan et Malcolm WATERS (1992). *Postmodernization. Change in Advanced Society*, Londres: Sage, 264 pages.

DOCHERTY, Thomas (1993). *Postmodernism : a Reader*, New York : Columbia University Press, 528 pages.

DUMONT, Fernand (1969). *Le lieu de l'homme*, Montréal: HMH, 233 pages.

DUMONT, Fernand (1981). *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris : P.U.F., 369 pages.

DUPUIS, Dominique (2010). *Rock Vinyls : une histoire subjective du rock à travers 50 ans de pochettes de vinyles*, Lyon : S. Bachés, 263 pages.

DUVIGNAUD, Jean (1984 [1967]). *Sociologie de l'art*, Paris : P.U.F., 178 pages.

ESQUENAZI, Jean-Pierre (2007). *Sociologie des œuvres : de la production à l'interprétation*, Paris : Armand Colin, 226 pages.

FRANCASTEL, Pierre (1989). *Études de sociologie de l'art*, Paris : Denoël, 252 pages.

FREITAG, Michel (1996). « La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne », *Société*, no 15+16, pp. 59-155.

FREITAG, Michel (1998). « Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société », *Société*, no 18-19, pp. 1-61.

FREITAG, Michel (2011). *Dialectique et société, Tome 1 : La connaissance sociologique*, Montréal : Liber, 359 pages.

FREITAG, Michel (2011). *Dialectique et société, Tome 2 : Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal : Liber, 481 pages.

GIDDENS, Anthony (1990). *The Consequences of Postmodernity*, Stanford: Stanford University Press, 186 pages.

GLOAG, Kenneth (2012). *Postmodernism in Music*, Cambridge: Cambridge University Press, 204 pages.

GRANGER, Gilles-Gaston (2003). *Philosophie, langage, science*, Les Ulis : EDP Science, 342 pages.

GRIFFITHS, Paul (1978). *Histoire concise de la musique moderne*, Paris : Fayard, 267 pages.

GUILLOT, Eduardo (1998). *Histoire du rock*, Paris : La Mascara, 268 pages.

HABERMAS, Jürgen (1998). *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris : Gallimard, 414 pages.

HARVEY, David (1989). *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into Cultural Change*, Oxford : Blackwell, 378 pages.

HEINICH, Nathalie (1998). *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris : Minuit, 90 pages.

HEINICH, Nathalie (1998). *Le triple jeu de l'art contemporain : sociologie des arts plastiques*, Paris : Minuit, 380 pages.

HEINICH, Nathalie (2001). *La sociologie de l'art*, Paris : Découverte, 122 pages.

HENNION, Antoine (1993). *La passion musicale : une sociologie de la médiation*, Paris : Métailié/Seuil, 406p.

HOARAU, Jacques (1996). « La postmodernité : un essai de clarification », *Société*, 15/16, pp. 9-57.

JAVEAU, Claude (2007). *Les paradoxes de la postmodernité*, Paris : P.U.F., 174 pages.

JENCKS, Charles (1971). *Architecture 2000 : Predictions and Methods*, New York: Praeger, 128 pages.

JENCKS, Charles (1987 [1977]), *The Language of Postmodern Architecture*, New York: Rizzoli, 184 pages.

JIMENEZ, Marc (2005). *La querelle de l'art contemporain*, Paris : Gallimard, 402 pages.

LIPOVETSKY, Gilles (1989 [1983]), *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, 246 pages.

LORNELL, Kip et Charles C. STEPHENSON (2001). *The Beat : Go Go's Fusion of Funk and Hip-hop*, Malden: Blackwell, 254 pages.

LUHMANN, Niklas (1990). *Essays on Self-Reference*, New York: Columbia University Press, 245 pages.

LUHMANN, Niklas (2000). *Art as a Social System*, Stanford: Stanford University Press, 422 pages.

LYOTARD, Jean-François (1976). *La condition postmoderne*, Paris : Minuit, 109 pages.

LYOTARD, Jean-François (1986). *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris : Galilée, 165 pages.

MAFESSOLI, Michel (1998). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris : Méridiens/Klincksieck, 226 pages.

MAFESSOLI, Michel (2006). *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, La Table Ronde, 206 pages.

METZER, David Joël (2003). *Quotation and Cultural Meaning in Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 230 pages.

MEYER, Felix et Heidy ZIMMERMANN (2006). *Edgard Varèse : Composer, Sound Sculptor, Visionary*, Woodbridge: Boydell Press, 507 pages.

MILLER, Paul D. (2004). *Rhythm Science*, Cambridge: M.I.T. Press, 136 pages.

MILLER, Paul D. (2008). *Sound Unbound : Sampling Digital Music and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 416 pages.

MOULIN, Raymonde (1989 [1976]). *Le marché de la peinture en France*, Paris: Minuit, 613 pages.

PRITCHETT, James (1993). *The Music of John Cage*, Cambridge : Cambridge University Press, 223 pages.

RACINE, Étienne (2004). *Le phénomène techno : clubs, raves free parties*, Paris: Auzas Éditeurs/Imago, 237 pages.

REYNOLDS, Simon (2005). *Rip it Up and Start Again : Post-Punk 1978-1984*, New York: Penguin Books, 416 pages.

REYNOLDS, Simon (2011). *Retromania : Pop Culture's Addiction to its Own Past*, Londres : Faber & Faber, 458 pages.

ROCHLITZ, Rainer (1994). *Subversion et subvention : art contemporain et argumentation esthétique*, Paris : Gallimard, 238 pages.

RUSSOLO, Luigi (2009). *L'art des bruits*, Paris, Allia, 38 pages.

SMART, Barry (1992). *Postmodernity*, Londres: Routledge, 169 pages.

SMART, Barry (1992). *Modern Conditions : Postmodern Controversies*, Londres : Routledge, 241 pages.

SOKAL, Alan D. et Jean BRICMONT, (1997). *Impostures intellectuelles*, Paris : Odile Jacob, 276 pages.

SOKAL, Alan D. (2005) *Pseudosciences et postmodernisme : adversaires et compagnons de route?*, Paris : Odile Jacob, 224 pages.

TERKOURIFI, Marina (2012). *The Language of Global Hip-hop*, Londres: Continuum, 351 pages.

TRACHTENBERG, Stanley (1985). *The Postmodern Moment : a Handbook of Contemporary Innovation in the Arts*, Westport: Greenwood Press, 323 pages.

VIRILIO, Paul (1989). « La nouvelle domesticité », *ARQ*, No. 57, pp. 29-30.

Médiagraphie

BARTOK, Bela (1977). « Six danses populaires roumaines », *Michel Beroff-Pièces pour piano*, EMI.

BEAU DOMMAGE (1974). « Le Géant Beupré », *Beau Dommage*, Capitol Records.

BROWN, James (1970). « Funky Drummer », 7", King.

CAGE, John (1995). « Imaginary Landscapes 1-6 », *Imaginary Landscapes*, ensemble de percussions dirigé par Jan Williams, Hat Art.

COLTRANE, John (1965). « A love supreme », *A love supreme*, Impulse!

DJ SHADOW (1994). « Lost and found (S.F.L.) », *HEADZ. A Soundtrack of Beathead Jams*, Mowax recordings.

DJ SPPOKY THAT SUBLIMINAL KID (Paul D. MILLER) (1998). *Rhythm Warfare*, Outpost Recordings.

HAYES, Isaac (1973). « Joy », 7", Stax.

KING CRIMSON (1969). « 21st Century Schizoid Man », *In the Court of the Crimson King*, Islands.

GAYE, Marvin (1971). « Inner city blues », *What's going on*, Tamia.

HERON, Gil Scott (1971). « The revolution will not be televised », *Pieces of a Man*, Flying Dutchman.

MADLIB (2006). *Beat Konducta Vol. 1-2 : Movie scenes*, Stones Throw Records.

MASSIVE ATTACK (1991). « Blue lines », *Blues lines*, Wild Bunch Records.

NATAL, Bruno (2011). *Dub Echoes*, Soul Jazz Records.

NORMANDEAU, Robert (1994). *Tangrames*, Empreintes digitales.

PARRISH, Theo (2001). « Major moments of instant insanity », 12", Sound Signature (white label).

PERKINS, Dudley (2006). « Me », *Expressions (2012 A.U.)*, Stones Throw Records.

PINK FLOYD (1971). « Fearless », *Meddle*, Harvest.

POLE (Stefan BETKE) (1998). *1*, Kiff.

PORTISHEAD (1994). « Glory Box », *Dummy*, Go! Beat.

PUBLIC ENEMY (1990). « Fight the Power », *Fear of a Black Planet*, Def Jam Recordings.

SNOOZE (1996). « Pretty good privacy », *The man in the shadow*, SSR Records.

STOCKHAUSEN, Karlheinz (2000). « Helikopter Streichquartett », *Helikopter Streichquartett*, Arditti String Quartet, vol. 35, Auvidis.

STOCKHAUSEN, Karlheinz (2004). « Zyklus », *Zyklus-Four Realizations by Max Neuhaus*, Alga Marghen.

TERMITEN (Ricardo VILLALOBOS) (2002). « Frank & Hennes », *Nordhorn*, Linear Records.

U2 (1983). « Sunday bloody Sunday », *War*, Island Records.

VARÈSE, Edgard (2006). « Ionisation », *Ionisation*, New Jersey Percussion Ensemble, Nonesuch.

WALLACE COLLECTION (1969). « Daydream », *Wallace Collection*, Capitol Records.

WEST, Kanye (2010). « P.O.W.E.R. », *My Beautiful Dark Twisted Fantasy*, Roc-A-Fella Records.

XENAKIS, Iannis (1968). « Terretektorh », *Terretektorh/Nomos Gamma*, Orchestre Philharmonique de la Radio de l'O.R.T.F.

Sites Internet

(toutes ces pages ont été consultées en date du 26 avril 2013)

<http://www.djspooky.com>

<http://itunes.apple.com/ca/app/dj-spooky/id372286781?l=fr&mt=8>

<http://vimeo.com/14912890>

<http://www.ted.com/talks/kirbyfergusonembracetheremix.html>

<http://www.propellerheads.se>

<http://www.ableton.com>

<http://native-instruments.com>

<http://myspace/music.com>

<http://bandcamp.com>

***De l'aliénation à la critique.
Réflexions à partir du cas des autochtones du Pérou***

Raphaël Coliaux

En partant de la réforme scolaire appelée Éducation Interculturelle Bilingue (EIB), ce texte analyse les formes que prend la critique politique dans les communautés autochtones des Andes péruviennes. En revenant longuement sur divers concepts clés (l'identité, l'habitus, la groupalité, l'action politique), l'auteur tente de mettre en perspectives les réactions que provoque une éducation dans les langues vernaculaires chez les parents d'élèves quechuaphones. Il s'agit de montrer que ces réactions – positives ou négatives – expriment une volonté profonde de redéfinir les relations sociales au Pérou et leur logique profondément raciste.

Introduction

Ce texte propose une réflexion théorique sur certains ressorts du changement social ; à savoir comment, notamment par la critique, les représentations des groupes et les rapports sociaux peuvent en venir à être reformulés. Un cheminement qui nous amènera à nous questionner longuement sur les notions d'identités, de contraintes sociales, et sur les conditions de la critique sociale. En toile de fond, ces réflexions sont animées par nos recherches personnelles, qui portent sur l'enseignement des langues vernaculaires et sur les représentations de l'autochtonie dans les Andes péruviennes.

Depuis le début des années 90 notamment, un programme éducatif est développé par de nombreuses institutions humanitaires, en collaboration avec le gouvernement péruvien : l'éducation *Interculturelle et Bilingue* (EIB). Proposé aux élèves dont la langue maternelle n'est pas l'espagnol, ce modèle alternatif d'éducation se développe grandement dans la région andine, où plus de 20% de la population parle d'abord le quechua (Pajuelo, 2006 : 43).

La réforme interculturelle bilingue est un dispositif permettant l'intégration institutionnelle des multiples langues employées dans le pays¹. Elle propose un apprentissage de la lecture et de l'écriture dans la langue maternelle des enfants non hispanophones. L'espagnol n'est donc pas imposé comme langue d'enseignement, mais est introduit de façon progressive au fil de la scolarité. Fruit d'une réflexion théorique, la notion d'*interculturalité* vise à construire une société où cohabitent et dialoguent les différents groupes socioculturels. Dans un contexte social où, en effet, les langues et cultures dites *autochtones* sont systématiquement dévaluées, l'éducation interculturelle est présentée, par les chercheurs et pédagogues, comme une importante avancée politique contre les hégémonies linguistiques et culturelles dominantes (Trapnell, 2008; Vigil, 2007; Godenzzi, 1996)².

Car il est vrai que dans la *Sierra* péruvienne (région andine), la répartition des ressources économiques et politiques reste fort désavantageuse pour ces populations autochtones. À tel point que le quechua est devenu un indicateur de pauvreté. Dans une enquête statistique portant sur la pauvreté rurale dans les Andes, Javier Herrera démontre que le fait d'avoir comme langue maternelle le quechua ou l'aymara double la probabilité d'« être pauvre » (Herrera, 2002 : 65). En 2010, selon les chiffres officiels, 51,8% des Péruviens dont langue maternelle n'était pas l'espagnol vivaient dans la pauvreté (INEI, 2010 : 55). Ce qui s'observe statistiquement se répercute alors dans

¹ Il existe une soixantaine de langues et dialectes au Pérou (Chirapaq, 2012).

² L'actuel gouvernement mené par Ollanta Humala (élu le 5 juin 2011) a fait de l'éducation interculturelle bilingue une priorité. A été promulguée le 5 juillet 2011 la loi n°29735 : *Loi qui régule l'usage, la préservation, le développement, la récupération, la promotion et la diffusion des langues originaires du Pérou* (trad. « Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú »). L'article 22 de cette loi affirme notamment que l'EIB est un droit exigible pour les élèves dont la langue maternelle n'est pas l'espagnol.

l'imaginaire social : au Pérou, l'autochtonie est la plupart du temps réduite à la pauvreté rurale, à l'illettrisme, à l'exclusion et l'échec social. Tout un corpus de stigmates traditionnellement associé aux *indios*, une sous-catégorie sociale dans la société andine (Huayhua, 2010).

Deux phénomènes, étroitement liés à la dénommée *Réforme EIB*, ont relevé notre attention. En premier lieu, il est beaucoup question, dans le discours des principales institutions qui défendent le projet (notamment les ONG et l'État), de l'*identité culturelle* des populations concernées par la réforme. Au quotidien, tout un argumentaire s'attache à définir et à délimiter *ce qu'est* et *ce que devrait être* l'« autochtonie » dans la région. En second lieu, ce dispositif qui vise à valoriser les cultures et les langues vernaculaires trouverait finalement peu d'échos au sein des populations autochtones de la région, comme l'expliquent différentes enquêtes (Zuñiga, 2000; Vigil, 2004; García, 2005). Il y aurait un grand désintérêt des parents d'élèves pour la réforme, et, dans certaines communautés, les parents s'opposeraient explicitement aux professeurs qui décident d'enseigner en quechua.

Pourquoi un tel projet éducatif qualifié de « libérateur » (Howard, 2008), défendu massivement par les ONG, génère non seulement de l'indifférence, voire une forme de rejet de la part des autochtones concernés?

Les travailleurs humanitaires expliquent généralement cette situation par la profonde « acculturation » de ces populations, qui remonterait au moins aux premiers contacts avec les colons espagnols. D'où un rejet massif de toutes les références à l'autochtonie dans les Andes, et notamment un refus du quechua à l'école. Un abandon - certains humanitaires parlent d'une « trahison » - qui ne cesserait de s'accroître aujourd'hui avec le développement de l'industrie minière, de l'urbanisation ou encore du tourisme.

Ainsi, dans le champ de l'activisme politicoéducatif, le monde social est souvent analysé à partir des concepts d'« acculturation » ou d'« aliénation » des individus et des groupes. Les autochtones se révéleraient alors incapables d'alimenter une action sociale en dehors du cadre de la domination. Yvon Le Bot résume fort bien cette approche :

Pur produit de la domination, pure création de la colonisation, l'Indien est un être aliéné de part en part et définitivement, un reflet, une conscience déformée; et l'indianité ne peut-être qu'une sous-culture engendrée à partir d'éléments subordonnés de la culture dominante. Dans une telle optique, les révoltes indiennes, les revendications, les organisations et les luttes de ces opprimés, quelles qu'elles soient, ne peuvent s'interpréter que comme des jeux de pouvoir dont les fils sont manipulés par les États, les Églises, les multinationales, etc.; où comme des ruses de l'Histoire dont le résultat ultime est de perpétuer le système de domination (Le Bot, 1982 : 138).

De fait, une forte rhétorique de l'authenticité, basée sur le mythe d'une autochtonie *originelle*, s'allie souvent au militantisme pro- EIB. Les siècles de colonisation et de discrimination au Pérou auraient constitué des êtres apolitiques que les ONG seraient chargées, finalement, de « régénérer ». Ce discours essentialiste se « durcit » encore davantage lorsque la réforme n'est pas soutenue localement. Selon nous, cette perception du social pose question, car elle disqualifie d'emblée les discours des groupes autochtones. Elle les enferme finalement dans une subjectivité anhistorique et figée, et reproduit alors une logique tout à fait coloniale (Corsani *et coll.*, 2007).

À l'encontre de cette pensée, il nous semble que les réactions des populations de langue quechua qui, paradoxalement, semblent rejeter l'emploi de leur propre langue maternelle à l'école, ne sont pas vides de sens social ou politique. En effet, peut-être que les réactions de ces « aliénés » s'affrontent au contraire aux discours essentialistes, réductionnistes, des travailleurs humanitaires : ceux souvent caractéristiques de l'*identité culturelle*. Face aux processus de réification des identités sociales il y a possiblement, chez les populations socialement réduites, des formes d'agencements subjectifs qui cherchent à neutraliser les dualismes dominants que les ONG peuvent parfois reproduire : blanc/Indiens, autonome/aliéné, tradition/modernité...

Alors, plutôt que de travailler sur les effets aliénants qu'une situation de domination produit (au risque de les reproduire), ce sont les points de résistance des populations dominées qui nous semble digne d'intérêt. Car durant nos recherches de terrain, nous nous sommes aperçus qu'il s'agissait toujours, pour les parents d'élèves rencontrés, de revendiquer une certaine complexité et hétérogénéité sociale. Les mots de nos interlocuteurs s'attaquaient vivement à l'imaginaire social dual qui peut resurgir dans les discours savants et humanistes au Pérou. Dans un livre récent, l'anthropologue María Elena García a précisément travaillé sur ce dynamisme social. Elle explique notamment que les peuples indigènes du Pérou « continuent de négocier les notions d'indianité et de citoyenneté en des sens que les membres des ONG n'ont pas considérés » (García, 2005 : 177)³.

C'est cette complexité sociale, réelle et revendiquée par les autochtones du Pérou, que nous chercherons à ressaisir dans ce texte. Nous explorerons comment les individus se définissent à partir de leur environnement social ; selon que cet environnement est davantage accueillant et inclusif, ou hostile et discriminant. D'où une réflexion sur les régimes de *fermeture* et d'*ouverture* des subjectivités aux altérités qui les constituent.

Comprendre l'action politique

Il sera d'abord utile de s'arrêter sur la notion d'*identité* ; sur ses usages possibles dans les sciences humaines et dans les mouvements politiques contemporains. Nous insisterons sur l'idée que les identités individuelles et collectives sont le fruit de dynamiques sociales, et qu'elles ne peuvent être réduites à de quelconques *substances* immuables. Les apports du philosophe Paul Ricœur nous permettront de saisir à quel point les altérités sont essentielles à la constitution du « Soi ». Nous verrons ensuite que la sociologie de Pierre Bourdieu radicalise en quelque sorte ce rapport à l'autre, lorsqu'il explique que la logique des rapports sociaux est constitutive de la pratique des acteurs. Enfin, nous utiliserons le travail de Gilles Deleuze et Félix Guattari pour montrer comment des « énoncés marginaux » peuvent utiliser la norme

³ Traduction de l'auteur (Tda): « ...continue to negotiate notions of Indianess and citizenship in ways that states and NGO activists had not expected ».

identitaire majoritaire pour définir d'autres types de connexité, d'autres espaces de représentation.

1. L'identité en question

Les sciences sociales oscillent entre une compréhension de l'identité en termes d'*essence* et de *construction*. Le débat est important, car ce champ d'études n'est pas neutre et son analyse et sa catégorisation de la vie sociale ont des conséquences directes sur le réel. En effet, Pierre Bourdieu rappelle que l'entreprise scientifique est engagée dans une « lutte pour la représentation symbolique du réel » qui contribue à « produire » ce qui est énoncé (Bourdieu, 1980 : 66). Ainsi, elle a contribué à faire et défaire les groupes (Brubaker, 2001 : 83), à *naturaliser* la différence, et surtout, à offrir outils et arguments pour la mise en forme « doctrinaire et savante » du racisme (Wieviorka, 1991 : 26).

1.1 Essence et construction

La perspective *essentialiste* repose sur une compréhension réifiée des identités. Elle suppose l'existence concrète et observable d'identités immuables qui font l'essence des différents groupements socioculturels. Penser la société à partir de telles substances caractéristiques, c'est imaginer des groupes intrinsèquement homogènes et fondamentalement différents entre eux. Dans l'histoire intellectuelle du Pérou, ce type d'approche a parfois amené les chercheurs à réfléchir sur l'identité *authentique* de chaque groupe, et à différencier chacun d'entre eux selon leur degré de *pureté*. Michel Wieviorka souligne que cette perspective amène à toute une réflexion sur la question de la *souillure* de l'identité, liée irrémédiablement au contact de l'altérité : « l'Autre est directement ce qui menace, détruit ou empêche l'acteur de se créer lui-même ou de se réaliser en son être et en son historicité ; il est ce qui impose ou introduit une autre identité, ce qui nie son être » (Wieviorka, 1991 : 193). D'où les craintes que de telles pratiques intellectuelles centrées sur les essences des identités ne débouchent sur des choix politiques radicaux et violents.

Contre cette approche essentialiste qui est jugée réductionniste et dangereuse, le *constructivisme* déconstruit le concept d'identité en parlant de la fluidité, de la multiplicité et surtout de la construction

sociohistorique des identités. En s'attachant en effet à montrer la fragmentation du « moi » dans le monde actuel, certains auteurs décrivent une identité constituée « de l'assemblage instable de tessons discursifs et « activés » de façon contingente dans des contextes différents » (Brubaker, 2001 : 73). L'objectif est de dépasser la rhétorique de la *pureté* qui guette les analyses essentialistes. Ce qui reste néanmoins paradoxal, c'est que si les auteurs constructivistes cherchent à fragmenter et à déconstruire le concept d'identité – en lui récusant notamment l'idée d'une permanence dans le temps –, il ne cesse pour autant de l'utiliser dans leurs travaux. Ainsi, Rogers Brubaker reproche à certains auteurs de nous livrer un terme « si indéfiniment élastique qu'il en devient inapte à accomplir un travail analytique sérieux » (Brubaker, 2001 : 73). Plus encore, l'ambiguïté conceptuelle de l'identité – qui, on l'a vu, va autant servir à traduire la multiplicité et la souplesse de la subjectivité, que sa profonde homogénéité – piège les analyses les plus constructivistes, qui ne peuvent évacuer certaines conceptions réifiantes que convoque parfois le concept, notamment au contact des discours politiques.

1.2 Polysémie du terme identité : entre catégorie de pratique et d'analyse

Rogers Brubaker note que l'utilisation du concept d'identité est problématique parce qu'il sert à la fois de catégorie de pratique et de catégorie d'analyse, l'un et l'autre niveau s'enrichissant réciproquement. En effet, au quotidien, les discours politiques nécessitent une conception relativement « dure » des affiliations et identifications, contribuant à véhiculer des conceptions très stéréotypées de l'identité. Or, ce sont de telles représentations qui ont été forgées à des fins politiques spécifiques – faire ou défaire les groupes, orienter leurs pratiques –, que les intellectuels intègrent parfois dans leurs analyses, comme s'il s'agissait de données observables.

Cette confusion peut s'expliquer par le fait que les chercheurs sont parfois eux-mêmes des militants engagés dans des politiques identitaires (comme c'est souvent le cas au Pérou, en particulier sur la question de l'éducation bilingue). Alors, dans une volonté d'orienter la pratique des acteurs, les travaux servent à « durcir » les identifications. Pour mobiliser un groupe, il sera en effet plus facile de justifier l'action collective en disant : « nous *faisons* ceci parce que nous *sommes* cela ». On retrouve ici l'idée d'une homogénéité essentielle, voire naturelle, du

groupe, un fond commun qu'il s'agit de découvrir et à propos duquel on peut se tromper. On comprend alors mieux pourquoi certains des intellectuels engagés en faveur des mouvements politiques autochtones peuvent développer des conceptions réifiantes des identités.

1.3 Instrumentalisations politiques de l'identité

Sur la question de l'éducation bilingue et interculturelle en effet, les explications de Brubaker permettent de ressaisir le discours de certains intellectuels et membres des organismes non- gouvernementaux. Les appels à « reconstruire » une identité autochtone plus *authentique* traduisent sans doute leur implication quotidienne dans les communautés autochtones. En glorifiant une essence préhispanique commune, ces appels visent à y créer une opinion politique homogène. Au détriment sans doute des dynamiques particulières des identités et de ce qui fonde l'appartenance collective, comme le montre l'hétérogénéité des réactions qu'un enseignement du quechua à l'école provoque chez les parents d'élèves. À plus forte raison, ces discours politiques peuvent contribuer à nourrir une logique raciste.

Marisol De la Cadena a notamment souligné les travers de certains travaux qui se sont développés au Pérou, et qui se sont appliqués à construire et à instrumentaliser des « écarts » entre les cultures et les pratiques sociales. Selon l'auteure, ce fut une manière de faire ressurgir la rhétorique raciale, mais en des termes moins « choquants » que la biologie : « Les Péruviens (intellectuels et non- intellectuels) ont tenté de définir la race selon la culture, l'âme, et l'esprit, ce qui semblait être plus important que la couleur de peau ou tout autre attribut corporel pour déterminer le comportement des groupes de gens » (De la Cadena, 2000 : 2-3)⁴. Ayant évacué toutes références explicites aux notions de *race* et de *déterminations biologiques*, l'exclusion légitime s'est peu à peu basée sur l'éducation et l'intelligence. Ainsi, l'auteure évoque le racisme « silencieux » qui domine, en particulier dans le milieu intellectuel péruvien. Autant les marxistes que les conservateurs ont « convoqué le pouvoir « naturel » du savoir scientifique afin de disqualifier et de

⁴ Tda: « Peruvians (intellectuals and nonintellectuals) have tended to define race with allusions to culture, the soul, and the spirit, which where thought to be more important than sky color or any bodily attribute in determining the behavior of groups of people ».

subordonner légitimement l'exclusion « culturelle » et « raciale » » (De la Cadena, 1998 : 159)⁵.

1.4 Les identités comme processus

Le travail de Fredrik Barth (1995) est précieux, car il permet de comprendre qu'il n'y a pas de « groupes originels » qui se seraient formés antérieurement à l'interaction sociale. Il développe deux idées importantes. Premièrement, face à une organisation des rapports sociaux qui est menaçante pour la survie de leur groupe d'appartenance, les acteurs déploient des stratégies de protection. Ainsi, ils peuvent développer des formes de relations mieux adaptées à la menace (isolement, concurrence ou interdépendance avec les autres groupes). Ces acteurs peuvent également migrer vers d'autres groupes. Pour cela, l'individu doit faire l'inventaire « des identités et des ensembles de critères alternatifs » qui lui sont accessibles (Barth, 1995 : 230). Barth tient ainsi en compte « les effets à la fois constructifs et désorganisateur des actions individuelles, des flux constants d'interprétation et des interactions entre mémoire et événement, savoirs reçus et potentialité créative » (Bonte et Izard, 2010 : 771). Deuxièmement, Barth souligne l'importance des altérités qui nous constituent : c'est toujours dans la relation que les groupes définissent les frontières de leur identité. Les contenus de ces identités évoluent donc constamment, et ce qui explique la « permanence dans le temps » des communautés, ce sont leurs frontières. Les groupes se définissent au contact des structures sociales et des contextes historiques précis, et selon l'organisation des relations avec les autres.

Nous analysons peu à peu l'identité comme un objet qui se transforme au rythme des interprétations que le sujet a de lui-même et des représentations qui lui sont imposées, par les autres ou par les institutions. Toutefois, les arguments de Brubaker poussent à chercher une voie médiane dans cette opposition entre homogénéité et plasticité de l'identité. C'est la recherche proposée par Paul Ricœur, qui comme Barth, insiste sur l'idée d'une ouverture à l'altérité.

⁵ Tda: « ...appealed to the « natural » powers of scientific knowledge to disqualify and subordinate legitimately the « cultural » or « race » underprivileged ».

2. La dialectique *idem/ipseité* : Paul Ricœur

Paul Ricœur comprend la notion d'*altérité* de façon large : il peut s'agir d'un interlocuteur, de discours, de représentations, etc.... Bref, l'*altérité* comme « environnement social ». Une rapide appréhension des concepts de Ricœur est nécessaire. L'auteur divise l'identité en deux pôles distincts : l'identité *idem* et l'identité *ipseité*. Le lien entre ces deux pôles est assuré par la *narration de soi*.

2.1 L'identité *idem*

Le premier pôle permet de penser l'identité comme une chose qui dure invariablement. On touche ici à l'idée qu'une base stable, toujours la même, supporte l'identité. Cet invariant correspond, chez Ricœur, à notre *caractère*; c'est-à-dire l'ensemble de nos dispositions et habitudes que l'on a acquis, par notre histoire familiale et au cours de nos parcours de vie. Ce sont ces éléments qui se sont imprimés en nous (ou *sédimentés*) qui constituent le contenu de toute identité (c'est le « quoi » du « qui »). Notons que ce maintien de soi n'est pas neutre, et qu'il implique un besoin très personnel d'être identifiable par les autres, d'être « fidèle à soi-même » – ce qui est proche de la *quête de l'authenticité* dont parle Charles Taylor (1994)⁶. Or l'assurance d'une telle constance à soi n'est possible que grâce à un tiers qui la valide, qui, concrètement, nous reconnaît. Ainsi, Ricœur explique que tout le problème de l'identité personnelle « va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps » (Taylor, 1990 : 140). Dans cette perspective, le fait qu'inévitablement ce caractère s'altère et évolue peut devenir problématique. D'où l'idée qu'il faille introduire un concept plus attentif « aux soubresauts de l'identité individuelle » écrit Jonathan Roberge, et qui permet de penser le sujet humain « dans son ouverture et sa différence en se prémunissant, aussi et peut-être surtout, contre cette tentation de faire du soi une quelconque substance » (Roberge, 2008 : 264).

⁶ Pour ce dernier, il s'agit de découvrir un fondement qui est « particulière à ma personne et que je découvre en moi-même » (1994 : 44). De plus, il y a une dimension éthique à cet *idéal d'authenticité* qui consiste à « être au contact intime de nos perceptions morales » afin « d'atteindre les fins de l'action juste » (1994 : 45).

2.2 L'identité ipséité et la narration

Ainsi, le deuxième pôle de l'identité proposé par Ricœur renvoie à l'aspect dynamique de la subjectivité, liée à son inconditionnelle ouverture au monde. Au contraire d'une répétition bornée et intérieure d'un contenu immuable, l'identité *ipséité* est dans une tension permanente vers l'autre, ce qui implique un redéploiement constant du caractère. Désormais, pour trouver la cohérence et l'unité du soi, Ricœur oblige à ce type de détour par l'altérité : le sujet est dans le monde et est constitué par lui. Et si l'étrangeté du monde est finalement constitutive de l'identité, alors l'« attestation de soi » n'est pas immédiate, et c'est bien dans cette différence qu'il faut parvenir à se « reconnaître ».

Pour comprendre comment, dans cette perspective d'éclatement de la subjectivité, l'individu peut malgré tout « se maintenir », l'ipséité est indissociable d'une pratique de la narration sans laquelle elle ne peut fonctionner. Le récit de soi va permettre d'appréhender notre rapport au monde. Se raconter, narrer sa propre expérience, c'est reconstruire peu à peu une unité (qui est par conséquent toujours à reprendre) en s'appropriant et en assumant l'étrangeté qui nous constitue. Il s'agit, encore une fois, de reconnaître sa propre « marque » dans ce moi multiple et changeant. D'où l'idée que le récit de vie offre au sujet un potentiel de transformation dans le temps, tout en conservant une certaine unité.

Pour terminer, retenons que l'activité narrative du sujet atténue la contradiction entre les deux ressorts constitutifs de la subjectivité que sont : 1) la quête d'un invariant et 2) le désir de transformation. Toutefois, il faut comprendre les conditions et les limites de cette « recreation » active de l'identité. Si Ricœur évoque la capacité d'action de l'acteur (pour ne pas dire sa *liberté*), on peut désormais contrebalancer nos réflexions par une analyse des relations de pouvoir qui le restreignent et contraignent ses actions. C'est précisément ces contraintes psychosociales qui ont intéressé le sociologue Pierre Bourdieu.

3. L'instinct pratique : Pierre Bourdieu

Bourdieu radicalise la présence d'une altérité à *soi* et insiste sur les limites que cette présence nous impose. Il explicite ainsi les conditions

sociales de l'*agir identitaire* auxquelles Ricœur amenait nécessairement. Son concept d'*habitus*, comme outil de la connaissance et de la maîtrise pratique de notre environnement social, est au fondement des possibilités d'action des individus.

3.1 L'*habitus* : une connaissance par corps

Pour Bourdieu, le corps est à la base de la perception et de l'activité des acteurs. Il est au fondement de la *situation* dans l'ordre social et dans le temps. Il est au principe même de l'individuation et de l'émergence du sujet. Réceptif, le corps est aussi « susceptible d'être conditionné par le monde et par là, façonné dans les conditions matérielles et culturelles d'existence dans lesquelles il est placé dès l'origine » (Bourdieu, 2003 : 194). Si la logique des rapports sociaux, leur régularité, est donc « anatomiquement » incorporée, on peut considérer que le corps est le « réceptacle » de divisions et connivences sociales. Ce qui fait dire au sociologue que nous avons une compréhension *pratique* et *organique* du monde : le corps est incliné à anticiper les constances du monde social « dans des conduites qui engagent une connaissance *par corps* assurant une compréhension pratique du monde tout à fait différente de l'acte intentionnel de déchiffrement conscient que l'on met d'ordinaire sur l'idée de compréhension » (Bourdieu, 2003 : 198).

C'est donc directement par le corps des individus que se déploie l'*habitus*, principe organisateur de l'action dont les propriétés dépendent de la « position » spécifique du sujet dans l'espace social. En tant que schèmes de *perception*, d'*appréhension*, l'*habitus* est à la base des aptitudes cognitives de l'individu et de sa capacité à se représenter symboliquement la réalité sociale⁷. Enfin, en tant que schème d'*action*, l'*habitus* permet d'élaborer des initiatives individuelles. « L'activité structurante » des agents résulte de la concordance entre des *structures sociales* et leurs *structures mentales* (c'est-à-dire leurs *habitus* historiquement et inconsciemment incorporés) (Bourdieu, 1979 : 544-545). Ce que cherche à récuser Bourdieu, c'est un constructivisme

⁷ Bourdieu insiste à plusieurs reprises sur la « force performative » des représentations que l'on se fait du monde social; ou comment en « énonçant l'être », le locuteur « produit un changement dans l'être » (Bourdieu, 1982 : 137). En découle une lutte pour la représentation symbolique du réel qui vise justement à le *transformer* (une lutte dans laquelle la science, dans son entreprise de catégorisation du réel, est éminemment impliquée).

idéaliste centré sur l'idée d'un sujet transcendant toute contrainte sociostructurelle, et déterminant rationnellement ses propres stratégies d'action. La simple présence du corps dans le monde et les transformations « organiques » que ce même monde lui impose rend une telle autodétermination totalement irréaliste.

3.2 Familiarité et désaccord

Les *habitus*, parce qu'ils sont solidaires du corps social, parce qu'ils leur sont spontanément accordés, permettent d'anticiper les régularités du monde. D'où l'idée que nous posséderions un « sens pratique » (inconscient) qui découlerait d'une « relation immédiate d'engagement, de tension et d'attention » avec notre environnement social (Bourdieu, 2003 : 206). Dans l'action, l'individu a le sentiment d'être « à sa place » dans l'espace social, car il a fait coïncider son *habitus* avec le *champ*⁸ dont il est le produit. C'est cette concordance entre une *position* et des *dispositions* qui crée la sympathie (ou l'identification) avec l'environnement habité. C'est ce qui fait que l'individu perçoit cet environnement « comme doté de sens et d'intérêt », qu'il n'y a pas d'accros entre ses attentes et ses conditions objectives d'existence (Bourdieu, 2003 : 103-105). L'actualisation de l'*habitus* dans des conditions concrètes d'existence, dans des actes du quotidien, crée donc un sentiment de familiarité avec son environnement.

En outre, l'*habitus* est « au principe de stratégies de reproduction qui tendent à maintenir les écarts, les distances, les relations d'ordre, concourant ainsi en pratique (et non de façon consciente et délibérée) à reproduire tout le système des différences constitutives de l'ordre social » (Bourdieu, 1989 : 9). La reproduction est en effet centrale dans le travail de Bourdieu. Ainsi, par une sorte de rapport « doxique » au monde social, on perpétue sans effort – et même sans conscience – toute

⁸ Un « champ » social est une structure de relations objectives entre des positions sociales inégales et excluantes. Ces rapports sont déterminés par les lois spécifiques du champ concerné (Bourdieu parle de « règles du jeu »). Ces lois régissent la redistribution des différents capitaux (social, culturel, économique, symbolique) entre les différentes positions, et déterminent les capitaux « dominants » dans ce champ. *Habitus* et *champ* entretiennent des relations de conditionnement; car le champ structure l'*habitus* et en retour l'*habitus* contribue à transformer le champ (Bourdieu, 1992 : 73-80). Notons que les champs sont donc régis par des logiques distinctes et potentiellement changeantes.

la structure de la société. Toutefois, il existe des *décalages* entre les structures incorporées (sous forme d'*habitus*) et des structures économiques, sociales ou culturelles nouvelles (ou *importées*, c'est le cas dans une société postcoloniale comme le Pérou). Au contact de conditions d'actualisations différentes de celles dont elles sont le produit, les dispositions changent (et leur logique initiale devient en outre plus visible). S'il n'y a pas d'adaptation, c'est l'individu lui-même qui est rendu « obsolète » par de nouvelles *règles du jeu* dans lesquelles certains sont plus avantagés. Les uns « peuvent plus complètement s'abandonner et se fier à leurs dispositions que ceux qui occupent des positions en porte-à-faux, tels les parvenus ou les déclassés » (Bourdieu, 2003 : 234).

On peut convoquer à nouveau Barth, qui explique que lorsque les interactions entre minorité et majorité (ou entre les *parias* et les *légitimes*) « se situent entièrement dans le cadre des statuts et des institutions du groupe dominant majoritaire; dans ce cadre *l'identité de membre d'une minorité ne peut pas servir de fondement à l'action*, alors qu'elle peut, à des degrés divers, engendrer une incapacité à assumer les statuts clés dans cette société » (Barth, 1995 : 239, nous soulignons). Il semble qu'ici il y ait deux choix possibles : l'assimilation⁹ ou l'affirmation de son « obsolescence » en vue de transformer sa marginalisation. Cette dernière option exige une réelle mobilisation politique qui nécessite « l'instauration de traditions historiques pour justifier et glorifier les idiomes [culturels] et l'identité » (Barth, 1995 : 244). Il s'agit en fait d'une stratégie d'affirmation qui passe par la différenciation, comme le relève Robert Merton (1997). Car en ce cas, il y a en effet un débat au sein du groupe afin de choisir ces idiomes. Cela tend généralement à dessiner davantage les frontières avec les autres groupes¹⁰. Dès lors, si un membre de cette minorité préfère au contraire être assimilé à la communauté dominante, il représente un danger, car il symbolise « la

⁹ L'assimilation n'a rien d'un acte passif. Elle implique des stratégies (individuelles) de correction de ses attitudes, de son langage ou encore de sa tenue vestimentaire en fonction de la « norme » (Bourdieu, 2003 : 234). Des stratégies dont parle abondamment Margarita Huayhua dans son travail sur la discrimination dans les Andes (2010), où l'étalon normatif idéal est grossièrement : « homme-urbain-métisse-lettré-hispanophone ». À l'inverse, le modèle stigmatisé est celui de l'« indien-marginalisé-illettré-naturel-traditionnel-victime d'injustices ».

¹⁰ On voit que l'acte de « narration » de soi et de son groupe permet de recréer l'unité et l'identification.

faiblesse des valeurs et des allégeances du groupe » (Merton, 1997 : 246).

4. Conscience du temps et « *bagage* » structurel

Dans les développements précédents, nous avons tenté d'échapper à une perspective déterministe qui nous force à répéter indéfiniment (jusqu'à la mort physique du moins) les *caractères* acquis. Nous poursuivrons en ce sens en explicitant l'action « performative » de l'*auto interprétation* du sujet, qui lui permet de se comprendre lui-même et son environnement social. C'est ce que Lois McNay appelle une « herméneutique critique » (McNay, 2003 : 141).

4.1 La conscience du temps

Avec Bourdieu, la logique des structures sociales est incorporée par les individus, ce qui rend possible l'anticipation de cette logique. C'est pourquoi l'action pratique « temporalise » le sujet, l'inscrit dans une histoire sociopolitique spécifique : l'action « transcende le présent immédiat par la mobilisation pratique du passé et l'anticipation pratique du futur inscrit dans le présent à l'état de potentialité » (Bourdieu, 2003 : 112-113). Sous l'effet de nos *habitus*, l'*à-venir* est donc toujours prévu, attendu. L'« ordre des choses » est alors fluide, le temps n'est ni subi ni réellement ressenti, et tout pousse à la reproduction mimétique de nos dispositions. Pour Bourdieu, la véritable « expérience du temps » n'intervient qu'avec le décalage entre nos anticipations (produites par nos dispositions) et les tendances sociales effectives. L'impossibilité d'*actualiser* ses dispositions spécifiques (liées à la dissolution des structures sociales) ouvre une « béance » dans les fondements de la société – ce qui montre en outre leur contingence – ainsi qu'une nouvelle « conscience » de soi et de son environnement – que l'on peut *s'approprier* autrement. Émerge alors un rapport réflexif vis-à-vis de ses conditions sociales premières, qui sont reformulées et transformées.

C'est alors que le présent est potentiellement objet de transformation : c'est cette « insatisfaction envers le présent qui implique la négation du présent et la propension à travailler à son dépassement » (Bourdieu, 2003 : 303). C'est dans ces moments-là que l'agent peut développer une nouvelle réflexivité vis-à-vis des dynamiques sociales dans lesquelles il était jusqu'à lors impliqué. Chez

Ricœur, c'est justement dans cet espace d'incertitude entre passé et futur qu'intervient « l'identité narrative ». C'est dans ce « laboratoire de l'imaginaire » que les ratés de l'anticipation sont traités et que la praxis sociale est redéfinie : « en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées » (Ricœur, 1990 : 194-196). Il y a alors un « dédoublement » du *soi*, qui se reconnaît dans ce qui a changé, dans ce qui nous semblait pourtant étranger. Ricœur parle d'une « attestation de soi » possible; source d'une confiance « dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage du récit » (Ricœur, 1990 : 34).

4.2 Espoirs et changements

Ce que Bourdieu montre bien, c'est qu'il n'y a pas d'indéterminisme dans le changement, pas de révision radicale de la compréhension que l'on a de soi. La réflexivité n'émerge que depuis les vestiges des relations initiales. Disons plutôt que l'expérience des relations de pouvoir est constitutive de la pratique des acteurs sociaux; ou encore que la possibilité des agents de « s'identifier autrement » dépend toujours des modes d'existence politiques et économiques associés au changement. Comme le souligne Mois McNay, on ne peut occulter « les réalités concrètes et politiques associées au changement » : pour penser le futur, le recours au passé est indispensable (McNay, 2003 : 147).

D'une part en effet, notre « position » dans une structure sociale nous offre un « point de vue » particulier sur cette même structure. Ce regard détermine nos espoirs subjectifs et nos chances objectives d'ascension sociale. D'autre part, ces chances objectives sont liées à la possession des différents capitaux clés (culturels, économiques et sociaux) dans le champ. Or ceux-ci sont inégalement distribués entre les différents protagonistes du champ concerné¹¹. Il y a donc inégalité dans la

¹¹ La métaphore du jeu est très utile pour comprendre la logique des champs et ce qu'est le « sens de position ». Si l'on prend l'exemple du jeu d'échec, la valeur de chaque pièce (dans le cadre de ce jeu, le capital efficient est uniquement *symbolique*), son influence sur les autres pièces dépend d'une position sur l'échiquier (donc d'une position par rapport aux autres et pas rapport aux cases vides). Le mouvement d'une pièce perturbe l'équilibre qui s'était institué, et amène à la réorganisation des rapports de forces. Ainsi, ce n'est qu'en s'insérant dans le jeu que l'acteur se reconnaît comme *élément significatif* du champ, qu'il acquiert une « fonction » spécifique. D'où la place

réflexivité critique et dans la possibilité objective de transformer sa position sociale. Lois McNay explique comment un manque de « contrôle » de son présent empêche « toute vision cohérente du futur » (McNay, 2003 : 146)¹². Pour Bourdieu, c'est avant tout dans la capacité à produire conjointement une opinion collective et critique que réside l'efficacité politique d'un groupe. Au-delà des « stratégies individuelles de subversion », l'opinion du groupe doit être « élaborée collectivement sur la base d'une unité préalable » (Bourdieu, 2000 : 82). Cela implique l'affirmation de récits forts et réunificateurs, exprimés notamment par des porte-parole autorisés, c'est-à-dire des délégués qui, en parlant au nom du groupe, vont le faire exister comme tel (Bourdieu, 2000 : 85-86). Sans de tels leviers de mobilisation, il semble difficile, pour des individus isolés, d'avoir une action politique efficace. Dans ses *Méditations pascaliennes* (2003), Bourdieu décrit comment le cynisme et la résignation peuvent supplanter l'espoir de changement social. C'est de ces processus de mobilisation, ceux pratiqués par les groupes sociaux marginalisés, et de l'action de ces processus sur un système de domination, que nous allons traiter dans la section suivante. Nous verrons que c'est par la revendication de la « marginalité » que, justement, il devient possible de dépasser le stigmaté.

5. Récits marginaux et révolutions symboliques

Dans cette dernière section, nous nous intéressons aux évolutions des rapports de forces entre les groupes, évolutions qui permettent de transformer les normes d'identification. Il s'agit d'explorer les mécanismes de réappropriation collective des principes d'évaluation et de constitution de sa propre identité.

5.1 Indétermination et fragilité des structures sociales

À la façon de Pierre Bourdieu, María Elena García affirme que c'est à partir des incertitudes sociales, économiques et culturelles de la société qu'émergent des « espaces autonomes de représentation » (García, 2005). Dans cette même veine, Deleuze et Guattari expliquent comment la nature *conflictuelle* d'un système de domination permet à une

cruciale que Mead accorde à l'apprentissage des « jeux réglés » (*games*) dans le développement infantile du « soi ».

¹² Tda: « ...any coherent vision of the future ».

minorité de *minorer* et de fragiliser ce même système¹³. En effet, toute hégémonie – qu'elle soit politique, philosophique, langagière, procédurale ou autre – est par définition « incertaine ». Car en soumettant à lui différentes entités sociales, le corps dominant est tiraillé par des contradictions internes et tend à se dissoudre sous l'effet d'initiatives créatrices dites « mineures ». Ces énonciations marginales créent leur propre langage, mais *depuis* la langue majeure. Se réappropriant volontairement le langage dominant, elles le travaillent de l'intérieur en y introduisant leurs propres « déviances ». En fragilisant ainsi l'homogénéité artificielle des logiques de domination, les marginaux façonnent les « moyens d'une autre conscience et d'une autre sensibilité » (Deleuze et Guattari, 1975 : 31-32). Ils font émerger de nouveaux contenus narratifs. Certes, le système tente d'assimiler ces revendications déviantes en proposant de les reconnaître juridiquement, de façon à les réintégrer (inégalement) dans la société¹⁴. Par un processus d'inclusion/exclusion, on fixe alors les limites de la déviance « tolérable », on code les « écarts » à la norme. C'est pourquoi Michel Freitag semble accuser la récupération systématique des luttes par ce même système de majorité. Pour ce dernier, les intérêts des luttes minoritaires sont forgés par les dominants : il n'y a rien de « révolutionnaire » dans ces luttes, simplement une tentative de participer « aux ressources et aux identifications statutaires » légitimes et dispensées par le système dominant. Cette participation est la condition de l'intégration socioéconomique (Freitag, 1992 : 31-33).

5.2. *Stratégies d'alliances*

À la différence de Freitag, Deleuze et Guattari insistent sur le fait que ce positionnement à l'intérieur des institutions dominantes est utile et stratégique. En effet, pour les auteurs, les luttes ont forcément lieu *dans*

¹³ Une *majorité*, au sens de Deleuze, est « un ensemble normatif déterminant l'inscription sociale des pratiques, des conduites et des multiplicités humaines, et aménageant les régimes d'énoncés et les positions subjectives dans lesquelles s'articulent leurs intérêts et leurs revendications, leurs appartenances et leurs distinctions, leurs reconnaissances et leurs identifications » (Sibertin-Blanc, 2009 : 40-41).

¹⁴ C'est la critique que l'on attribue parfois à la *politique de reconnaissance* et au *multiculturalisme*; qui sont utilisés pour « traduire les minorités en ensembles ou sous-ensembles dénombrables, qui entreraient à titre d'éléments dans la majorité, qui pourraient être comptés dans une majorité » (Deleuze et Guattari, 1980 : 587-588).

le cadre des institutions, de la juridiction, et des politiques de la majorité¹⁵. La difficulté principale, ce sont les processus politiques visant à circonscrire les revendications à des sphères privées et individuelles. Celles-ci peuvent alors être plus facilement dispersées et écartées. Il faut donc résister à la tentation de s'enfermer dans une lutte isolée : « ce n'est certes pas en utilisant une langue mineure comme dialecte, en faisant du régionalisme ou du ghetto, qu'on devient révolutionnaire; c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique autonome imprévu » (Deleuze et Guattari, 1980 : 134-135). S'allier avec d'autres luttes est donc une stratégie essentielle à la réussite. En retour, cela implique d'articuler dans un même discours des problèmes, enjeux et identifications qui peuvent être très divers.

Cette dynamique est fort bien illustrée dans un texte d'Andrew Canessa (2006), dans lequel il montre comment la représentation globale des peuples indigènes est « retraduite » à l'échelle des communautés. L'image qui prédomine actuellement est celle de communautés « marginalisées, souvent pauvres, victimes d'injustices économiques et politiques, et porteuses d'une culture "traditionnelle" » (Canessa, 2006 : 243)¹⁶. Aux yeux du monde occidental, les revendications autochtones sont alors des revendications exclusivement pour l'*authenticité* et la *justice*, et les autochtones sont des êtres plus « écologiques », plus liés à la Nature. Canessa explique que ce modèle d'indianité circule du transnational au local, et fait ensuite le chemin inverse. Ainsi, plusieurs *leaders* politiques – autochtones comme non autochtones – utilisent le langage des droits autochtones et s'allient avec les mouvements écologiques transnationaux pour attirer l'attention des médias et des ONG. Ce qui est intéressant, c'est que cette utilisation stratégique de discours « à la mode » permet finalement de traiter de problèmes d'ordre socioéconomiques qui sont locaux, et qui génèrent moins d'intérêts de la part de la coopération internationale.

¹⁵ Ce qui correspond aux « concrete and political realities » dont parlait McNay, et qui sont toujours associées aux changements (2003).

¹⁶ *Tda*: « ...marginalised, often poor, victims of economic and political injustice; and bearers of « traditionnel » culture ».

5.3 L'affirmation publique du stigmat

Pour modifier les schémas classiques de la domination, les énoncés marginaux doivent créer une forme de déviance « illocalisable, non mesurable par la règle majeure de mesure des écarts et d'assignation des identités inégales » (Sibertin-Blanc, 2009 : 55). Au-delà de la question de la construction sociohistorique de cette différence/marginalité, c'est bien celle-ci qui est « revendiquée comme point de départ du processus de subjectivation et elle opère activement dans la construction d'une stratégie de résistance » (Corsani *et coll.*, 2007 : 21). En ce sens, Bourdieu explique que lorsqu'un groupe suffisamment unifié s'engage dans une lutte pour la reconnaissance, il tente de renverser les critères d'évaluation du légitime et de l'illégitime. Il affirme donc ses stigmates et cherche à transformer le regard négatif qui lui est associé. Il s'agit là d'une *révolution symbolique* qui consiste en une réappropriation collective des principes de construction et d'évaluation de sa propre identité : « le stigmat produit la révolte contre le stigmat, qui commence par la revendication publique du stigmat, ainsi considéré comme emblème [...] et qui s'achève dans l'institutionnalisation du groupe produit (plus ou moins totalement) par les effets économiques et sociaux de la stigmatisation » (Deleuze et Guattari, 1980 : 69).

Il semble qu'un cas au Pérou illustre particulièrement bien cette analyse. Il s'agit d'Hilaria Supa, *leader* autochtone de la province d'Anta (département de Cuzco). Cette femme qui a mené divers combats pour les droits des autochtones (dont le droit à une éducation distincte) a fortement bousculé les représentations classiques de l'autorité. Éluë au Congrès péruvien en 2006, elle parle l'espagnol avec l'accent rural, l'écrit difficilement et aurait été « vendue » très jeune comme servante. Hilaria Supa représentait la subalterne par excellence¹⁷. C'est la figure de la « femme du Tiers-Monde », celle qui n'a généralement aucun espace pour s'exprimer (le machisme local, le colonialisme ou le féminisme occidental le font à sa place) (Spivak, 2009). Or en renversant les dualismes classiques (indien/blanc, homme/femme), Supa échappe à la « naturalisation des différences qui étaient le fondement épistémologique même de la pratique et de la culture coloniale » (Corsani *et coll.*, 2007 : 19). Il ne s'agit pas de faire de Supa l'héroïne d'un ordre nouveau. Mais l'on peut considérer que sa qualité de *mineure* la

¹⁷ Voir l'autobiographie d'Hilaria Supa (2008).

pousse à innover là où tout est paralysé et joué d'avance. C'est ce type de position « en porte-à-faux » qui amène sans doute à poser les questions les plus cruciales sur l'avenir du vivre-ensemble.

Conclusion

En conclusion, nous proposons de repenser ces considérations théoriques grâce à certaines de nos observations de terrain. Il faudrait commencer par spécifier que les témoignages de nos interlocuteurs ne « trahissent » finalement jamais une quelconque identité, et qu'il s'agit toujours de réécrire et d'enrichir les représentations imposées. En effet, certaines prises de position indiquent que les processus de normalisation de l'ordre social sont relus, révisés, discutés. Ainsi, les entrevues ont révélé un véritable « travail » sur les régimes d'exclusion. Ce travail, sans doute, change les regards : critique de la discrimination comme ordre social, valorisation de la communication et de l'échange, tentative de réduire les identités à des abstractions suffisamment transparentes pour ouvrir à l'*autoreprésentation*.

Concrètement, nous avons observé que ces critiques sont souvent multicentrées. En effet, on note autant des formes d'appropriation collective du stigmat (pour transformer le regard qui lui est porté), que des stratégies très personnelles de dépassement de l'exclusion sociale. Ce qui est intéressant, c'est qu'un même individu peut combiner ces deux stratégies sans contradictions.

En premier lieu, nous n'avons pas enregistré de rejet frontal du quechua, mais plutôt une association de cette langue avec l'espagnol, comme si une telle alliance « stratégique » procurait à la langue vernaculaire une légitimité nouvelle dans la société péruvienne. Une riche conception du bilinguisme émerge alors des témoignages : l'important n'est plus l'une ou l'autre langue, mais la capacité à s'autoreprésenter dans un usage constant de ces deux langues. Une façon d'expérimenter et de vivre deux types de *devenirs sociaux*.

Dans certains cas, le fait de reconnaître le quechua – notamment à l'école – sera même associé à une preuve de *modernité*. À plusieurs reprises en effet, nous avons relevé ce qualificatif dans les témoignages de parents d'élèves. Il y a alors une intéressante dynamique d'identification au groupe socioculturel « autochtone », et cette

identification est symboliquement « révolutionnaire » parce qu'elle implique la transformation d'un certain nombre de stigmates, notamment pour donner à l'emploi du quechua un caractère *moderne*. Pour un groupe historiquement stigmatisé, produit en partie par les effets socioéconomiques de cette stigmatisation, c'est là la preuve de son engagement dans une lutte pour la représentation du réel (Bourdieu, 1980 : 69).

Toutefois, il y a aussi des exemples de manoeuvres face aux hiérarchies socioéconomiques qui cherchent moins la mobilisation d'idiomes « collectifs » et l'inclusion dans le groupe marginalisé (pour dépasser cette marginalité). On observe en effet que certaines attitudes visent à *coller* au modèle d'identité légitime, et à se rapprocher de ceux qui, matériellement et symboliquement, sont dans une position dominante. C'est ce qu'évoque en partie le souhait que son enfant devienne un « professionnel ». Ce type de stratégie ne convoque pas le groupe autochtone marginalisé. C'est une stratégie qui est du ressort de la mère ou du père d'élève seuls et qui, dans leurs discours, n'engage qu'eux. Dans ce contexte, ils ne manquent pas en général de souligner les sacrifices personnels qu'ils auront à accomplir pour scolariser leur enfant jusqu'au niveau universitaire (qui leur permettra d'atteindre le statut de « professionnel »).

Ces quelques observations de terrain montrent que sous les analyses souvent figées et conservatrices des ONG, les dynamiques cherchant à transformer les rapports sociaux fourmillent. Ce que nous disent les populations autochtones, c'est que le quechua seul est trop chargé de représentations négatives pour être entendu et reconnu dans la société péruvienne. La solution adoptée alors n'est pas le rejet, mais celle de s'approprier une forme de bilinguisme qui permet de se mouvoir librement dans différents univers sociolinguistiques. Là, c'est sans doute tout le dispositif EIB qui devrait pouvoir s'enrichir des ruptures proposées par les peuples autochtones de la région.

*Raphaël Coliaux
raphael.coliaux@ehess.fr
Candidat au doctorat en sociologie,
Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales*

Bibliographie

BARTH, Fredrick (1995). « Les groupes ethniques et leurs frontières », *Théorie de l'ethnicité*, sous la direction de Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, Paris : PUF.

BONTE, Pierre et Michel IZARD (2010). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF.

BOURDIEU, Pierre (2003) *Méditations pascaliennes*, Paris : Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre (2000). *Propos sur le champ politique*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon.

BOURDIEU, Pierre (1989). *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris : Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1980). « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 35.

BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Éditions de Minuit.

CANESSA, Andrew (2006). « Todos somos indigenas : Towards a New Language of National Political Identity », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 25, pp. 241-263.

CHIRAPAQ (2011). *Centro de Culturas del Peru*. Site Internet : www.chirapaq.org.pe (consulté le 09.12.2011)

CORSANI, Antonella *et coll.* (2007). « Narrations postcoloniales », dans *Multitudes*, no 29, pp. 15-22.

DE LA CADENA, Marisol (2008). « Alternatives Indigeneities: Conceptual Proposals », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 3, no 3, pp. 341-349.

DE LA CADENA, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press.

DE LA CADENA, Marisol (1998). « Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, no 2, pp. 143-164.

DELEUZE, Gilles et Felix GUATTARI (1980). *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.

DELEUZE, Gilles et Felix GUATTARI (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris : Éditions de Minuit.

FREITAG, Michel (1992). « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle historique », *Société*, no 9.

GARCÍA, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens. Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*, Stanford: Stanford University Press.

GELLES, Paul (2002). « Andean Culture, Indigenous Identity, and the State in Peru », *The Politics of Ethnicity: Indigenous People in Latin American States*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 239-266.

GODENZZI, Juan-Carlos (1996). « Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educacion e interculturalidad en America Latina », *Educacion e interculturalidad en los Andes y la Amazonia* sous la direction de J. C. GODENZZI, Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, pp. 23-82.

HERRERA, Javier (2002). *La pobreza en el Perú en 2001. Una visión departamental*, Lima: INEI/IRD.

HOWARD, Rosaleen (2008). « Education reform, indigenous politics, and decolonisation in the Bolivia of Evo Morales », *International Journal of Education Development*, no 20, pp. 583-593.

HUAYHUA, Margarita (2010). *Runama Kani icha Alquchu? : Everyday Discrimination in the Southern Andes*, thèse de doctorat, Université of Michigan.

Instituto Nacional De Estadística E Informatica - INEI (2010). *Incidencia de la pobreza total, 2004-2010*, Lima: INEI.

LE BOT, Yvon (1982). « Revendications d'identité ou luttes de libération? Problème nationale en Amérique dite Latine », *Pluriel*, no 32, pp. 137-149.

MCNAY, Lois (2003). « Agency Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory », *Feminist Theory*, vol. 4, no 2, pp. 139-148.

MERTON, Robert (1997). « Groupe de référence et structure sociale », *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris : Armand Colin, pp. 236-253.

PAJUELO, Ramon (2006). *Participacion politica indigena en la Sierra Peruana. Una aproximacion desde las dinamicas nacionales y locales*, Lima: IEP.

RICŒUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil.

ROBERGE, Jonathan (2008). *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

SCOTT, James (2009). *La domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Paris : Éditions Amsterdam.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume (2009). « Deleuze et les minorités : quelle « politique »? », *Cités*, vol. 4, no 40, pp. 39-57.

SPIVAK, Gayatri (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris : Éditions Amsterdam.

SUPA, Hilaria (2008). *Threads of my life: The Story of Hilaria Supa Huaman, a Rural Quechua Woman*, Penticton: Theytus Books.

TAYLOR, Charles (1994). « La politique de reconnaissance », *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris: Flammarion.

TRAPNELL, Lucy (2008). « La educación bilingüe en el Perú: situación actual y desafíos », *Alternativas en educación intercultural. El caso de América Latina: la educación intercultural bilingüe*, sous la direction de Fidel MOLINA, Edition DeParis, pp. 96-122.

VIGIL, Nila (2004). «El uso asistemático de las lenguas en las llamadas escuelas EBI del Perú », *Tarea: Revista De Educación y Cultura*, no 59.

VIGIL, Nila (2007). « La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el desarrollo de los pueblos indígenas », *Revista cultural electronica « Construyendo Nuestra Interculturalidad »*, no 4.

WIEVIORKA, Michel (1991). *L'espace du racisme*, Paris : Éditions du Seuil.

ZUÑIGA, Madeleine (2000). *Demanda y necesidad de educación bilingüe: Lenguas indígenas y castellano en el sur andino*, Lima: Instituto de Estudios Regionales "José María Arguedas".

L'homme au foyer avec bébé Les congés de paternité en Islande

Valérie Harvey

« On respecte un homme qui se respecte lui-même. »

Balzac

En 2000, l'Islande a mis en place un programme de congés parentaux avant-gardistes pour inciter les hommes à s'impliquer davantage dans les soins aux enfants. Ces politiques familiales s'adressant spécifiquement aux hommes ont été motivées par deux concepts prenant de plus en plus d'importance en Islande au cours des années 90 : l'égalité entre les sexes et le droit des enfants d'avoir un lien comparable avec ses deux parents. Malgré une participation des pères qui a surpassé les attentes, la crise financière de 2008 a diminué temporairement la générosité de l'État. En 2012, le congé fut revu en profondeur et bonifié.

La majorité des politiques de genre mises en place depuis les premières revendications féministes visaient à donner les mêmes droits aux femmes que ceux dont les hommes bénéficiaient : droit de vote, accès légal d'emprunter, équité salariale sur le marché du travail, etc. Ces mesures ont permis aux femmes de sortir de l'espace domestique et d'accéder non seulement à l'autonomie financière, mais également de gagner une autonomie morale en contrôlant leur fécondité, demander le divorce et avoir droit à des allocations familiales par exemple.

Or si l'égalité entre les hommes et les femmes est réelle dans les lois de plusieurs pays, les statistiques montrent qu'en pratique elle n'est pas toujours acquise : en 2008, les femmes québécoises gagnaient 71,8 % (ISQ, 2011) du salaire des hommes. Elles cumulent souvent plusieurs tâches : femme de carrière, mère de famille et épouse responsable des tâches domestiques. Le *double burden* crée des tensions qui s'ajoutent sur les épaules des *superwomen* (Conway, 2003). Un partage inégal des tâches domestiques rend la conciliation travail-famille extrêmement difficile, ce qui peut accentuer la dénatalité, comme c'est le cas au Japon où fort peu de femmes peuvent ou veulent reprendre un travail régulier après l'arrivée d'un enfant (Holloway, 2010 :178; Bumpass *et coll.*, 2009 :220).

Et si les prochaines politiques publiques de genre pour atteindre une véritable égalité devaient viser non pas les femmes, mais plutôt à donner davantage de place aux hommes? On en trouve un exemple concret avec la conciliation travail-famille. D'après l'OCDE, l'implication des pères est non seulement essentielle au bien-être de la famille, mais elle a un impact sur la perception des entreprises quant aux employées féminines et à l'inégalité des salaires : « Tant que ce sont les mères, plutôt que les pères, qui réduiront leur temps de travail pour s'occuper des enfants et qui utiliseront les droits aux congés parentaux, il y aura forcément des employeurs qui considéreront que les femmes s'impliquent moins dans leur travail que les hommes [...] » (OCDE, 2007 :67).

L'État islandais représente un exemple intéressant d'une mesure spécifiquement dédiée à rétablir l'équilibre familial dans les soins à l'enfant. Alors qu'avant 2000 l'Islande avait pris un retard considérable dans les congés paternels (un congé de deux semaines existait depuis 1997), le gouvernement néo-libéral de l'époque effectua un virage à 180 degrés, sous la pression des associations féministes et des grands syndicats, en accordant un congé de trois mois exclusivement dédié au père, à 80 % de son salaire. L'Islande devint ainsi le pays où le congé paternel est, encore aujourd'hui, le plus généreux au monde. Cette modification de la loi a été qualifiée de « révolutionnaire » (Gíslason, 2007a :11).

Au Québec, la mère dispose d'un maximum de 18 semaines réservées à son usage, alors que le père a un congé paternel de 5 semaines. Mais l'État a fait le choix de laisser la liberté aux parents de choisir, à leur convenance, lequel des parents prendrait le congé parental (soit 32 semaines dans le régime de base). En Islande, pourquoi avoir visé spécifiquement les pères au lieu d'avoir laissé le choix aux parents? Comment en est-on arrivé à ce résultat?

1. Théorie et méthodologie

Le sociologue Ulrich Beck définit la famille de la modernité simple (soit celle des années 50) comme une institution basée sur une division des rôles en fonction du sexe. Il accorde beaucoup d'importance à cette répartition des tâches en arguant qu'elle est nécessaire au fonctionnement même de la société industrielle :

La répartition des rôles en fonction de l'appartenance sexuelle est la *base* de la société industrielle [...] La société industrielle est donc dépendante des situations inégales des hommes et des femmes. D'un autre côté, ces situations-là sont en contradictions avec les principes de la modernité, et elles deviennent donc problématiques et conflictuelles. Mais en obtenant l'égalité *réelle* des hommes et des femmes, on remet du même coup en question les fondements de la famille. (Beck, 2001 :235)

Cette différenciation sexuée, que Parsons avait jugé nécessaire pour permettre au père et à la mère de remplir leurs fonctions différentes et complémentaires, est portée par la même modernité qui prône la liberté individuelle, l'égalité peu importe le sexe, l'importance d'une bonne éducation dans un marché qui accordera de plus en plus de place au savoir et l'autonomie que permet un emploi. Il y a clairement des « [...] oppositions entre le capital et travail, le *produit* et le *fondement* du système industriel, et ce dans la mesure où l'activité professionnelle *présuppose* l'existence du travail domestique » (Beck, 2001 :239).

Malgré le fait que les femmes aient maintenant accès à la même éducation (elles sont d'ailleurs plus éduquées que leurs concitoyens dans la plupart des pays de l'OCDE), qu'elles soient entrées sur le marché du travail, qu'elles puissent contrôler leur fécondité pour ainsi avoir des enfants désirés et qu'elles puissent divorcer librement, ce sont toujours elles qui assument la plus grande part des tâches ménagères et des soins aux enfants et souvent, elles renoncent à une part de leurs revenus pour réussir à conjuguer travail et famille, ce qui peut signifier un appauvrissement lors d'un divorce et/ou à la retraite. C'est ainsi que « la famille devient le lieu où l'on jongle continuellement, avec de multiples ambitions contradictoires, entre les professions et les impératifs de mobilité qui en découlent, les contraintes imposées par la formation, les obligations liées aux enfants et au travail domestique » (Beck, 2001 :248).

Ainsi, pour Beck, la famille est le reflet de cette contradiction, elle subit les effets pervers d'une modernité réflexive qui ne permet pas d'exercer pleinement les principes de liberté et d'égalité qu'elle porte : « *la société industrielle porte en germe cette fatalité* : travail domestique à perpétuité [femme] ou existence formatée par le marché du travail [homme] » (Beck, 2001 :240). Ironiquement, un homme qui s'investit beaucoup dans la famille pourra perdre beaucoup plus lors d'un divorce, puisque les lois favorisent davantage la mère, en lui accordant plus souvent la garde. La différenciation de la société moderne a créé des catégories fonctionnelles qui ont donné une impression de contrôle et de sécurité, sentiments aujourd'hui disparus dans la modernité avancée, véritable société du risque (Beck et Lau, 2005 :526).

La formation d'un couple n'est plus basée sur le respect des traditions ou sur une obligation. Les individus sont libres de choisir la personne de leur choix et on n'hésite plus à diversifier les rencontres (et les partenaires) afin de trouver « le bon ». Mais si l'amour est évoqué comme base du couple actuel, « le couple et la famille tiennent moins par le fondement matériel et l'amour que par la peur de la solitude » (Beck, 2001 :253). Le nombre de personnes vivant seules augmente sans cesse et pour Beck, cela n'est pas surprenant puisque la société mondialisée favorise l'individu seul. La famille et les couples sont devenus l'anachronisme :

Le marché du travail exige la mobilité sans tenir compte des situations personnelles. Le couple et la famille exigent le contraire. Dans le modèle de marché poussé à son paroxysme qui est caractéristique de la modernité, on présuppose que la société est *exempte* de familles et de couples. [...] Le sujet du marché est l'individu seul, débarrassé de tout « handicap » relationnel, conjugal ou familial. (Beck, 2001 :257)

Il n'est pas étonnant alors que la réalité d'une modernité avancée qui exige des individus libres, disponibles et mobiles crée d'immenses tensions entre les membres d'une famille qui tentent tant bien que mal de les gérer de l'intérieur : « [...] on y voit surgir les *conflits du siècle*. Ils y apparaissent toujours sous un jour privé, familial. Mais la famille *n'est que le lieu, elle n'est pas la cause* de ce qui se produit » (Beck, 2001 :237). Le niveau de conflit augmente entre deux individus placés devant l'impossible tâche d'être autonomes, et pourtant unis devant la responsabilité familiale où l'enfant est devenu un obstacle au processus d'individualisation (Beck, 2001 :260), car « il oblige ses parents, avec force hurlements et éclats de rire, à adopter son rythme de vie de créature humaine. Mais d'un autre côté, c'est justement ce qui le rend irremplaçable. L'enfant devient *le dernier lien primaire subsistant, irrévocable, résolument non interchangeable* » (Beck, 2001 :260). Ces propos rejoignent Kaufmann qui dans *L'étrange histoire de l'amour heureux* décrit le couple amoureux attaqué de toute part par la marchandisation d'une société dominée par l'*homo oeconomicus*, auquel seul l'enfant échappe encore à ces calculs : « Dans notre société où tout se discute et se critique (même le conjoint donc), il est la seule évidence, absolue; qui donne un nouveau sens, plein et entier, à la vie » (Kaufmann, 2009 :184). Mais si l'enfant est tout-puissant et bénéficie d'un amour qui ne s'éteindra pas avec le temps, le bébé n'est pas sans conséquence pour l'homme et la femme, étant donné les rôles encore attribués à l'un ou l'autre des sexes : « *Le moment* que l'on choisit pour faire un enfant représente des conditions et des obstacles très différents dans l'existence masculine et féminine » (Beck, 2001 :259). La tension ainsi créée explique, pour Beck, la diminution des naissances et l'augmentation de la courbe des divorces : « L'unité traditionnelle de la famille se défait dans les décisions qu'on exige d'elle. Les gens ne sont

pas responsables d'une bonne partie des problèmes dont ils se croient peut-être l'origine » (Beck, 2001 :259).

Face à cette contradiction, trois possibilités d'avenir existent selon Beck et la société doit répondre simultanément à ces défis (Beck et Lau, 2005 :526). D'abord, le retour à la famille dans ses formes traditionnelles, ce qui évidemment permet d'éviter les tensions de conciliation travail-famille (puisque étant donné que la femme reste à la maison, la partie « travail » de la conciliation exigée est retirée!). C'est une alternative valable, particulièrement pour celles qui n'ont pas une vie professionnelle particulièrement intéressante ou suffisante pour être autonomes. Mais il reste que ces femmes se retrouvent souvent démunies lors d'une séparation. De plus, une application globale de cette solution est impossible puisque plusieurs femmes ne désirent pas ce style de vie. L'appliquer à toutes les familles équivaldrait donc à augmenter les frustrations, ce qui « [...] aboutira à un *renforcement des conflits relationnels* induits par des causes extérieures » (Beck, 2001 :265). Ensuite, Beck évoque la possibilité de créer une « société ultramobile de célibataires » où l'on dissout carrément la famille et qui tourne autour du moi central, ce qui « [...] présente le risque de constituer un obstacle insurmontable à la constitution d'une relation (couple, famille) qui pourtant est la plupart du temps désirée » (Beck, 2001 :268). C'est donc dire ici que l'on supprime la partie « famille » de la fameuse conciliation! Ce sont des solutions qui semblent un peu farfelues. La dernière est plus applicable, même si elle ne semble pas nécessairement simple. Beck la présente comme l'expérimentation de nouveaux modes de vie qui transcendent les rôles des hommes et des femmes :

L'égalité entre hommes et femmes ne peut se réaliser dans des structures institutionnelles qui reposent justement sur l'inégalité. Ce n'est qu'en repensant et en modifiant tout l'édifice institutionnel de la société industrielle développée, en mettant en place les conditions nécessaires à la vie de famille et à la vie de couple que l'on pourra atteindre peu à peu une égalité d'un genre nouveau, qui se jouera au-delà de la répartition traditionnelle des rôles masculins et féminins. (Beck, 2001 :270)

Pour ce faire, les solutions viendront de l'État, qui doit cesser d'être en décalage institutionnel, afin de permettre d'augmenter les possibilités pour les couples de trouver, d'inventer et d'expérimenter d'autres formes de vie commune qui ne se calquent pas sur une répartition traditionnelle des rôles (Beck, 2001 :273). Les modèles ne viendront pas du haut, mais bien du bas : « [les nouveaux collectifs] doivent être inventés, construits, élaborés, négociés par le bas » (Beck, 1998 :20). Le but n'est pas de transférer les charges domestiques sur le dos des hommes pour permettre aux femmes de travailler, mais de changer le système moderne avancé qui bloque les couples et les familles, en plus d'être responsable de la majeure partie des tensions présentes dans les familles d'aujourd'hui.

Par une recherche documentaire, nous tenterons donc de présenter le modèle interventionniste de l'État islandais qui a fait le choix de restreindre la liberté des parents, en octroyant davantage de congés dédiés à un parent spécifique, soit maternel, soit paternel, plutôt que d'offrir un long congé parental au choix des parents, comme cela est le cas au Québec. L'Islande a justifié son choix en arguant que l'obligation était nécessaire pour impliquer les hommes dans les responsabilités parentales. Les pères ont-ils profité de ce congé? Ce type de régime paternel, unique au monde par sa durée et ses versements, a-t-il produit les résultats escomptés par les autorités gouvernementales? Est-ce que cette initiative a porté les pères à s'impliquer davantage par la suite? Quelles sont les conséquences de la crise financière de 2008 sur ces mesures généreuses? Et en quoi consistent les plus récentes bonifications?

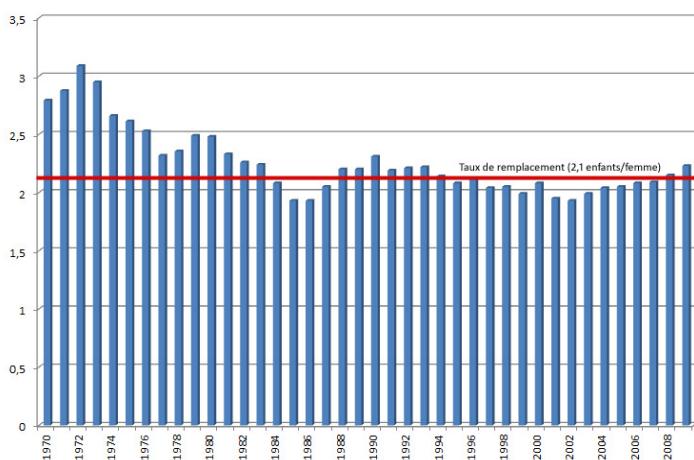
2. Le contexte islandais

L'Islande, pays de 320 000 habitants, a fait beaucoup parler d'elle dans les dernières années. La crise économique de 2008 a attiré les médias vers ce pays nordique qui a rapidement perdu sa réputation financière enviable (Chartier, 2010) et l'éruption du volcan Eyjafjallajökull au mois d'avril 2010 a complètement paralysé les aéroports européens. Mais au-delà de ces actualités, l'Islande possède des caractéristiques uniques qui le distingue des autres pays scandinaves, autant au niveau du type d'État-providence que des politiques familiales, clairement axé sur une différenciation des genres.

La Scandinavie désigne habituellement cinq pays, soit la Suède, la Finlande, le Danemark, la Norvège et l'Islande, qui partagent une histoire de proximité et d'échanges. Selon la typologie de Esping-Andersen établie en 1990 dans son ouvrage *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, et bien que chacun de ces pays ait développé des politiques familiales différentes, on les classe habituellement dans les États-providences de type social-démocrate, très impliqué dans la redistribution égalitaire entre les citoyens et offrant un soutien familial innovateur (Haavind, 2005). Or l'Islande fait bande à part et, selon une étude qui visait à catégoriser de façon quantitative les pays, elle se classe plutôt au niveau des pays libéraux, au même titre que le Canada, les États-Unis et le Royaume-Uni (Saint-Arnaud et Bernard, 2003 :79).

L'Islande se démarque également au niveau de son taux de natalité, l'un des plus élevés des pays développés, et donc par la proportion de jeunes. Le quart de la population islandaise avait moins de 16 ans en 1997. C'est toujours une réalité, puisque le taux de fécondité continue de tourner autour du nombre nécessaire au remplacement de la population, soit 2,1 enfants par femme (graphique 1). Il est même en légère augmentation depuis 2001, atteignant 2,23 enfants par femme en 2009 (Banque mondiale, 2011).

Graphique 1. Taux de fécondité (enfants/femme), Islande



Source : Banque mondiale, 2011

Non seulement la nation islandaise est jeune, mais il faut souligner l'activité des femmes sur le marché du travail qui est passé de 34,9 % en 1950 à 78,6 % en 2007. Elles sont également plus éduquées que les hommes puisqu'elles représentaient 67,1 % des diplômés universitaires en 2006. Avec un taux de chômage très faible pendant tout le 20^e siècle, presque tous les Islandais avaient un emploi jusqu'à la crise économique de 2008, et ils travaillaient beaucoup : la moyenne était de 46,9 heures par semaine pour les hommes et de 35,6 heures pour les femmes (Eydal et Gíslason, 2008 :18).

3. Les congés parentaux

Les pays nordiques sont reconnus pour des congés parentaux généreux, tant au niveau des mesures à l'intention des mères que celles adressées aux pères. Comparée aux autres pays scandinaves, l'Islande a suivi une évolution plutôt timide en la matière, avant de suivre le mouvement au tournant du millénaire.

C'est en 1981 que les premiers droits universels de congé furent mis en place : chaque femme avait droit à un montant de base en plus d'un supplément forfaitaire déterminé en fonction des heures travaillées dans l'année précédant la naissance. Ce congé était valide pendant trois mois, mais après trente jours, il était possible de le transférer au père. En 1987, ce congé fut étendu à six mois.

On constata bientôt que, même s'il était possible pour les parents de partager la majorité des jours du congé parental, les mères étaient presque les seules à en profiter. En 1995, le pourcentage des jours utilisés par les pères n'était que de 0,1 %. Que faire pour encourager davantage de pères à prendre un temps d'arrêt après la naissance de leur bébé? C'est en Suède qu'on retrouve pour la première fois l'idée d'un congé uniquement dédié aux hommes : la *daddy period*. La Norvège l'a instauré en 1993, la Suède en 1995 et le Danemark en 1999. Les changements furent notables : les pères norvégiens n'étaient que 2 % à prendre une part du congé parental avant l'instauration de la mesure, alors qu'en 2000, 85 % des pères prenaient le congé paternel de quatre semaines (O'Brien, 2004 :133). En 1997, l'Islande instaura elle aussi un congé de deux semaines dédié au père.

Mais en 2000, le pays prit les grands moyens pour changer la dynamique des congés parentaux et faire de l'Islande un « leader » en cette matière (White, 1996 :99). Afin « d'assurer à l'enfant un accès égal à son père et à sa mère et de permettre aux femmes comme aux hommes de concilier le travail et la famille » (Eydal, 2003 :24), on mit en place un congé maternel de trois mois, un congé paternel de trois mois et un congé parental (au choix des parents) de trois mois (tableau 1).

Tableau 1
Modification des congés parentaux 2001-2003, Islande

Âge de l'enfant	Type de congé	Paieement
Moins de 18 mois	- 3 mois (congé de maternité) - 3 mois (congé de paternité) - 3 mois (congé parental, divisé selon le choix des parents)	80 % de la paye pour parents temps plein, sinon montants fixes pour les autres
Entre 18 mois et 8 ans	- 13 semaines pour la mère - 13 semaines pour le père	Sans solde

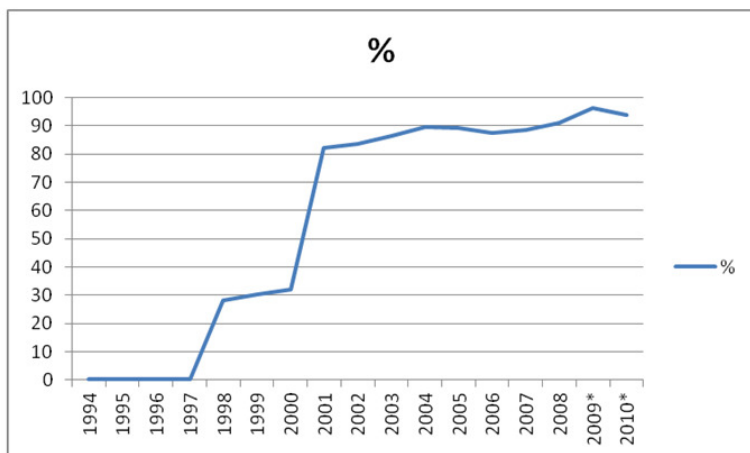
L'État modifia aussi le calcul des prestations : au lieu de déterminer les montants par les heures travaillées, on accorda plutôt 80 % du salaire moyen (déterminé selon les douze derniers mois) aux parents à temps plein, sans plafond. Pour les parents à 25 % du temps plein ou sans-emploi, ils ont droit à un minimum de 282 dollars/mois, tandis que ceux aux études à temps plein pourront recevoir 637 dollars/mois (Eydal, 2003 :26).

On favorisa la flexibilité. Excepté les deux premières semaines du congé maternel qui doivent être prises en continu, les congés parentaux sont souples. Il est possible de partager la semaine en deux parts égales : le travail à temps partiel et les jours de congé (Einarsdóttir et Pétursdóttir, 2011 :1). En plus de ces congés parentaux qui sont valides jusqu'à ce que le bébé ait 18 mois, chaque parent a le droit à 13 semaines de congé sans solde jusqu'aux 8 ans de l'enfant.

4. Dans l'intérêt des pères

L'État souhaitait que les pères s'impliquent davantage dans les soins aux enfants, et ce, après la fin des congés parentaux. Si un programme aussi généreux était mis en place, c'était pour donner un « bon départ » aux pères et favoriser une plus grande égalité à plusieurs niveaux : partage des tâches à la maison, soins aux enfants et un accès au marché du travail sans discrimination pour les femmes qui subissaient des conséquences négatives suite au congé maternel (Gíslason, 2007a :5). Le programme se mit en place en 2000, mais les congés paternels furent accordés graduellement : un mois en 2001, deux mois en 2002 et trois mois en 2003. Ensuite, la participation des parents serait évaluée pour ajuster le programme (Eydal, 2003 :27).

Graphique 2. Utilisation du congé paternel, Islande



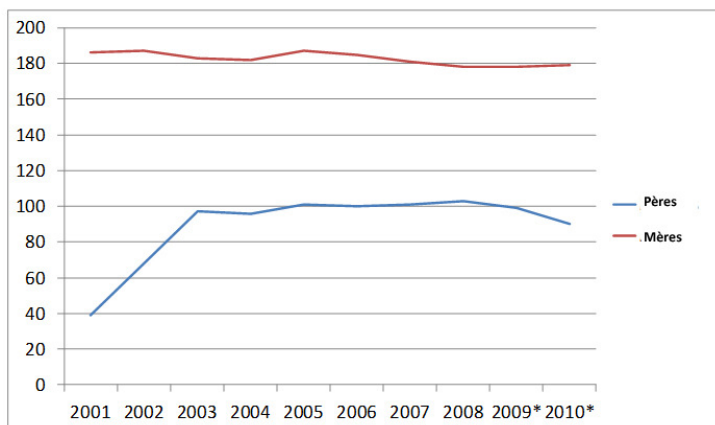
Source : Gíslason, 2012.

Le nouveau programme fut-il populaire? Il le fut bien au-delà des attentes de l'État qui n'avait pas prévu un budget suffisamment élevé. En effet, la participation des pères fut grandement sous-estimée (graphique 2). Rapidement, les hommes firent usage du congé paternel, dans une proportion de 90 %. Les 10 % restants incluent les parents qui ne cohabitent pas. Dans cette situation, c'est la mère qui détermine si le

père a droit au congé paternel ou non. Ces pères représentaient 16,4 % des parents en 2004 (Gíslason, 2007a :16).

Cela dit, cette participation est non seulement exceptionnelle par le pourcentage des pères ayant pris le congé, mais également en regard du nombre de jours utilisés. Comme on peut le remarquer sur le graphique 3, les pères utilisèrent majoritairement tous les jours de leur congé paternel. En 2004, ils n'étaient que 17,1 % à ne pas prendre le maximum des jours disponibles (Gíslason, 2007a :17). Cela dit, le nouveau programme changea peu les choses pour les mères qui continuèrent d'utiliser à peu près intégralement six mois de congé, soit le congé maternel additionné du congé parental. Plusieurs raisons sont évoquées pour expliquer cette situation : la tradition qui impose encore une préférence maternelle des soins à l'enfant, le rétablissement de la santé de la mère, l'allaitement minimal de six mois recommandé par l'Organisation mondiale de la santé, les salaires généralement plus élevés des hommes et un fort pourcentage de femmes dans le secteur public où les congés parentaux sont bonifiés (Gíslason, 2007a :17).

Graphique 3. Nombre de jours en congés parentaux, pères-mères, Islande



Source : Gíslason, 2012

Certaines études ont avancé que, pour qu'un père fasse usage d'un congé paternel, deux conditions doivent être remplies : que le salaire soit remplacé à plus de 50 % et que le congé excède 14 jours (O'Brien, 2009 :190). Dans le cas contraire, on assiste plutôt à une augmentation du nombre d'heures de travail des pères, afin de combler la perte du salaire féminin. Ainsi les mesures prises par l'Islande correspondaient tout à fait aux minimums requis pour inciter les pères à prendre leur congé paternel.

Il semble également que les conséquences aient été positives pour la division des tâches à la maison. En effet, plus la présence du père est prolongée au début de la vie de l'enfant, plus le partage des tâches sera équitable ensuite (Tanaka et Waldfogel, 2007 :420). Les parents islandais de 2003 rapportent un meilleur partage que ceux de 1997 et la participation des pères aux tâches a augmenté de 30 % en 2005 à 40,4 % en 2010 (Gíslason, 2011 :11). Ainsi les politiques familiales généreuses de l'État islandais pourraient graduellement atténuer les inégalités entre hommes et femmes. L'impact de ces congés va donc largement au-delà du bien-être des familles.

5. Dans l'intérêt des enfants

Il est facile de voir dans la politique familiale des congés parentaux en Islande un souhait explicite pour une plus grande égalité entre les hommes et les femmes. Que la responsabilité des soins aux enfants soit partagée entre les parents est une façon d'avancer vers ce but. Mais ce nouveau programme de congés parentaux découlait également d'un autre changement majeur, qui s'est déroulé au cours des années 90 : les enfants se sont mis à avoir des droits. Ce qui se traduit par plusieurs mesures concrètes : en 1992, l'Islande signe la *Convention relative aux droits de l'enfant* de l'ONU; en 1994, on accorde aux enfants leur propre ombudsman; les lois pour le respect des enfants sont révisées à plusieurs reprises (Eydal, 2008 :21).

Les congés parentaux s'inscrivent comme une conséquence de cette nouvelle importance de l'enfant dans les lois nationales. En 2000, *The Act on maternity/paternity and parental leave* énonce clairement que son but est d'abord : « [...] d'assurer aux enfants un accès autant au père qu'à la mère. De plus, le but de cet acte est de permettre aux femmes comme aux hommes d'articuler la vie familiale et le travail à l'extérieur de la

maison »¹ (Act on maternity/paternity and parental leave no 95, 2000:1). C'est donc dire que l'enfant, face à ses parents, possède des droits, dont celui de pouvoir se lier avec ses deux parents. L'orientation islandaise dépasse donc la théorie de l'attachement développée par Bowlby qui s'intéressait davantage au lien de l'enfant avec sa mère plutôt qu'avec son père.

Peu d'études ont été faites à propos des conséquences d'un père présent auprès de son nourrisson. D'après une étude suédoise, plus le congé paternel est long, plus l'implication du père au foyer sera importante, et on a aussi observé une diminution de ses heures de travail par la suite (Haas et Hwang, 2008). Mais en quoi ce congé paternel est bon pour l'enfant?

Quelques études internationales commencent à apporter des réponses. Un enfant qui a bénéficié d'un contact privilégié avec son père dès la petite enfance aurait de meilleurs résultats scolaires (Brandth et Gíslason, 2011 :127). Une récente étude longitudinale faite en Angleterre mentionne également que les bébés, surtout ceux de sexe masculin, ayant souvent interagi avec leur père à l'âge de trois mois, auront moins de problèmes de comportement à l'âge d'un an (Ramchandani *et coll.*, 2012 :7). Pour les chercheurs, ces résultats indiquent que l'implication d'un père auprès de son bébé est une mesure « préventive » efficace pour contrer de futurs problèmes comportementaux (Ramchandani *et coll.*, 2012 :9). D'ailleurs, un meilleur équilibre entre les parents aurait des conséquences à long terme sur la perception des rôles sexués par l'enfant: « [...] nous croyons que cela a un effet pédagogique bénéfique pour l'enfant d'observer ses deux parents participer aux soins et aux tâches ménagères, ce qui contribue à augmenter l'égalité des sexes à long terme »² (Gíslason, 2007a :5). Ce que vient confirmer les différentes études de Lamb qui souligne que les enfants ayant eu des parents avec un partage des tâches plus égalitaire ont moins tendance à attribuer des rôles stéréotypés aux femmes et aux hommes. Finalement, le chercheur souligne que, pour le bébé, il est important de s'attacher à deux

¹ Traduction de l'auteure (Tda): « [...] to ensure children's access to both their fathers and mothers. Furthermore, the aim of this Act is to enable both women and men to coordinate family life and work outside the home ».

² Tda: « [...] it is believed that the pedagogical effect of children observing both parents participating in caring and chores around the house contributes to increased gender equality in the longer term ».

personnes, peu importe leur sexe, car la diversité des stimulations est bénéfique à son développement (Lamb, 2010 :7).

6. L'impact de la crise de 2008

En octobre 2008, après des décennies d'excellents bilans financiers et un taux de chômage enviable (1 % en 2007), l'Islande fait face à une crise sans précédent qui fait dramatiquement augmenter son taux de chômage, diminue le revenu des ménages et menace la stabilité économique du pays. Les journaux s'emballent face aux voltefaces des politiciens qui nient d'abord l'ampleur du phénomène, puis qui s'empêchent dans leurs tentatives d'explication (Chartier, 2010). L'État doit racheter en urgence les trois plus grandes banques du pays afin d'éviter le pire. La crise s'étend hors du pays : beaucoup de clients anglais et danois qui avaient des fonds dans ces banques islandaises perdent de leur argent. Le Royaume-Uni et le Danemark les dédommagent, mais exigent ensuite que l'Islande les rembourse, sinon ils s'opposent au prêt de 2,1 milliards de dollars que doit accorder le Fonds monétaire international (FMI). Après maintes tergiversations, l'Islande s'incline et s'engage à rembourser les deux pays (Sigurgeirsdóttir et Wade, 2011 :68).

Les protestations des citoyens sont vives. Des manifestations sont organisées, on demande la démission du gouvernement et on s'oppose aux engagements qu'a pris l'État : « Ce petit pays de 320 000 habitants voit peser aujourd'hui sur ses épaules 100 milliards de dollars de dettes, avec lesquelles l'immense majorité de sa population n'a strictement rien à voir et dont elle n'a pas les moyens de s'acquitter » (Joly, 2009). En 2009, un nouveau gouvernement prend la tête du pays : une coalition de gauche et de verts. La défaite du parti de droite est historique, un tel résultat n'avait pas été vu depuis 1929, une autre année de crise financière. En mars 2010, la population est soumise à un référendum et 93 % des votants s'opposent au remboursement de la dette de 3,5 milliards de dollars. En avril 2011, un nouveau référendum sonde la population : 58,9 % des votants s'opposent au nouvel accord. C'est toujours le statu quo à propos du remboursement de cette dette immense et la prochaine étape semble être le recours aux tribunaux pour régler cette situation (Sigurgeirsdóttir et Wade, 2011 :68).

Cette crise a eu des impacts considérables. Alors que l'Islande avait une dette représentant 29 % du PIB en 2007, elle se retrouve avec une dette de 96 % du PIB en 2009 (Eydal et Árnadóttir, 2010 :7). Le taux de chômage frôle les 10 % et la consommation a considérablement diminué (-15 %). Selon une étude de la banque centrale islandaise, près de 22 % des familles sont en détresse financière (Eydal et Árnadóttir, 2010 :7). Même si les Islandais ont élu un gouvernement social-démocrate, les politiciens reconnaissent qu'il faudra prendre des mesures d'austérité pour réduire les dépenses de l'État. Qu'advient-il des congés parentaux ?

Lors du 17^e congrès international de sociologie de l'Association internationale de sociologie (AIS) tenu en Suède en juin 2010, les chercheuses Eydal et Árnadóttir ont fait une communication portant spécifiquement sur ce sujet : « *Family policy in the times of crisis : The case of Iceland* ». Le réseau *International Network on Leave Policies & Research* fait également des mises à jour régulières à propos des congés parentaux dans 25 pays.

En 2009, le gouvernement islandais invita des experts finlandais à venir offrir ses conseils. La Finlande ayant déjà expérimenté une grave crise financière entre 1990 et 1993, on pouvait plus facilement évaluer les conséquences de diverses mesures d'austérité. Ces consultations convinquirent l'État que des coupes en santé et dans les services sociaux avaient eu des impacts négatifs à long terme pour les enfants finlandais devenus grands entre les années 2000 et 2007 (Eydal, 2010 :9). Afin d'éviter une telle situation, le ministère des Affaires sociales et de la sécurité sociale créa un comité spécial composé de 19 intervenants et spécialistes : le *Welfare Watch* : « The Welfare Watch is intended to monitor systematically the social and financial consequences of the economic situation for families and individuals in Iceland and to propose measures to help households » (The Welfare Watch, 2010 :3). On a cité l'Islande comme un exemple par son utilisation de l'État-providence pour minimiser les risques de pauvreté et le maintien des mesures de sécurité sociale (Brandth, 2011).

Les changements aux congés parentaux ont surtout touché le plafond maximal des allocations mensuelles. En 2004, on avait déjà limité les congés parentaux à un maximum de 4000 dollars par mois (400 000 ISK). De 2008 à 2009, les allocations furent régulièrement diminuées jusqu'à 2550 dollars (300 000 ISK). De plus, les parents ayant un revenu

de plus de 200 000 ISK ne reçoivent maintenant que 75 % de leur salaire, au lieu de 80 % pour les autres parents (Eydal, 2010 :12-13). En contrepartie, la période de validité des congés parentaux fut étendue de 18 mois à 36 mois.

7. La bonification des congés parentaux

L'État avait annoncé ces coupures comme « temporaires », suite à la crise financière de 2008. À la veille de Noël 2012, le gouvernement a en effet modifié le régime des congés parentaux et il en a profité pour le bonifier significativement. De nombreux sondages indiquaient que les parents souhaitaient pouvoir profiter d'une année complète lors de la naissance d'un enfant, alors que l'addition des congés prévus en Islande ne permettait qu'une période de neuf mois (Gíslason, 2011 :14).

Depuis 2008, les statistiques islandaises démontrent que la participation des pères a légèrement diminué à la fois dans l'utilisation du congé paternel (graphique 2), mais aussi dans le nombre de jours utilisés (graphique 3). Ainsi, les parlementaires ont relevé le plafond des cotisations jusqu'à 3000 dollars (350 000 ISK), avec un remplacement du revenu de 80 %, comme avant la crise économique. Ils ont réduit la période d'utilisation des congés de 36 à 24 mois (Eydal et Gíslason, 2013).

Tableau 2
Modification des congés parentaux 2013-2016, Islande

Congé	2013	2014	2015	2016
Maternel	3	3,5	4	5
Paternel	3	3,5	4	5
Parental (au choix)	3	3	3	2
Total (mois)	9	10	11	12

Comme on peut le voir dans le tableau 2, la modification majeure touche toutefois à la durée des congés parentaux qui devrait passer de neuf à douze mois à partir de 2016, tel que souhaité par les parents et les organismes communautaires. Même si le texte de loi initial avait proposé

une division égale 4-4-4 entre les congés soit le congé maternel, paternel et parental (au choix des parents), le texte voté unanimement augmente plutôt l'implication des pères en accordant cinq mois strictement réservé à leur usage, au même titre que le congé maternel. Dans cette perspective, le congé parental au choix des parents se retrouve à devenir singulièrement court, soit deux mois. L'État islandais accentue donc sa politique d'utiliser le régime des congés parentaux pour augmenter la présence du père dans la famille.

En avril 2013, le gouvernement « postcrise » a perdu les élections et le parti conservateur est revenu au pouvoir. Pour remplir ses priorités électorales (baisse des impôts entre autres), il est possible que les modifications votées soient reportées. Mais rien n'indique que ce nouveau parti renoncera aux bonifications, puisque c'est ce même parti qui avait mis en place le système généreux des congés parentaux en 2000.

La théorie de Beck permet ici d'éclairer les données islandaises et de leur donner forme. Les impacts de la modernité avancée sur la famille y sont notables. D'abord, par la façon dont l'Islande s'est rapidement industrialisée au cours du XXe siècle, faisant place à une société industrielle. La modernité simple s'y est développée en s'appuyant sur une répartition des rôles impliquant un parent dédié aux tâches domestiques, alors que le second demeure disponible et mobile. Phénomène conjoint, le processus d'individuation, loin de favoriser la famille, a permis à l'Islande de donner accès à une portion appréciable de sa population à l'éducation, ce qui encourage l'autonomie financière grâce au travail salarié. Les hommes comme les femmes ont alors la possibilité d'aller à l'université et d'obtenir conséquemment un travail. Les statistiques sont sans équivoque quant à la réussite islandaise à ce niveau : pour une cinquième année de suite, l'Islande domine le palmarès des pays pour l'égalité des genres et les chances de réussite des femmes (World Economic Forum, 2013 :8). L'on comprend donc que conjointement, mobilité simple et individuation ont laissé des traces dans la société islandaise.

Est-ce la raison pour laquelle le gouvernement conservateur a instauré ces politiques familiales généreuses, s'inscrivant ainsi dans la troisième voie décrite par Beck? Il nous semble que ce soit le cas. Il offre en effet un soutien financier étatique pour soulager la tension que l'articulation entre le travail et la famille exerce sur les deux parents. Le

justificatif reposait alors sur deux points : les droits de l'enfant, qui devait avoir autant accès à son père qu'à sa mère, et une incitation plus directe envers le père pour une plus large présence à la maison, espérant alors qu'il s'impliquerait davantage dans les soins aux enfants et les tâches ménagères.

Cela dit, notons que les politiques familiales généreuses remplissent également d'autres fonctions qui conviennent parfaitement à un gouvernement de droite. En effet, les politiques familiales permettent la création d'emplois (multipliant les services de garde d'enfants) et encouragent le retour au travail des mères, ce qui permet de contrecarrer la perte de main-d'œuvre due au vieillissement des travailleurs (Jenson, 2008:389). Ces mesures permettent aux parents de passer les premiers mois avec leur enfant, mais l'État s'en sert aussi comme un « [...] instrument de conciliation travail-famille, avec pour objectif d'accroître l'employabilité des parents et donc d'assurer la sécurité des revenus » (Jenson, 2008:387). Les congés parentaux, tout comme les différentes mesures de conciliation travail-famille, font donc partie d'un système global visant à encourager la natalité en diminuant la tension induite par le processus d'individuation de la société moderne avancée.

Conclusion

Les congés parentaux sont à l'ordre du jour depuis quelques années. En 2011, les Nations Unies publiaient un rapport intitulé *Men in Families and Family Policy in a Changing World*. Le 15 mai 2012, jour de la famille, était sous le thème « Assurer un équilibre entre la famille et le travail » et 2014 deviendra l'année internationale de la famille avec trois grands axes : la pauvreté dans les ménages, la promotion de la solidarité intergénérationnelle et la conciliation travail-famille (O'Brien, 2011).

L'Islande, après un départ timide au niveau des congés parentaux, s'est graduellement rapprochée des mesures mises en place dans les états sociaux-démocrates nordiques pendant les années 1990 et 2000. Les congés parentaux sont flexibles, généreux en temps et en argent. Dans un but d'égalité entre les sexes et des droits des enfants (Ólafsdóttir, 2007 :242), ce programme est souvent qualifié d'innovateur parce qu'il favorise l'implication des pères, ce qui amène un meilleur

partage des tâches et une conciliation travail-famille plus efficace entre les parents.

La crise économique de 2008 a remis en cause les politiques familiales islandaises. Toutefois, la détermination de l'État pour limiter les impacts et l'appui populaire dont bénéficient les congés parentaux (Jónsdóttir et Aðalsteinsson, 2008 :82) a permis, une fois la situation économique stabilisée, d'effacer les coupures, les députés en profitant même pour bonifier les congés parentaux. En octroyant encore davantage de congés paternels, l'Islande solidifie son avance quant à sa générosité envers le père. Que cela se fasse au détriment de la liberté de choix est un sujet qui continue d'être débattu, particulièrement dans les pays scandinaves, où la Suède par exemple accorde un congé parental majoritairement au choix des parents et qui totalise 18 mois. Or les statistiques démontrent que ce sont les mères qui utilisent la majorité des jours du congé parental.

Faut-il « forcer » l'égalité comme le fait l'Islande? Le Québec a fait le choix d'opter pour un régime plus souple, qui laisse une grande liberté de choix aux parents, ce qui n'est pas sans effet pervers. En effet, si les pères utilisent dans une large part leur cinq semaines de congé paternel, 73 % des pères l'ont fait en 2010 (Conseil de gestion de l'assurance parentale, 2012), ils laissent habituellement le congé parental à la mère puisque seulement 14 % des nouveaux pères en ont fait usage (RQAP, 2013). Pour une grande partie de la population, le congé « de maternité » est souvent compris par l'addition du congé maternel (18 semaines) au congé parental (32 semaines) : « Un revers insidieux se dessine : à mots couverts, des patrons songent à préférer des candidats masculins lors de leurs prochaines embauches, histoire de s'éviter l'épineuse gestion des congés de maternité » (Forget, 2011). Il est difficile d'évaluer à quel point les employeurs renoncent à engager une femme par crainte du long congé de maternité qui suit habituellement la venue d'un enfant. Cette discrimination est pratiquement à dénoncer et elle s'exerce envers les femmes en âge d'avoir des enfants, une période relativement courte si on la compare à la fertilité masculine! Une plus grande implication paternelle permettrait sans doute d'équilibrer la vision des employeurs face à la « menace » du départ parental.

*Valérie Harvey
vh.sociologie@gmail.com
Doctorante en sociologie, Université Laval*

Bibliographie

Act on maternity/paternity and parental leave no 95 (2000). Ministry of Social Affairs and Social Security of Iceland, [En ligne], http://eng.velferdarraduneyti.is/media/acrobat-enskar_sidur/Act-on-maternity-paternity-leave-with-subsequent-amendments.pdf, 18 pages.

ALLMENDINGER, Jutta et Stephan LEIBFRIED (2003). « Education and the welfare state: the four worlds of competence production », *Journal of European Social Policy*, vol. 13, no 1, pp. 63-82.

Banque mondiale (2011). « Catalogue de données », [En ligne], 8 décembre 2011, <http://donnees.banquemondiale.org/pays/canada>.
<http://donnees.banquemondiale.org/pays/etats-unis>.
<http://donnees.banquemondiale.org/pays/islande>.
<http://donnees.banquemondiale.org/pays/suede>.

BECK, Ulrich et Christoph LAU (2005). « Second modernity as a research agenda: theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society », *The British Journal of Sociology*, vol. 56, no 4, pp. 525-557.

BECK, Ulrich (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris: Champs, 521 pages.

BECK, Ulrich (1998). « Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités », *Lien social et Politiques*, no 39, pp. 15-25.

BRANDTH, Berit (2011). « Challenges in (to) the Icelandic Parental Leave System », in *High North - Extremely Different?: Leave policies within the family-related policies*, Reykjavík: 8th seminar of International Network on Leave Policies & Research.

BRANDTH, Berit et Ingólfur V. GÍSLASON (2011). « Family policies and the best interest of children », *Parental leave, childcare and gender equality in the Nordic countries*, Copenhagen: TemaNord, pp. 109-145.

CHARTIER, Daniel (2010). *La spectaculaire déroute de l'Islande. L'image de l'Islande à l'étranger durant la crise économique de 2008*, Québec: Les presses universitaires du Québec, 234 pages.

Conseil de gestion de l'assurance parentale (2012). « Statistiques officielles sur les prestataires du Régime québécois d'assurance parentale », [En ligne], consulté le 12 novembre 2012, http://www.cgap.gouv.qc.ca/publications/pdf/Stat_RQAP201012.pdf

DOUCET, Andrea *et coll.* (2011). « Country Notes: Canada », *International Network on Leave Policies & Research*, pp. 1-10.

EINARSDÓTTIR, Thorgerdur et Gyda Margrét PÉTURSDÓTTIR (2011). « Country Notes: Iceland », *International Network on Leave Policies & Research*, pp. 1-5.

EYDAL, Guðny Björk (2003). « Welfare Policy and Employment in the Context of Family Change », *University of Iceland*, pp. 1-34.

EYDAL, Guðny Björk et Hervör Alma ÁRNADÓTTIR (2010). « Family policy in the times of crisis: The case of Iceland », in *XVII ISA World Congress of Sociology*, Gothenburg, Suède, pp. 1-21.

EYDAL, Guðny Björk et Ingólfur V. GÍSLASON (2013). *Iceland 2012 - Revised law on paid parental leave*, Reykjavík: University of Iceland, 3 pages.

EYDAL, Guðny Björk et Ingólfur V. GÍSLASON (2008). « Paid parental leave in Iceland - history and context », dans *Equal Rights to Earn and Care*, sous la direction de Guðny Björk EYDAL et Ingólfur V. GÍSLASON, Reykjavík: Félagsvísindastofnun Háskóla Íslands, pp. 15-44.

FORGET, Dominique (2011). « Le ras-le-bol des congés parentaux », *Boss-partum, Jobboom*, vol. 12 no 4, [En ligne] consulté le 13 février 2013, <http://carriere.jobboom.com/marche-travail/dossiers-chauds/2011/08/12/18544131-jm.html>

GÍSLASON, Ingólfur V. (2012). *Vaterschaftsurlaub und der Anteil von Vätern an der Elternzeit in Island [Paternity leave and fathers share of parental leave in Iceland]*, Berlin: Friedrich Ebert Stiftung, 14 pages, [En ligne], <http://library.fes.de/pdf-files/id/09458.pdf>.

GÍSLASON, Ingólfur V. (2011). « Changing Fathers - Reluctant Mothers? », *International Network on Leave Policies & Research*, pp. 1-17.

GÍSLASON, Ingólfur V. (2007a). *Parental Leave in Iceland, Bringing the Fathers in. Developments in the Wake of New Legislation in 2000*, Akureyri: Jafnréttisstofa, 35 pages.

GÍSLASON, Ingólfur V. (2007b). *Parental Leave in Iceland, Bringing the Fathers in. Developments in the Wake of New Legislation in 2000: Powerpoint*, Akureyri: Jafnréttisstofa, 35 pages.

GUÐMUNDSSON, Gestur (2002). « Mediators and agents of change. Youth and centre/periphery relations in coastal Iceland in the 20th century », *Young*, vol. 10, no 3/4, pp. 108-127.

HAAS, L. et P. HWANG (2008). « The impact of taking parental leave on fathers' participation in childcare and ties with children : Lessons from Sweden », *Community, Work & Family*, no 11, pp. 85-104.

HAAVIND, Hanne et Eva MAGNUSSON (2005). « The Nordic Countries - Welfare Paradises for Women and Children? », *Feminism & Psychology*, vol. 15, no 2, pp. 227-235.

JENSON, Jane (2008). « L'avenir de la famille québécoise. Quel rôle pour les politiques sociales et familiales? », *La famille à l'horizon 2020*, sous la direction de Gilles PRONOVOST, Chantale DUMONT et Isabelle BITAUDEAU, Québec: Presses de l'Université du Québec, pp. 379-400.

JOLY, Eva (2009). « L'Islande ou les faux semblants de la régulation de l'après-crise », *Le Monde*, 1er août, [En ligne], consulté le 10 décembre 2011, http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/2008/2001/l-islande-ou-les-faux-semblants-de-la-regulation-de-l-apres-crise-par-eva-joly_1224837_1223232.html.

JÓNSDÓTTIR, Bryndís et Gylfi Dalmann AÐALSTEINSSON (2008). « Icelandic parents' perception of parental leave », *Equal Rights to Earn and Care*, sous la direction de Guðny Björk EYDAL et Ingólfur V. GÍSLASON, Reykjavík: Félagsvísindastofnun Háskóla Íslands, pp. 65-85.

JONSSON, Gudmundur (2001). « The Icelandic Welfare State in the Twentieth Century », *Scandinavian Journal of History*, vol. 26, no 3, pp. 249-267.

KAUFMANN, Jean-Claude (2009). *L'étrange histoire de l'amour heureux*, Paris : Pluriel, 227 pages.

LAMB, Michael E. (2010). « How Do Fathers Influence Children's Development? Let Me Count the Ways », *The Role of the Father in Child Development*, sous la direction de Michael E. LAMB, Cambridge: Wiley & Sons, p. 1-26.

LEIBFRIED, Stephan (1992). « Toward a European welfare state? On integrating poverty regimes into European community », *Social Policy in a Changing Europe*, sous la direction de Z. FERGE et J.E. KOLBERG, Francfort: Frankfurt am Main, pp. 245-280.

Nations Unies (2011). *Men in Families and Family Policy in a Changing World*, New York: United Nations, 209 pages.

O'BRIEN, Margaret (2004). « Social Science and Public Policy Perspectives on Fatherhood in the European Union », *The Role of the Father in Child Development*, sous la direction de Michael E. LAMB, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., pp. 121-145.

O'BRIEN, Margaret (2009). « Fathers, Parental Leave Policies, and Infant Quality of Life: International Perspectives and Policy Impact », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no 624, pp. 190-213.

O'BRIEN, Margaret (2011). « Report on United Nations International Year of the Family 2014 Preparations », *High North - Extremely Different?: Leave policies within the family-related policies*, Reykjavík: 8th seminar of International Network on Leave Policies & Research.

OCDE (2007). *Bébés et employeurs: comment réconcilier travail et vie de famille, Synthèse des résultats dans les pays de l'OCDE*, Paris: OCDE, 256 pages.

ÓLAFSDÓTTIR, Sigrún (2007). « Fundamental Causes of Health Disparities: Stratification, the Welfare State, and Health in the United States and Iceland », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 48, no 3, pp. 239-253.

ÓLAFSSON, Stefán (2003). « Welfare trends of the 1990s in Iceland », *Scandinavian Journal of Public Health*, vol. 31, pp. 401-404.

ÓLAFSSON, Stefán (2005). « Normative foundation of the Icelandic welfare state: on the gradual erosion of citizenship-based welfare rights », *Normative Foundations of the Welfare State*, sous la direction de Nanna KILDAL et Stein KULNLE, New York: Routledge, pp. 214-236.

PARSONS, Talcott (1964). « The Father Symbol: An Appraisal in the Light of Psychoanalytic and Sociological Theory », *Social Structure and Personality*, Londres: Collier-MacMillan Ltd., pp. 34-56.

PÉTURSSON, Thórarinn (2011). « Iceland: From boom to bust and back again », *Banque centrale d'Islande*, pp. 1-21.

RAMCHANDANI, Paul G., *et coll.* (2012). « Do early father-infant interactions predict the onset of externalising behaviours in young children? Findings from a longitudinal cohort study », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, no 19, pp. 1-9.

Régime québécois d'assurance-parentale (2013). « Statistiques officielles », [En ligne] consulté le 13 février 2013, <http://www.cgap.gouv.qc.ca/statistiques/index.asp#ann2012>

SAINT-ARNAUD, Sébastien et Paul BERNARD (2003). « Convergence ou résilience?: une analyse de classification hiérarchique des régimes providentiels des pays avancés », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, no 1, pp. 65-93.

SIGURGEIRSDÓTTIR, Silla et Robert WADE (2011). « Les Islandais votent contre les banquiers », *Manière de voir - Le Monde diplomatique*, no 119, pp. 65-68.

TANAKA, Sakiko et Jane WALDFOGEL (2007). « Effects of Parental Leave and Work Hours on Fathers' Involvement with their Babies », *Community, Work & Family*, vol. 10, no 4, pp. 409-426.

The Welfare Watch (2010). *Report to the Althingi*, Ministry of Social Affairs and Social Security of Iceland, 17 pages.

World Economic Forum (2013). *The Global Gender Gap Report*, Genève:WEF, 388 pages.

WHITE, Marjorie A., *et coll.* (1996). « Cross-national comparison of family dynamics during the third trimester of pregnancy in the United States and Iceland », *Health Care for Women International*, vol. 17, no 2, pp. 97-107.

Le changement social à travers la culture populaire : le cas de la pornographie bareback

Nicolas Saucier

Cet article explore un phénomène de plus en plus présent dans les communautés gaies¹, c'est-à-dire, la pratique du barebacking, et tend à démontrer le lien qui existe entre l'émergence du barebacking et la pornographie comme produit de culture populaire. En nous penchant sur les transformations des communautés gaies dans les dernières décennies, nous verrons aussi les transformations conséquentes de la pornographie gaie qui est, réciproquement, une des influences majeures de ce changement social.

Introduction

La pornographie est bien présente dans la culture occidentale, l'une des industries les plus lucratives au monde et, dans les milieux gais, la pornographie a une place de choix et est un incontournable pour bien comprendre les réalités sexuelles de ces milieux. Mais, que ce soit en tant que film, photographie, dessin, image de synthèse ou récit érotique, la pornographie est aussi un produit culturel qui est influencé et qui

¹ Le terme « gai » est utilisé, dans cet article, en différence au terme « homosexuel ». Alors que ce dernier réfère à l'acte sexuel en soi entre personnes de même sexe, le terme « gai » réfère à une culture, ou sous-culture (selon les auteurs), précise. Ainsi, un ou une homosexuel(le) peut ne pas être gai s'il ou elle ne fait pas partie des communautés gaies ou ne s'identifie pas à la culture gaie.

influence la culture. Cet article regarde de plus près un phénomène grandissant dans les communautés gaies, soit le *barebacking*, et comment la pornographie gaie s'est transformée avec la montée du *barebacking* tout en étant, en même temps, une des influences majeures de ce phénomène social.

Dans un premier temps, on se doit de définir ce qu'est le *barebacking*, le contexte de son émergence et les raisons pour celle-ci principalement en se basant sur les travaux de Michele Crossley (2001; 2004) et d'Éric Rofes (1998). Cette émergence du *barebacking* sera, ensuite, mise en contexte avec un historique de la culture gaie et ses luttes et problèmes en mettant l'accent sur les transformations du rapport à la sexualité et aux pratiques et discours sexuels.

Dans un second temps, nous entrerons dans le vif du sujet : la pornographie. D'abord, il faut établir en quoi la pornographie peut bel et bien être vue comme un produit de culture populaire. Puis, en tant que culture populaire, comment la pornographie est influencée par la culture et, en même temps, comment elle influence la culture en retour. Finalement nous retracerons les transformations de la pornographie gaie, plus précisément l'apparition et la montée du *barebacking*, en reprenant l'historique de la culture gaie présenté dans la première partie. Tout cela pour illustrer la relation de réciprocité entre la pornographie, en tant que culture populaire, et les communautés qui s'influencent mutuellement et doivent être vues comme allant de pairs et non dans une logique de domination et assujettissement de l'un à l'autre.

Notions

Il y a plusieurs définitions du *barebacking* qui diffèrent légèrement les unes des autres, mais elles ont toutes en commun les relations sexuelles délibérément non protégées entre hommes. La plupart des définitions parlent de relations anales ne considérant pas les relations sexuelles orales non protégées dans la pratique du *barebacking*. Plusieurs définitions précisent qu'il s'agit de relations sexuelles avec un partenaire inconnu, peu connu ou dont l'on ignore l'état de santé sexuelle, ce qui exclut les pratiques sexuelles des couples monogames et ayant passé des examens de dépistages des maladies sexuellement transmissibles, bien que leurs pratiques soient non protégées. Une définition forgée en assemblant les éléments du *barebacking* qui

semblent faire le plus unanimité serait la suivante : une pratique homosexuelle masculine de relations anales délibérément non protégées avec un ou plusieurs partenaires dont l'état de santé sexuelle est inconnu.

On peut parfois rencontrer d'autres termes pour référer au barebacking comme « à cru » (*raw*), BB (ou B/B), « peau sur peau » (*skin2skin*), rempli (*loaded*), *seeding* (*seeded*)² et *breeding* (*bred*)³, ces derniers termes faisant clairement référence au sperme et l'absence de préservatifs. Toutefois le terme « barebacking » reste le plus répandu.

Dans la pornographie, le terme *bareback* est généralement utilisé pour signifier aux consommateurs que le film portant cette étiquette contient des scènes de pénétrations anales sans condom. Il est souvent écrit en grosses lettres sur les pochettes de DVD ou clairement dans les titres des vidéos en ligne.

Il ne semble pas y avoir, dans la pornographie hétérosexuelle, d'étiquette particulière ni même de catégorie spécifique de pornographie équivalente au *barebacking* de la pornographie masculine gaie. Et inutile de mentionner que le port du condom n'est pas une préoccupation très prenante dans la pornographie lesbienne.

Crossley, Rofes et la résistance

Montée du barebacking

Plusieurs études (Doods, 2000; Clark, 2001; Bellis, 2002; Clutterbuck, 2001; Mattison, 2002 et Lewis, 2001 *dans* Crossley, 2004) effectuées dans des communautés gaies en Occident tendent à démontrer qu'il y a, depuis peu, un intérêt grandissant pour les pratiques sexuelles dites « à risque » ainsi qu'une certaine lassitude en

² Les mots *seeding* ou *seeded* se traduiraient par « ensemencement » et « ensemencé », toutefois, il ne semble pas y avoir de mot francophone équivalent utilisé dans les communautés de *barebackers* francophones.

³ Les mots *breeding* ou *bred* se traduiraient par « reproduction » ou « fertilisé » généralement pour parler des animaux, toutefois, il ne semble pas y avoir de mot francophone équivalent utilisé dans les communautés de *barebackers* francophones.

ce qui a trait aux prises de précautions de santé sexuelle (sécurisexe⁴) dans ces communautés. Ce double phénomène est appelé le *barebacking*.

Crossley, dans son texte « Making sense of 'barebacking': Gay men's narratives, unsafe sex and the 'resistance habitus' » (2004), aborde le *barebacking* en tant que phénomène social. En se basant sur ses recherches antérieures, Crossley voit quatre raisons à l'émergence du *barebacking* en Occident : (1) « l'émergence d'inhibiteurs de protéases⁵ »⁶ (Crossley, 2004 : 226), c'est-à-dire, le fait que, depuis l'apparition et le perfectionnement de la trithérapie, le sida n'est plus perçu comme une maladie mortelle, mais plutôt une maladie chronique contrôlable; (2) « la « complaisance » des jeunes hommes »⁷ (Crossley, 2004 : 226), l'idée que les jeunes gais seraient plus enclins à avoir des relations sexuelles non protégées parce qu'ils n'ont jamais été témoin des ravages de la crise du sida (fin des années 1970 au milieu des années 1990) et de la souffrance qui lui est liée; (3) la relation sexuelle non protégée est considérée, chez les gais, comme une expression d'amour, d'engagement et d'intimité et pour marquer la transition vers une étape plus engagée de relation (Crossley, 2004 : 226) (en ce sens le *barebacking* dans le cadre d'une relation long terme monogame est appelée « le lien des fluides » (*fluidbounding*)); (4) finalement, une forme culturelle de résistance aux interventions trop radicales de la santé publique, « [...] une hostilité grandissante et une position sceptique envers les efforts continuels et acharnés des promoteurs de la santé. »⁸ (Crossley, 2004 : 227)

La résistance

Crossley parle effectivement du *barebacking* comme d'une forme de résistance envers les normes sociales de sexualité telles que véhiculées par la santé publique « [...] une sorte d'acte symbolique de rébellion et

⁴ *Safesex*.

⁵ Les prothéases sont des enzymes qui sont nécessaires au virus pour sa réplication.

⁶ Traduction de l'auteur (Tda) : « the emergence of protease inhibitor »

⁷ Tda : « young men's 'complacency' »

⁸ Tda : « [...] an increasingly hostile and sceptical stance towards the continuing and relentless efforts of health promoters. »

de transgression dont ils [les *barebackers*] ne sont pas *nécessairement* conscients. »⁹ (Crossley, 2004 : 227)

Bien qu'il soit lui-même psychologue, Crossley rejette les théories et notions psychologiques de résistance : « [...] simplement situer la résistance «à l'intérieur» d'un individu, comme un produit des différences de personnalité [...] ne prend pas suffisamment en compte l'histoire culturelle cruciale requise pour comprendre un tel comportement. »¹⁰ (Crossley, 2004 : 237) Il parle plutôt d'« habitus de résistance » (*resistance habitus*), car, inspiré de Bourdieu, il voit le *barebacking* comme un habitus ou une partie de l'habitus sexuel gai.

Le concept d'« habitus » est important [...] parce qu'il montre [...] qu'un comportement routinier est le produit, non simplement d'une motivation biologique ou physiologique, mais de forces sociale et historique. Ce faisant, il montre comment les comportements individuels sont liés aux règles sociales et à la morale.¹¹ (Crossley, 2004 : 239)

L'habitus sexuel gai, en tant que processus d'incorporation (*embodiment*) de pratiques comme le *barebacking*, le sexe anonyme (*one night stands*), la sexualité publique (affirmer publiquement sa sexualité) ou la polygamie, est un habitus de résistance, car toutes les pratiques qui le marquent servent à réitérer une opposition aux normes hétérosexuelles dominantes. Même que le *barebacking*, par son caractère « brutal », « extrême », « dangereux », « inacceptable » et « insensé », constituerait davantage un « [...] crachat au visage de la culture "dominante". »¹² (Crossley, 2004 : 239)

⁹ Tda : [...] a kind of symbolic act of rebellion and transgression which they are not necessarily aware of. »

¹⁰ Tda : [...] simply locating resistance 'within' an individual, as a product of personality differences [...] fails to take sufficient account of the crucial cultural history required to understand such behaviors. »

¹¹ Tda : « The concept of the 'habitus' is important [...] because it shows [...] that routine behaviour is the product, not simply of biological or psychological motivation, but of social and historical forces. In doing so, it shows how individual behaviours relate to social rules and morality. »

¹² Tda : « [...] spit in the eye of 'dominant' culture. »

Rofes (1998) soutient la même idée de culture gaie comme culture de résistance, il en fait même le centre de ses ouvrages. « Rofes explore sa notion de rébellion ou "transgression" dans le contexte de l'histoire de l'oppression de l'homosexualité. »¹³ (Crossley, 2004 :235) Dans *Dry Bone Breath : Gay Men Creating Post-AIDS Identities and Cultures* (Rofes, 1998) et d'autres ouvrages sur lesquels se base beaucoup Crossley, Rofes présente quelques-unes des plus grandes luttes des communautés gaies en mettant l'accent sur la réaction d'opposition de la part de ces communautés. Par exemple : en cas de négation de l'existence des communautés gaies, ses membres ont fait des parades; en cas de répression sexuelle (de la diversité sexuelle), ils ont utilisé la diversité sexuelle et le sexe comme outil de revendication et d'identification; et maintenant, lorsqu'on leur dit de se protéger à outrance et que leurs relations sexuelles sont risquées et dangereuses, ils s'intéressent au *barebacking*.

L'*habitus de résistance*, l'incorporation (*embodiment*) de pratiques sexuelles dont le *barebacking*, devient d'autant plus importante pour Crossley car, inspiré par Susan Bordo, il voit la place fondamentale qui est donnée au corps dans les luttes et la résistance des hommes gais : « En s'engageant dans des pratiques particulières dites "mauvaises pour la santé", le corps de l'homme gai vient à être utilisé comme un véhicule par lequel il peut incarner la résistance aux normes culturelles. »¹⁴ (Bordo, 1993 : 203). Cette utilisation du corps passe autant par les pratiques sexuelles et amoureuses que par les petits gestes quotidiens (comme l'*habitus* le fait chez Bourdieu) tels un regard intense et sensuel dans le métro, se tenir la main en public, aller au sauna, etc. Ainsi, dans les communautés gaies, comme dans toute communauté, les discours de résistance et les pratiques s'entremêlent pour ne faire qu'un. (Crossley, 2004)

¹³ Tda : « Rofes explores his notion of rebellion or 'transgression' in the context of oppressive history of homosexuality. »

¹⁴ Tda : « By engaging in particular 'unhealthy' practices, the body of gay man comes to be used as a vehicle through which he can embody resistance to cultural norms. »

Trois périodes de l'histoire de la culture gaie

En s'appuyant beaucoup sur Rofes, Crossley divise, l'histoire de la culture gaie (occidentale, mais principalement nord-américaine) en trois périodes : l'ère pré-sida (1950 - 1979), la crise du sida ou l'ère du sida (1980 - 1995) et l'ère postcrise du sida (1995 à maintenant). Je décrirai donc ces trois périodes en m'attardant à chaque fois sur les luttes et la transformation de la notion de « pratique sexuelle sécuritaire » aussi appelée sécurisexe.

L'ère présida : la libération (1950 - 1979)

Les années 1950 ont vu émerger, en Occident, de plus en plus de mouvements de revendication gaie. À cette époque, l'homosexualité était dite une perversion, une maladie mentale : « [...] l'homosexualité était considérée comme une perversion, oralement agressive, possiblement sadomasochiste, définitivement infantile [...] »¹⁵ (White, 1998 : 42). L'homosexualité masculine était illégale dans la plupart des pays occidentaux par l'entremise d'une interdiction légale de la sodomie. Bien entendu, la sodomie hétérosexuelle n'était nécessairement pas punie et parfois même explicitement exclue de l'interdiction, donc légale (Otto, 2006). Après de longues années de luttes, les lois prohibant la sodomie ont été abolies : en 1967 en Grande-Bretagne, en 1969 au Canada, dans les mêmes années dans certains États des États-Unis, mais officiellement dans tous les États-Unis seulement en 2003. Mais la lutte continuait toujours, car l'homosexualité n'a été retirée du manuel diagnostique et statistique des maladies mentales, qu'en 1985 et n'a été déclassifiée que lors du congrès de l'Organisation mondiale de la santé¹⁶ de 1992¹⁷.

Pour parvenir à une reconnaissance et pour appuyer leurs luttes, les gais ont pris le sexe et la sexualité comme cheval de guerre. Ils sont alors entrés dans la mouvance de la libération sexuelle des années 1960 visant à la reconnaissance d'un droit universel à la diversité sexuelle et à

¹⁵ Tda : « [...] homosexuality was considered a perversion, oral aggressive, possibly sadomasochistic, definitely infantile [...] »

¹⁶ La sodomie, « Aspects juridiques », [en ligne] http://fr.wikipedia.org/wiki/Sodomie#Aspects_juridiques (consulté le 14 novembre 2013).

¹⁷ « Sodomy law », [en ligne] http://en.wikipedia.org/wiki/Sodomy_law (consulté le 14 novembre 2013).

sa multitude de formes et de pratiques. Les gais se sont ainsi mis à objectiver la sexualité, à promouvoir le sexe comme plaisir et expérience sensorielle ultime de la condition humaine. Ils ont aussi pris la liberté et l'ouverture sexuelles comme élément principal de différenciation entre Eux (les gais) et les Autres (les hétérosexuels).

La sécurité « sexuelle », quant à elle, consistait, à cette époque, à écrire ses nom et adresse sur son bras lors de rencontres sexuelles, en cas de piège ou d'attaque, ou louer un casier barré pour ne pas se faire voler son porte-feuille au sauna. Le condom existait, certes, mais servait principalement à prévenir les grossesses. Il était alors perçu comme inutile par les membres des communautés gaies et n'était même pas publicisé dans les milieux gais. (Lovett, 2006)

L'ère du sida : la Crise (1980 – 1995)

Puis le sida est arrivé. Les premiers cas de sida en Amérique du Nord ont été recensés en 1969. La maladie étant apparue dans des communautés gaies très libres sexuellement, elle s'est vite propagée parmi les homosexuels masculins devenant ce qui était appelé le « cancer gai ».¹⁸ Dix ans plus tard, c'était une vraie épidémie qui décimait les communautés gaies. Sans aucun remède, on en mourrait très rapidement. Cette maladie tuait, symboliquement et littéralement, les militants gais, donnant aux opposants à la diversité sexuelle hostiles à la culture gaie la « preuve » tant attendue que l'homosexualité était le mal. Foucault a dit, ironiquement¹⁹, du sida alors qu'il en parlait avec White et l'écrivain Gille Barbadette : « Vous avez inventé une maladie qui vise seulement les gais pour les punir d'avoir des relations sexuelles contre nature ».²⁰ (White, 1998 : 461) Les luttes gaies freinées et les communautés gaies se refermant sur elles-mêmes, cette dure épreuve de la maladie a fait énormément régresser les droits et la reconnaissance sociale des gais au point que Crossley dira qu'ils passent « de la "libération" à la mort. »²¹ (Crossley, 2004 : 231) Le sida était devenu une menace omniprésente dans les milieux gais.

¹⁸ *Gay cancer.*

¹⁹ Foucault est mort du sida.

²⁰ *Tda* : « You've invented a disease aimed just at gays to punish them for having unnatural sex ».

²¹ *Tda* : « From "liberation" to death ».

C'est alors qu'il y a eu des investissements massifs dans les différents organismes de la santé publique afin qu'ils prennent en charge le problème en faisant plus d'interventions, d'encadrements, de promotions et de campagnes d'information contre le sida, donc en faveur de certaines pratiques sexuelles qu'eux considèrent comme sécuritaires et convenables et, par le fait même, contre les autres pratiques. Les organismes de santé publique bombardaient de façon très intensive les communautés gaies de ces campagnes antisida, en insistant sur le sécurisexe en tout temps peu importe les contextes et les situations (Crossley, 2004). Les organismes de santé publique mettaient de l'avant certaines pratiques sexuelles au détriment de certaines autres. Parmi celles-ci, la plus ardemment proposée était le port du condom. C'est ainsi que le condom s'est popularisé dans les milieux gais comme la protection la plus efficace contre le sida.

Le refus ou l'opposition au port du condom, ou toute autre forme de sécurisexe, était vue par les organismes de santé publique non pas comme un acte de résistance, mais comme un conservatisme, un refus infondé de nouvelles pratiques et de l'ignorance des risques qui sont encourus lors de relations sexuelles non protégées. Mais pour certains membres des communautés gaies, la notion de résistance derrière ce rejet du sécurisexe était évidente. Dans la pièce *The Normal Heart* (Kramer, 1985), un médecin dit que, pour arrêter le sida, les hommes gais doivent arrêter de baiser. La réponse du personnage principal est : « Est-ce que vous réalisez que vous parlez de millions d'hommes ayant pris la promiscuité sexuelle pour être leur programme politique principal, celui pour lequel ils mourraient avant de l'abandonner ? »²²

Les organismes de santé publique ne se sont pas limités aux campagnes directes de prévention. Il y a eu, parallèlement, une profusion de productions culturelles visant les gais (films, pièces de théâtre, romans, autobiographies, séries-télé, ajout de personnages gais dans ceux-ci, etc.). Ces productions culturelles abordent de façon récurrente des questions comme le sida, sa transmission et les pratiques sexuelles dites sécuritaires, etc. Non seulement elles cherchaient à valoriser le sécurisexe, mais aussi, plusieurs dévalorisaient des discours et des pratiques typiques de la culture gaie, par exemple, en faisant

²² Tda : « Do you realize that you are talking about millions of men who have singled out promiscuity to be their principal political agenda, the one they'd die before abandoning? »

mourir tous les personnages avec une sexualité libertine (généralement du sida), en montrant la sexualité en tant qu'acte de plaisir comme de la perdition (« pas d'enfants, pas de futur »²³, Holleran, 1997 : 225) ou en ajoutant des personnages homosexuels seuls et tristes dans des téléromans hétérosexuels. Mais ces influences (pour ne pas dire ce « contrôle ») des organismes publics ont surtout renforcé la notion que le sida est un problème qui touche seulement les homosexuels, voire même que ceux qui attrapent le sida l'ont mérité.

L'ère postcrise du sida : la relibération (1995 – maintenant)

Après cette période noire de deuil et de discrimination, les années 1990 ont vu émerger un retour à la libération sexuelle. Il y a eu réouverture des saunas, des bars gais et clubs échangistes qui se faisaient de plus en plus rares, une réappropriation des lieux de rencontres sexuelles comme des parcs, *Fire Island* (une île et plage d'escapade gaie près de New York), des entrepôts désaffectés (*warehouses*) ou non (*backrooms*), etc. (Lovett, 2006)

Cette relibération sexuelle a aussi permis, à la fin des années 1990, un renouvellement de l'image du gai dans les productions culturelles. Les livres, les films, les séries télévisées, etc. se sont mis à présenter un gai (ou une lesbienne), sans sida, qui était heureux, en couple, qui vivait des aventures pas nécessairement liées à son orientation sexuelle et qui était un personnage en soit et pas seulement un figurant servant à traiter d'un sujet comme le sida ou la promiscuité. L'une des téléseries les plus connues de cette nouvelle génération est *Queer as Folk* (1999 et 2000) de Russell T. Davies qui a comme personnages principaux trois gais ouverts avec des sexualités actives, de multiples partenaires, souvent inconnus, qui fréquentent les milieux gais, les saunas, les bars et qui vivent des problèmes liés à leur travail, leurs amis, leur famille, etc.

Cette relibération sexuelle est attribuée à trois causes. Premièrement, le sida a, lui-même, changé d'image, il n'est plus le « cancer gai » (*gay cancer*), mais plutôt une maladie touchant autant les hétérosexuels que les gais. Deuxièmement, l'apparition et le perfectionnement de la trithérapie ont aussi contribué à changer la perception du sida. Cette maladie, bien qu'encore incurable et très dangereuse, n'est plus considérée mortelle, le virus peut même être

²³ *Tda* : « No kids, no future ».

conservé très longtemps en phase latente. Les personnes infectées, appelées « séropositives » tant que le virus est latent, peuvent maintenant vivre longtemps après l'infection, retourner sur le marché du travail et vivre une vie « normale » (avec une cinquantaine de pilules à prendre par jour). Les instituts et les centres médicaux pour sidéens, l'équivalent des maisons pour personnes en phase terminale de cancer, ont donc fermés et la menace du sida s'est estompée. Puis, troisièmement, il y a eu une sorte de fatigue générale de la part des gais pour la thématique trop récurrente du sida, une cause sur laquelle nous nous attarderons plus amplement.

Ce désintérêt pour un sujet trop répété est un phénomène commun que connaissent les organismes de défense des droits de la personne et qui est appelé « surexposition »²⁴ (Meg McLagan, 2006; Thomas Keenan, 2004; Sam Gregory, 2006), ou « épuisement de la compassion. »²⁵ (Susan Moeller, 1999) McLagan (2006), explique que la trop ferme volonté des activistes des droits de la personne et l'utilisation de moyens comme la mobilisation de la honte²⁶ afin de faire changer les pratiques et les comportements des États et des autres groupes ne respectant pas les droits de la personne peut, finalement, engendrer une réaction contraire à celle voulue. De la même manière, les organismes de santé publique ont trop fortement insisté sur le sécurisexe et, bien qu'ayant réussi à influencer, à différents degrés, le comportement et les pratiques de la majorité des gais, ils ont aussi engendré un mouvement de relibération sexuelle et un mouvement de prise de risque sexuel en toute conscience : « Je me demande si de telles tactiques n'ont pas, en réalité, fait ressortir une fibre rebelle chez plusieurs hommes gais et les a rendu déterminé à jouir précisément de ce dont ils sont poussés à abandonner. »²⁷ (Rofes, 1998 : 245)

Cette relibération sexuelle peut être perçue comme un oubli du passé, de la souffrance de la crise du sida, mais elle n'en est pas, elle est même, au contraire, un rappel du passé. Pour certains membres des communautés gaies, renier et refouler ses désirs, même face à la maladie, est une insulte à ceux qui ont travaillé pour permettre ces

²⁴ *Overexposure.*

²⁵ *Compassion fatigue.*

²⁶ *Mobilization of shame.*

²⁷ *Tda* : « I wonder whether such tactics do not actually bring out a rebellious streak in many gay men and make them determined to enjoy precisely what they are urged to give up. »

mêmes désirs. Ainsi, le *barebacking* et la relibération sexuelle dans laquelle il s'insère, s'inscrit dans une continuité de lutte contre l'hétéronormativité : « En effet, dans certains cercles, le *barebacking* est représenté [...] comme une décision consciente par les hommes gais [...] d'avoir du sexe non protégé en tant qu'acte d'"expression de soi", d'"illumination" et d'"appropriation du pouvoir". »²⁸ (Crossley, 2004 : 235)

La pornographie

La pornographie comme culture populaire

La pornographie est sans aucun doute une production culturelle, mais cela n'en fait pas automatiquement un élément de culture populaire. Dans son livre intitulé *Cultural Theory and Popular Culture* (2006), John Storey explique ce qu'est la culture populaire. Il identifie six définitions, parallèles et non complémentaires, de la culture populaire : (1) une culture appréciée par un grand nombre de personnes; (2) un « restant » de la haute culture; (3) une culture de masse commercialisée à outrance; (4) une culture par le peuple pour le peuple; (5) (définition de Gramsci) un outil politique des groupes hégémoniques pour contrôler les groupes subordonnés; (6) celle du post-modernisme dans lequel il n'y a pas de distinction entre la culture populaire et la haute culture, une culture marquée par la fin de l'élitisme ou par la culture commerciale. Toutes ces définitions peuvent correspondre à la pornographie et nous pourrions l'analyser sous tous ces angles. Cependant, dans le cadre de cet article, nous nous intéresserons plus particulièrement à la quatrième (par le peuple et pour le peuple) et la cinquième (outil de contrôle social).

Le côté commercial de la pornographie est indéniable, mais, maintenant, avec la démocratisation et la popularisation des caméras vidéo, d'internet comme moyen de diffusion et l'accès facile à de la pornographie gratuite, on peut constater que la pornographie est, de façon de plus en plus évidente, « une culture qui est issue "du peuple". »²⁹ (Storey, 2006 : 7) Par « du peuple », on peut voir, ici, le

²⁸ Tda : « Indeed, in some circles, "barebacking" is depicted [...] as conscious decision by gay men [...] to have unsafe sex as an act of "self expression", "enlightenment" and "empowerment". »

²⁹ Tda : « Culture which originates from "the people" ».

public, les consommateurs. En effet, bien que les compagnies produisent la majorité de la pornographie que l'on retrouve, même gratuite sur internet, et, ce faisant, dictent ce qui peut ou pas constituer la pornographie comme élément de culture, les consommateurs ne sont pas si passifs face à ce qui leur est présenté, comme nous le verrons plus en détail plus tard avec la porno *bareback*.

Pour ce qui est de la définition d'Antonio Gramsci qui voit la culture populaire comme un outil politique des groupes hégémoniques pour contrôler les groupes subordonnés, elle s'avère très intéressante quand on parle de pornographie. C'est à cette définition que semblent s'accrocher les travaux de Michaela Marzano (2003) et de Joan Mason-Grant (2004) sur la pornographie. Pour ces auteures, la pornographie est un média qui sert à imposer une sorte de contrôle sur la sexualité des populations et à faire passer les valeurs, les discours et les idées du groupe qui le contrôle : « [...] la pornographie est encore pensée en mots et en images qui communiquent des idées (bien qu'avec une force illocutoire³⁰) du "ceux qui parlent" (les pornographes) à "ceux qui écoutent" (les consommateurs consentants). »³¹ (Mason-Grant, 2004 : 7)

Comme vous pouvez vous en rendre compte, ces deux définitions se contredisent : par le peuple ou par un groupe hégémonique? C'est là que l'étude de la pornographie devient intéressante, car elle met à jour que la culture peut être les deux à la fois, comme nous le verrons avec la pornographie *bareback*.

La pornographie comme contrôle social de la sexualité

Pour Marzano (2003) comme pour Mason-Grant (2004), la pornographie est clairement un outil de contrôle social qui, à la fois, expose au consommateur un discours sur ce qu'est et ce que doit être la sexualité tout en lui fournissant des exemples de ce qu'il faut faire et comment le faire : « [...] la pornographie pourrait être comprise comme constituante d'un discours qui fait autorité en matière de sexualité, qui a

³⁰ C'est-à-dire qui en dit bien plus par sa symbolique que ce qui est directement signifié.

³¹ Tda : « [...] pornography is still construed as words and images that communicate ideas (albeit with illocutionary force) from "speakers" (pornographers) to "hearers" (willing consumers). »

la force de modeler le comment-faire sexuel de ses utilisateurs.»³²
(Mason-Grant, 2004 : 7)

C'est justement pour ses effets normatifs que la pornographie, en tant que culture populaire comme le voit Gramsci, est importante à étudier.

Si la pornographie est comprise comme étant de simples mots et images qui, à la manière des discours politiques, sont consciemment échangés et débattus entre adultes consentants sur la place publique des idées, alors la pornographie reste une question strictement individuelle et injustifiable dans le domaine des politiques sociales. Cependant, si la pornographie est comprise comme partie prenante dans des séries de pratiques socialement normatives qui sont constitutives du désir sexuel, de la perception et du comment-faire à travers des procédés qui agissent au fil du temps et souvent sous le niveau de la conscience, et si de telles pratiques sont comprises comme productrice de formes de subordination au comment-faire sexuel, alors la pornographie pourrait bien être considérée comme une question de politiques sociales.»³³ (Mason-Grant, 2004 : 10)

³² Tda : « [...] pornography could be understood to constitute an authoritative discourse on sexuality that has the force to shape the sexual know-how of its users. »

³³ Tda : « If pornography is understood to be merely words and images that, like political speech, are consciously exchanged and debated by consenting adults in the marketplace of ideas, then pornography remains a strictly individual matter and not justifiably within the purview of social policy. However, if pornography is understood to consist in a series of socially normative practices that are constitutive of sexual desire, perception, and know-how through processes that work over time and often below the level of consciousness, and if such practices are understood to produce subordinating forms of sexual know-how, then pornography might well be deemed a matter of social policy. »

La censure, l'interdit et le déviant

Mais en même temps que de montrer l'exemple et véhiculant un discours sur la sexualité, canalisant les pulsions et orientant les désirs, la pornographie présente aussi des interdits liés à la sexualité contrôlant, ainsi, encore plus complètement les individus : « Alors qu'un processus structurant amène au contrôle des pulsions et permet d'envisager autrui comme sujet du désir, et son corps dans son unité, un système rigide d'interdictions, traitant des conduites humaines comme matière à un savoir, constitue en fait une atteinte à la subjectivité. » (Marzano, 2003 : 93)

Un des moyens de présenter les interdits est, ironiquement, de ne pas les présenter, c'est-à-dire, par la censure. La censure permet de garder l'individu dans l'ignorance de certaines pratiques et, dans le cas des effets normatifs de la pornographie, de lui montrer que ces pratiques qu'il n'a pas le droit de voir sont contraires à la norme des groupes dominants : « La censure vise à mettre au secret les pratiques et les activités sexuelles et à installer ainsi un système de répression [...] à imposer un modèle de conduite et un système de norme, à partir du présumé qu'une minorité détient la vérité et qu'elle se doit, à juste titre, de faire taire tous les autres. » (Marzano, 2003 : 85)

De plus, « [...] les interdictions résultent toujours d'une demande ou d'une exigence formulée par un tiers supposé en position de pouvoir. » (Marzano, 2003 : 93) Dans le cas de la pornographie homosexuelle masculine, ce tiers est représenté par les organismes de santé publique qui, comme nous l'avons vu et que nous le verrons plus précisément, s'interposent entre les producteurs de pornographie homosexuelle et les consommateurs gais.

Transformation de la pornographie cinématographique gaie

L'ère présida (1950 - 1979)

Même au début des années 1950, la pornographie cinématographique existait déjà. Ce qui a changé avec la reconnaissance de la culture gaie et la libération sexuelle qui caractérisent l'ère présida est la naissance et montée en popularité nouvellement rendues possibles

d'une pornographie cinématographique spécifiquement orientée vers la culture gaie.

Parmi la quantité surprenante de films pornographiques gais qui ont été produits pendant cette période, plusieurs sont encore vendus et popularisés aujourd'hui. Il est à noter que, même si le condom n'est pas utilisé dans ces films, ils ne sont pas classés comme des films *barebacks* mais ils ont leur propre catégorie portant le nom de « précondom ». Cette différenciation entre les films *barebacks* et les films pré-condom suggère que le port condom ne soit effectivement pas le seul élément de distinction des films de *barebacking*.

L'ère du sida (1980 - 1995)

À la fin des années 1970 et dans les années 1980, la pornographie cinématographique gaie, tout comme celle hétérosexuelle, a vraiment pris son envol. Ce soudain regain de popularité est en grande partie dû à un facteur technologique : la sortie du VHS. Les cassettes vidéo avaient l'avantage d'être plus accessibles et plus facilement manipulables que les bobines et les projecteurs. Mais dans les communautés gaies, dans lesquelles la menace du sida était omniprésente et très pesante, la pornographie a été perçue, par certains comme une pratique sexuelle en soi, comme en parle Marzano (2003), qui exaltait les désirs sans risque de contracter une quelconque maladie.

Pendant la crise du sida, avec l'influence, ou la pression, des organismes de santé publique, le condom a fait son apparition dans la pornographie gaie. Au début, son utilisation est mal perçue par les consommateurs, car les scénarios de films (le rythme, la trame narrative, le cadre (*setting*), etc.) n'étaient pas vraiment faits en fonction du condom. Souvent, le condom apparaissait de nulle part sur le pénis de l'acteur alors qu'il n'y avait pas de coupure apparente entre deux positions. Puis, tranquillement, l'utilisation du condom a été mieux intégrée aux films pornographiques gais en ajoutant de courtes scènes de mise du condom. De plus, on voit arriver l'ajout de lubrifiant (à base d'eau) à la fois en tant que publicité pour des produits que pour encourager l'utilisation de ce type de lubrifiant (qui réduit les risques de bris du condom) et pour symboliser que la relation sexuelle est protégée même s'il n'y a pas d'accent mis sur le port du condom. Parfois, on peut

aussi voir, au début des films, un avertissement invitant les spectateurs au port du condom.

La pornographie gaie comme outil normalisateur de la sexualité gaie ne se limite pas au contenu explicite, mais aussi aux thèmes abordés, ce qui est plus subtil. Les mises en scène ont commencé à suggérer certaines valeurs du sécurisexe. Par exemple, le film *Virgin Territory* (Sex Video, 2000) suggère que, même avec un partenaire dont c'est la première fois et qui a donc, selon toute logique, aucune infection sexuelle, il faut avoir des pratiques sexuelles dites sécuritaires.

Pour encourager la cause du sécurisexe, ou, comme le dirait Gramsci (Storey, 2006), pour plaire aux yeux des groupes hégémoniques, plusieurs maisons de production de pornographie gaie, dont Bel Ami³⁴ et Falcon Entertainment³⁵, qui sont très réputées, ont affirmé appuyer le sécurisexe et, ainsi, elles se sont engagées moralement à combattre les pratiques dites à risque, c'est-à-dire, à se censurer elles-mêmes. Cet engagement moral des studios pornographiques prend forme de plusieurs manières, comme le testage régulier des acteurs ou mettre des avertissements invitant à l'utilisation du condom, mais tous se sont engagés à ne pas produire de film *bareback*.

L'ère postcrise du sida (1995 - maintenant)

Avec la relibération sexuelle et le renouvellement de l'image gaie de la fin des années 1990, qui ont été discutés plus tôt, la pornographie gaie a été investie par le mouvement *bareback*. McLagan (2002; 2006) associerait cette émergence et cette popularité plutôt soudaines de la pornographie *bareback* à un problème d'image, de représentativité. En parlant des productions des organismes de défense des droits de la personne, ces auteurs expliquent que lorsque l'image qui est produite ne correspond pas à la réalité des groupes qu'elle est censée représenter, éventuellement, ces groupes en question prennent en charge l'image et la produisent eux-mêmes.

L'image de la sexualité gaie telle que présentée par les organismes de santé publique ne correspondait effectivement plus à la réalité vécue par les hommes gais : « [...] la vaste majorité des interventions de santé et

³⁴ www.belamionline.com, page consultée le 14 novembre 2013.

³⁵ www.FalconStudios.com, page consultée le 14 novembre 2013.

éducatives [...] produit une image de l'individu qui est trop rationnel et qui ne prend pas suffisamment en compte l'interrelation complexe qu'il y a entre la psychologie, les problèmes de santé et l'environnement socioculturel et moral dans lequel les gens vivent. »³⁶ (Crossley, 2004 : 226)

Les gais, dont ceux pratiquant le *barebacking*, ont donc pris en charge l'image véhiculée dans la pornographie gaie. Cette prise en charge de la culture populaire par les communautés semble appuyer la quatrième définition de la culture populaire de Storey (2006) selon laquelle la culture populaire est une culture « vraiment faite par les gens pour eux-mêmes. »³⁷ (Storey, 2006 : 4) Même si la pornographie est instrumentalisée par les groupes hégémoniques pour contrôler la population, comme le suggère Gramsci (Storey, 2006), la nuance apportée par la pornographie *bareback* est que « la population » n'est pas aussi impuissante face aux groupes hégémoniques et ces groupes hégémoniques ne sont pas aussi en contrôle que l'on puisse penser.

Conclusion

À la lumière de l'histoire des luttes des communautés gaies en parallèle à la transformation de la pornographie gaie, nous pouvons affirmer, comme l'affirment aussi Marzano (2003) et Mason-Grant (2004), que la pornographie, en tant que culture populaire, peut sans aucun doute être utilisée comme outil de contrôle sexuel social. Elle entrerait donc plus dans les théories de culture populaire d'Antonio Gramsci qui voit la culture populaire comme un outil politique des groupes hégémoniques pour obtenir le consentement des groupes subordonnés. (Storey, 2006)

Mais le mouvement du *barebacking* qui a pris en charge une partie de la pornographie pour produire lui-même une image qui correspond mieux à sa réalité correspond plus à la définition d'une culture populaire *par le peuple, pour le peuple*. Ceci vient mettre en perspective une nuance dans la théorie de la pornographie comme outil du contrôle social

³⁶ Tda : « [...] the vast majority of health and educational interventions [...] produces an image of the individual that is overly rational and fails to take sufficient account of the complex interrelation between psychology, health issues and the sociocultural and moral environment in which people live. »

³⁷ Tda : « Actually made by the people for themselves. »

démontrant que les individus, les groupes subordonnés, ne sont pas si passifs face à ce contrôle. On peut donc y voir une influence mutuelle entre les différents partis impliqués (qu'on les appelle producteurs/consommateurs, hégémoniques/subordonnés, élite/peuple, etc.), un cercle sans fin d'influence dans lequel ni un ni l'autre n'est si passif.

La culture populaire serait donc contrôlée par les groupes hégémoniques, ces derniers l'utilisant pour passer leurs messages, mais seulement dans la mesure où la masse subordonnée leur laisse cette liberté, tant qu'elle répond à un désir de cette masse et qu'elle correspond à leur réalité. Sans cela, le « peuple » met pression sur l'hégémonie productrice, la menace de lui couper sa liberté (de cesser de consommer ou consommer ailleurs) et se met même à produire sa propre culture populaire.³⁸

Nicolas Saucier

nicolas.saucier.2@ulaval.ca

Maîtrise en sociologie, Université Laval

Bibliographie

BORDO, Susan (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley : University of California Press, 361 pages.

CROSSLEY, Michele L. (2001). « Resistance and health promotion », *Health Education Journal*, no 60, pp. 197-204.

CROSSLEY, Michele L. (2004). « Making sense of "barebacking": Gay men's narratives, unsafe sex and the "resistance habitus" », *British Journal of Social Psychology*, no 43, pp. 225-244.

³⁸ Chose malheureusement possible seulement s'il y a accessibilité aux moyens de production (caméras, logiciels de montage, studios d'enregistrement, instruments de musique, connaissances techniques, etc.) et de publication (presses, public, scènes...internet!)

DAVIES, Russell T. (1999). *Queer as Folk*. Manchester : Red productions, Chanel 4, 240 minutes.

DAVIES, Russell T. (2000). *Queer as Folk 2*, Manchester : Red productions, Chanel 4, 240 minutes.

GREGORY, Sam (2006). « Transnational Storytelling: Human Rights, WITNESS, and Video Advocacy » *Technologies of Witnessing: The Visual Culture of Human Rights, American Anthropologist*, sous la direction de MCLAGAN, vol. 108, no. 1, pp. 195-204.

HOLLERAN, Andrew (1997). *The beauty of men*, New York : Plume, 288 pages.

KEENAN, Thomas (2004). « The Mobilization of Shame. South Atlantic », *Quarterly* vol. 103, no 2-3, pp. 435-449.

KRAMER, Larry (1985). *The Normal Heart*, New York : Plume, 128 pages.

LOVETT, Joseph F. (2006). *Gay Sex in the 70s*, Lovett Productions, 74 minutes.

LU, Sheldon (2000). « Soap Opera in China : The Transnational Politics of Visuality, Sexuality, and Masculinity », *Cinema Journal*, vol. 40, no 1, pp. 25-47.

MARZANO, Michela (2003). *La pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris : Buchet-Chastel, 294 pages.

MCLAGAN, Meg (2002). « Spectacles of difference », *Media worlds: Anthropology on new terrain*, sous la direction de Faye GINSBURG, Lila ABU-LUGHOD, Brian LARKIN, Berkeley : University of California Press, pp. 90-111.

MCLAGAN, Meg (2006). « Introduction : Making Human right Claims Public », *Technologies of Witnessing: The Visual Culture of Human Rights, American Anthropologist*, sous la direction de McLagan, vol. 108, no 1, pp. 191-195.

MASON-GRANT, Joan (2004). *Pornography embodied. From Speech to Sexual Practice*, Lanham (Maryland) : Rowan & Littlefield, 193 pages.

MOELLER, Susan (1999). *Compassion Fatigue : How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, New York : Routledge, 400 pages.

OTTOSSON, Daniel (2006). *With the Government in Our Bedrooms: A Survey on the Laws Over the World Prohibiting Consenting Adult Sexual Same-Sex Acts*, International Lesbian and Gay Association, 54 pages.

ROFES, Eric (1998). *Dry Bone Breath : Gay Men Creating Post-AIDS Identities and Cultures*, Harrington Park : New York, 372 pages.

SEX VIDEO STUDIO (1996). *Virgin Territory*, sous la réalisation de Rick VAN, 90 minutes.

STOREY, John (2006). « What is Popular Culture? », *Cultural Theory and Popular Culture*, Athen: University of Georgia Press, pp. 1-12.

WHITE, Edmund (1998). *The Farewell Symphony*, New York : Knopf, 413 pages.

WIKIPÉDIA, « Aspects juridiques », *La sodomie*, [En ligne], consulté le 14 novembre 2013, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sodomie>

WIKIPÉDIA, « Sodomy law », [En ligne], consulté le 14 novembre 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Sodomy_law

***Droit et identité en Ontario.
Quelle suite aux demandes d'instauration des
tribunaux islamiques?¹***

Claudie Larcher

Ce texte propose d'étudier la polémique sur l'instauration des tribunaux islamiques en Ontario dans une perspective identitaire, et ce, afin de voir les effets dans le droit ontarien de la modification de la Loi de 1991 sur l'arbitrage. L'inscription d'une identité canado-ontarienne fondée sur l'égalité des sexes dans la Loi de 2006 modifiant des lois en ce qui concerne des questions familiales serait à la source d'un glissement subtil de la culture juridique de la province.

Le contexte sociopolitique occidental actuel semble de plus en plus déterminé, voire structuré par les changements globaux en partis régis par les formes d'interdépendance caractéristiques de la mondialisation (Nootens, 1999 : 100). Plusieurs logiques infranationales (décentralisation, mouvements sociaux et politiques, régionalisation) ainsi que la multiplication des acteurs transnationaux (O.N.U, O.M.C), sans oublier la prolifération des flux migratoires, ont pour incidences, entre autres, de faire émerger la question de la nation. Ce bref rappel de faits bien

¹ L'auteure tient à remercier chaleureusement Jean-Jacques Simard et Pascal Legault pour leurs précieux commentaires.

connus permet, entre autres, de faire ressortir ce qui peut être compris comme l'estompement d'un certain attachement à l'identité nationale. Or, il apparaît que l'État demeure, malgré ces nouvelles instances, « dans les sociétés démocratiques libérales, le lieu premier d'identification des citoyens » (Nootens, 1999 : 101). Dans le cas de l'Ontario, ce serait donc une réflexion profonde sur l'identité canado-ontarienne qu'a suscité le débat sociojuridique entourant l'instauration des tribunaux islamiques.

Mise en contexte

En Ontario, le 21 octobre 2003, *The Society of Canadian Muslims*, composée de plusieurs membres influents de la communauté musulmane torontoise, se regroupe à *International Muslim Organization Hall*, à Etobicoke, en Ontario (Van Rhijn, cité dans Boyd 2004 : 11). La conférence a comme objectif la création d'un *Darul-Qada*, un tribunal judiciaire. L'arbitrage familial et commercial, selon la loi personnelle musulmane, la charia, se pratique par les imams dans les mosquées ontariennes depuis 1991, date de l'instauration de la loi sur l'arbitrage. Le tribunal judiciaire constitué lors de la conférence, l'*Institut Islamique de Justice civile* (IISJC), une organisation torontoise composée de 30 érudits et dirigée par l'avocat à la retraite et président de la *Canadian society of muslims*, Sayed Mumtaz Ali, servira d'organisme parapluie dans le cadre de la formation et de la nomination des arbitres. Peu de temps après la conférence, Mumtaz Ali, affirme dans le journal ontarien de *Law Times* (Van Rhijn, dans Boyd 2004 : 11) que la communauté musulmane canadienne peut à présent suivre la prescription du Coran selon laquelle tout bon musulman doit se soumettre à la charia, là où elle est applicable². C'est précisément cette incapacité de se soustraire à la charia pour les musulmanes pratiquantes qui soulève promptement les passions. La notion d'égalité des sexes en vient rapidement à constituer la pierre d'assise sur laquelle le débat se construit. Notamment, dès

² Traduction de l'auteure (Tda) : « The satisfactions that they will be good Muslims in the eyes of their creator as well as perhaps in the eyes of their fellow Muslims and fellow non-Muslim counterparts for being true to their faith by following/obeying the Divine injunctions/laws. As Muslims who surrender to the will of God (as expressed through Divine law), obeying the law is what makes them Muslim. Thus by failing to be judged by the Divine laws, they will not be regarded as no better than unbeliever, wrong does, or evil-livers as the Qur'an would otherwise characterize them ». Voir Sayed Mumtaz Ali, « Are Muslim women's rights adversely affected by shariah tribunals? », (pages consultées le 15 octobre 2009) [en ligne], <http://muslim-canada.org/darulqadawomen.html>

l'année suivante, dans les médias ontariens, mais également dans les communautés musulmanes ontarienne et québécoise, une polémique s'engage principalement sur la question des conséquences auprès des femmes migrantes de l'application des normes islamiques dans le cadre des lois en matière de droit familial, mais aussi sur celle de l'égalité entre femmes occidentales et femmes migrantes.

En décembre 2004, en réponse aux demandes des groupes féministes, Dalton McGuinty, alors premier ministre de l'Ontario, assigne Marion Boyd à la présidence d'une commission de consultation chargée d'étudier l'utilisation de l'arbitrage privé en matière de droit familial ainsi que de se pencher sur l'impact des mécanismes de résolution des conflits sur les femmes (Boyd, 2004 :1). Publié en décembre 2004, le rapport Boyd, intitulé *Résolution des différends en droit de la famille : pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*, confirme tout d'abord la légitimité de la *Loi de 1991 sur l'arbitrage* selon la Constitution canadienne. À ses dires, au cours des consultations, rien ne laissait entrevoir qu'il y aurait en effet négligence envers les femmes musulmanes de la part de l'État ontarien si la *Loi de 1991* se perpétuait dans le temps³. Il va sans dire que les conclusions formulées par le rapport Boyd suscitent un certain mécontentement au sein des organisations féministes et musulmanes tant nationales qu'internationales puisqu'il réitère ce qu'elles dénoncent comme étant un certain laissé pour compte des musulmanes canadiennes (Audet, 2005 : 21).

En septembre de l'année 2005, en réponse à l'inaction du gouvernement ontarien en ce qui a trait à la protection des femmes, un nombre important de manifestations sont organisées en Ontario, mais aussi à Paris, à Londres, à Amsterdam, et à Düsseldorf (Boileau, 2005 : a8). Quelques trois cents personnes s'assemblent à Toronto devant l'Assemblée législative pour exprimer leur désaccord au sujet de la mise en place d'un système juridique pluriel dont il est alors affirmé que cela comporterait des conséquences néfastes pour les femmes musulmanes. Le 11 septembre, le premier ministre met fin au débat en affirmant en entrevue que « les Ontariens auront toujours le droit de solliciter l'avis de toute personne en matière de droit familial, y compris un avis religieux. Mais l'arbitrage religieux ne tranchera plus de questions de droit familial » (Leslie, 2005 : A1).

³ Marion Boyd, entretien à Toronto avec Claudie Larcher, 8 février 2011.

D'un point de vue juridique, la *Loi sur le droit de la famille en Ontario de 1990* permet une forme de justice participative qu'est la médiation, mais fait abstraction de l'arbitrage. C'est la *Loi de 1991 sur l'arbitrage*⁴ qui s'applique dans le cadre des arbitrages portant sur les différends familiaux et successoraux et elle prévoit que la convention d'arbitrage est permise seulement lorsque les deux parties consentent à porter leur litige devant un arbitre. Dans son libellé, la loi permet expressément aux parties de choisir l'arbitre ainsi que la norme selon laquelle il sera appelé par ces derniers à trancher le litige. Les parties peuvent donc avoir recours à toutes normes religieuses. Advenant que les parties n'aient pas choisi de normes précises, l'arbitre est en droit d'appliquer la norme qu'il juge appropriée (Boyd, 2004 : 13).

Au terme du débat sur l'instauration des tribunaux islamiques, le gouvernement de McGuinty modifie la *Loi de 1991 sur l'arbitrage*. En effet, la *Loi de 2006 modifiant des lois en ce qui concerne des questions familiales*, entre en vigueur le 15 février 2006 et prévoit que les parties en litige ne sont plus en mesure d'avoir recours à la norme souhaitée dans le cadre d'un arbitrage familial. Au contraire, les litiges en droit de la famille qui font appel au mode de règlement privé des différends, dont l'arbitrage, doivent suivre l'une des lois canadiennes afin d'être reconnus légalement par les tribunaux. (Saris, 2009 : 174). Ainsi, selon l'adjonction de l'article 2.2 de la loi,

lorsqu'une décision concernant une question visée à l'alinéa a) de la définition de « arbitrage familial » à l'article 1 est prise par un tiers dans le cadre d'un processus qui n'est pas mené exclusivement en conformité avec le droit de l'Ontario ou d'une autre autorité législative canadienne : a) le processus ne constitue pas un arbitrage familial; b) la décision ne constitue pas une

⁴ La loi fut adoptée en Ontario à la suite d'une recommandation, en 1990, de la Conférence pour l'harmonisation des lois au Canada, un organisme de réforme et d'harmonisation du droit qui rassemble des juristes des gouvernements fédéraux, provinciaux et territoriaux. En 1992, la Loi de 1991 sur l'arbitrage est adoptée dans son intégralité, conformément à la Loi uniforme proposée par la Conférence pour l'harmonisation des lois au Canada. Cette loi s'appuie sur le principe fondamental selon lequel les parties ayant choisi de soumettre leur litige à un tiers qu'elles auront prédéterminé seront liées par un tel accord.

sentence d'arbitrage familial et n'a pas d'effet juridique⁵.

Si l'accès à l'arbitrage ainsi que le choix de l'arbitre demeurent, il n'est plus possible aujourd'hui de choisir la norme qui sera appliquée, qu'elle soit religieuse ou autre. Ainsi, aucune religion singulière n'est visée par l'amendement.

L'égalité des sexes comme symbole identitaire

Il va de soi que l'égalité, en tant que qualificatif, n'est pas l'apanage de l'Ontario contemporain. En effet, telles quel le laissent voir les multiples campagnes internationales et organismes féministes impliqués dans la polémique sur l'instauration des tribunaux islamiques, la question de l'égalité semble aujourd'hui participer de tous les fronts. Pourtant, l'on assiste à une récupération de ce discours, par le gouvernement McGuinty, au profit de l'affirmation de l'identité canado-ontarienne. De l'avis de Michael Bryant, alors procureur général de l'Ontario, la principale motivation de McGuinty qui sous-tend les changements législatifs à venir est celle de l'égalité des sexes dans un Canada multiculturel. « Les Ontariens sont apeurés et se questionnent sur ce quelque chose qui nous rassemble et nous unit. De mon avis, il s'agit là de la principale question soulevée dans le cadre du débat sur l'instauration des tribunaux islamiques »⁶. En concédant « que l'essence du débat porte à la fois sur l'égalité et sur le féminisme »⁷, il ajoute :

⁵ Loi modifiant la Loi de 1991 sur l'arbitrage, la Loi sur les services à l'enfance et à la famille et la Loi sur le droit de la famille en ce qui concerne l'arbitrage familial et des questions connexes et modifiant la Loi portant réforme du droit de l'enfance en ce qui concerne les questions que doit prendre en considération le tribunal qui traite des requêtes en vue d'obtenir la garde et le droit de visite, (pages consultées le 15 octobre 2011) [en ligne], adresse URL : http://www.elaws.gov.on.ca/html/source/statutes/french/2006/elaws_src_s06001_f.htm

⁶ Dalton McGuinty, entretien téléphonique avec Keith Leslie, 11 septembre 2005. *Tda* : « Ontarians are little bit worried about our common ground and what is that we have that brings us all together and holds us all together. To me that was the underlying, fundamental issue that was raised during the course of this debate over Sharia Law ».

⁷ *Ibid.* *Tda* : « [It was] a question about [...] equality and feminism. That is an essence what was happening here ».

« Vous vous souviendrez qu'un peu plus tôt cette semaine j'ai mentionné quelques-uns des principes qui gouvernent notre pensée. L'un de ceux-ci veut que nous ne laissions pas les droits des femmes être compromis. Un autre, que peu importe la solution au problème, nous n'irons pas à l'encontre de nos valeurs en tant qu'Ontarien, que Canadien »⁸.

Selon Bryant, pour McGuinty, l'égalité des sexes devient par la force des choses l'expression d'une identité distinctement canadienne.

« Son point de vue des événements est plus positif. La polémique ne porte pas sur les limites du multiculturalisme, il s'agit là au contraire de l'expression de notre identité canadienne. Elle touche plus particulièrement le Canada anglais qui tente de se distinguer de l'approche préconisée par les Américains ou bien par les Britanniques. Nous n'avons pas la puissante symbolique identitaire dont font preuve les États-Unis, ou bien le Québec, mais dans le débat ressortait fortement l'idée commune selon laquelle l'égalité l'emporte sur toute autre considération. Son approche demeure donc très positive et son point de mire est nul doute l'attachement des Canadiens envers l'égalité »⁹.

⁸ *Ibid. Tda* : « You will remember that earlier, in the past week I had made a couple of statements about some of the principles that were governing our thinking. One would be that we will not allow women's rights to be compromised. And secondly that whatever we did would be in keeping with our values as Ontarians and Canadians ».

⁹ Michael Bryant, entretien à Toronto avec Claudie Larcher, 4 mars 2011. *Tda* : « He saw it in a more positive fashion. That this was actually an expression of our Canadian identity and that it wasn't about limits. It was amongst anglo- Canada, the distinction between the Canadian approach and the American approach and the British approach.

De ce constat découle pour McGuinty la nécessité d'abroger la loi. « Il est devenu clair pour les Ontariens que de suivre la voie des tribunaux islamiques ne répond pas à notre désir de nous appuyer sur un socle commun et de nous assurer que nous respectons en tout temps le principe d'une loi pour tous »¹⁰. La modification de la *Loi de 1991 sur l'arbitrage* qui entérine le retrait de la possibilité pour tous couples en litige de conduire un arbitrage en matière de différends familiaux selon une norme religieuse serait donc à la résultante d'une forme d'affirmation identitaire. Bryant conclut donc que « la déclaration symbolique du premier ministre assure que l'égalité surpasse le multiculturalisme en Ontario. Ainsi, le principe de la loi unique est une réponse à la question de l'égalité des sexes? Oui »¹¹. « Nous avons vécu un débat très publicisé et au terme de celui-ci, il est apparu au premier ministre que dans l'intérêt des Ontariens, il s'avère nécessaire que le droit de la famille priorise l'égalité et que ses racines plongent dans les pratiques juridiques usuelles, telles qu'elles ont cours en Ontario »¹².

L'égalité comme trait identitaire national a l'avantage de conférer à l'identité canado-ontarienne une emprise réelle sur laquelle s'appuyer, d'autant plus qu'elle est généralement subsumée dans le multiculturalisme. Comme l'affirme Michael Bryant, « il était important qu'une seule loi chapeaute l'ensemble du droit de la famille en Ontario puisque de cette manière, une limite s'imposait naturellement au multiculturalisme »¹³. Le degré d'abstraction de l'identité canado-ontarienne, en tant qu'elle s'appuie sur le multiculturalisme, aura tôt fait

[We] did not have the powerful symbolism that you have in the united-sates or in Quebec, but here was powerful symbolism that said gender trumps all. His approach was very positive and focused on the strong attachment that Canadian had towards equality ».

¹⁰ Dalton McGuinty, entretien téléphonique avec Keith Leslie, 11 septembre 2005. *Tda* : « And it became pretty clear that that was not in keeping with the desire of Ontarians to build on common ground and to ensure that at all times we are respecting the principle that says there's going to be one law for all Ontarians ».

¹¹ Michael Bryant, entretien à Toronto avec Claudie Larcher, 4 mars 2011. *Tda* : « The premier statement symbolically said that gender trumps multiculturalism in Ontario. Basically, one law for all was to respond to the gender issue? Yes ».

¹² *Ibid.* *Tda* : « We had gone through a public debate and at the end of the public debate, it seemed clear to the premier that [...] what was in the best interest of the people of Ontario was an expression of family law that put a priority on equality and on [...] the domestic root and practices of family law in Ontario ».

¹³ *Ibid.* *Tda* : « Why was it so important that there only be one law in Ontario? To address this issue of the limits of multiculturalism. The premier, I characterised the issue as being about the limits of multiculturalism in Canada, certainly in Ontario ».

d'affaiblir tout sentiment d'appartenance nationale puisqu'il engendre manifestement une incertitude sur ce que veut dire être canadien (Bissoondath, 1995). La politique du multiculturalisme « a contribué à faire perdre le sens des valeurs typiquement canadiennes en accentuant la perception selon laquelle il n'y aura pas de culture proprement canadienne à préserver » (Brouillet, 2005 : 49). Et d'ajouter Fernand Dumont, « d'après le texte officiel déposé aux communes ottawaises, "le pluralisme culturel est l'essence même de l'unité canadienne". Avouons qu'une essence qui est aussi pluralisme, l'imagination éprouve quelque difficulté à se la représenter » (Dumont, 1997 : 40). Ainsi, la culture canadienne se veut « virtuelle » (Brouillet, 2005 : 51) et par conséquent, elle apparaît incapable de proposer un socle convenu sur lequel ériger un projet commun. À ce titre, l'égalité des sexes offre à la fois une symbolique identitaire forte et impose une certaine limite au multiculturalisme canadien.

Force est de constater la prétention du gouvernement libéral de Dalton McGuinty de faire reconnaître l'égalité entre les sexes comme un marqueur constitutif de l'identité canado-ontarienne. Quelles conséquences cette affirmation identitaire a-t-elle pour effet de produire sur le droit ontarien? La réponse à cette question nous semble bien vaste et c'est pourquoi nous entendons, dans cet essai, simplement en explorer une facette, à savoir un glissement de la culture juridique ontarienne.

L'articulation et la représentation des qualificatifs partagés et communs d'un groupe par référence s'opèrent dans et par le droit, en partie puisque celui-ci expose aisément l'imaginaire collectif qu'il renferme. Comme sont projetés dans le droit national « les projets d'avenir, les visions d'avenir, les rêves sociaux, les espoirs politiques, les aspirations collectives » (Rocher, 1982 : 68), il n'est pas que le « canal d'expression » de ces aspirations, mais leur instrument de réalisation. C'est à ce titre que le droit se voit légitimé en tant que discours sur le pouvoir et comme outil politique (Kahn, 2011 : 2011).

« Dans les sociétés occidentales, le droit devient le véhicule par lequel s'expriment notre identité nationale, nos aspirations et notre éthos national. Tout ce qui peut lui être une entrave, telle que la charia,

cause une crise existentielle »¹⁴. En tant qu'émanation de l'État, il existe un lien intrinsèque entre le droit national et le pouvoir politique, car « le droit apparaît alors comme une traduction concrète, pratique, pragmatique d'une vision de la vie, de la collectivité, qu'en ont un certain nombre de personnes » (Rocher, 1986 : 29) et cette traduction s'inscrit dans le droit positif dont l'État conserve l'apanage.

En somme, le droit expose et rappelle de façon constante l'imaginaire national qui y est consigné. Cela dit, en raison même de la mise en valeur d'un trait identitaire national dans et par le droit, se met en place un mécanisme de recouvrement des frontières identitaires (Barth, 2008 : 212) qui a pour but de tracer finement la ligne d'appartenance à la nation sociopolitique¹⁵. De ce premier mécanisme en découle un second, à savoir un processus de différenciation social sur la base d'une catégorisation entre le groupe majoritaire et le groupe minoritaire (Simon, 1997 : 27). À la suite du débat sur l'instauration des tribunaux islamiques, l'affirmation d'une identité nationale canado-ontarienne fondée sur l'égalité des sexes suit un processus de différenciation sociale qui semble prendre deux tangentes.

La première tangente est celle de l'égalité en tant que trait identitaire partagé (Juteau, 2010 : 35). Le Nous correspond à l'ensemble de la nation qui a atteint l'égalité des sexes en comparaison à un Eux qui refusent d'accepter celle-ci notamment sur la base d'une orthodoxie religieuse. Les multiples propos tenus par le premier ministre Dalton McGuinty dénotent très bien cette frontière.

La différenciation sociale repose également sur l'adhésion à la loi et cette seconde tangente est observable au cours du débat et participe à l'élaboration de catégories sociales hiérarchisées, et ce, au même titre que l'égalité des sexes. Ainsi, c'est sous l'angle de l'acquiescement aux principes normatifs étatiques que se forme une scission identitaire. Elles catégorisent hiérarchiquement les Ontariens entre ceux qui souhaitent une forme d'homogénéité normative pour la province (Nous), et ceux qui désirent conserver l'arbitrage religieux (Eux). Il apparaît ainsi que la loi devient le lieu par excellence de l'articulation et de l'inscription

¹⁴ Anver Emon, professeur à la faculté de droit de l'Université de Toronto, entretien avec Claudie Larcher le 11 mai 2011.

¹⁵ Le terme « nation sociopolitique » est emprunté à Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal : Éditions de l'Hexagone, 1999.

identitaire. Le gouvernement McGuinty inscrit au cœur de la *Loi de 2006 modifiant des lois en ce qui concerne des questions familiales* l'égalité des sexes comme un trait de l'identité canado-ontarienne, ce qui a pour conséquence d'exclure ceux qui ne souhaitent pas s'y conformer. Alors que jadis, la *Loi de 1991 sur l'arbitrage* fut conçue comme un parapluie légal surplombant un ensemble de normativités hétérogènes dans le cadre de règlements extrajudiciaires des litiges, cela n'est plus le cas. Il semble que l'affirmation une loi pour tous constitue dorénavant une frontière sur laquelle s'aligne l'identité canado-ontarienne (Simon, 1997 : 27).

Glissement ténu de la *Common Law*

Bien que la *Common Law*, tradition juridique britannique établie au canada-anglais pour ce qui est du droit privé et du droit public, soit soumise à la doctrine du positivisme juridique et qu'en ce sens elle reconnait l'importance de la loi dictée par le législateur, elle n'en demeure qu'elle est un droit de type judiciaire. Pour cette raison, l'inscription de la volonté du législateur dans la *Loi de 2006 modifiant des lois en ce qui concerne des questions familiales* sur la base d'une reconnaissance identitaire semble quelque peu inusitée. En effet, la *Common Law*, par sa nature, accorde préséance à la jurisprudence pour former les catégories logiques sur lesquelles repose la règle de droit et relaie le législateur à un rôle de second plan, soit celui d'encadrer, si besoin est, cette même jurisprudence. Ainsi, il existe certes un rapport entre le droit commun qu'est la *Common Law* et les communautés qui y inscrivent leur mode d'être, mais celui-ci est plutôt le résultat de décisions qui cernent les modes d'agir et d'être souhaités au quotidien. Il n'est que très rarement imposé par le législateur. Pour ces raisons, la *Common Law* n'est généralement pas le véhicule par lequel sont formulés et représentés, voire imposés, les traits jugés prépondérants par le législateur de l'identité nationale. Il nous apparaît donc que l'affirmation de l'égalité des sexes par le gouvernement de McGuinty dans la loi de 2006 opère un glissement, si subtil soit-il, de la tradition juridique de la province.

Bien qu'il soit usuel pour les juristes non comparatistes de tenir pour acquise la fermeture du droit sur lui-même — celui-ci étant articulé dans le cadre d'une logique juridique qui lui est propre — lorsqu'on aborde le droit dans une perspective pluraliste, il apparaît que cette homogénéité n'est que partielle (Carbonnier, 1977 : 42). Pour Jean Carbonnier, le

concept d'internormativité permet de saisir les rapports qui se nouent et se dénouent entre des cultures juridiques différenciées parallèles, complémentaires ou antagonistes (Carbonnier, 1993 : 313) et comprend principalement deux applications. Dans un premier cas, comme l'écrit Guy Rocher, il y a « transfert ou du passage d'une norme ou d'une règle d'un système normatif à un autre » (Rocher, 1996 : 27). Outre la réception dans un système juridique d'une norme formulée dans un autre, en tant qu'elle est acceptée dans sa forme et son contenu, la deuxième définition de l'internormativité laisse entrevoir une compréhension beaucoup plus large du phénomène. Dans ce second sens, la notion « fait référence à la dynamique des contacts entre systèmes normatifs, aux rapports de pouvoir et aux modalités d'influence ou d'interaction qui peuvent être observés entre deux ou plusieurs systèmes normatifs » (Rocher, 1996 : 27). À ce titre, l'internormativité devient un phénomène dynamique de psychologie sociale et c'est d'ailleurs pourquoi l'explication d'une institution juridique, au dire de Carbonnier, doit être recherchée dans la sociologie de ceux par qui elle est faite, c'est-à-dire les forces politiques qui façonnent le droit (Carbonnier, 1992 : 33). C'est donc ici la conception de la loi et la volonté du législateur — en tant qu'elle est apte à inscrire dans le droit l'identité nationale culturelle et qu'elle semble, comme emprunt, se retrouver dans une zone limitrophe entre deux systèmes juridiques¹⁶ que sont la *Common Law* et le droit civil — que nous souhaitons appréhender comme phénomène d'internormativité. Une courte description de la conception de la loi dans les systèmes juridiques de droit commun et de droit codifié nous permettra de voir en quoi l'accentuation de la volonté législative constitue une forme ténue, mais visible d'internormativité.

Il va de soi que le droit coutumier et le droit codifié s'assoient tous deux sur la doctrine du positivisme juridique et reconnaissent mutuellement la souveraineté parlementaire comme prérogative étatique. Cependant, malgré cette similitude, leur conception fondamentale de la loi et de sa place dans la hiérarchie des sources de droit diffère. C'est sur cet écart que nous allons ici insister. Le

¹⁶ Selon Jean François Gaudreault-DesBiens, il convient de se souvenir que la culture juridique est fondamentalement liée à un système juridique et que ce système institue « une manière bien caractéristique de penser le droit et de penser la connaissance du droit, ainsi qu'une saisie et une représentation particulière du droit des rapports qu'entretient le droit avec le social » (1998 : 188).

positivisme juridique est au fondement de l'idée de loi positive, c'est-à-dire de la loi posée et instituée par la seule volonté du législateur. En d'autres termes, cette doctrine, dans son élaboration, réfère généralement à un ensemble de règles, prises comme commandement, qui émanent de la souveraineté étatique (Meulders-Klein, 1993 : 461-62). Fruit du fondement anthropologique de la notion moderne de droit, le positivisme juridique en tant que doctrine, dans les dires de Simone Goyard-Fabre, prétend qu'« il n'y a de loi que posée par l'État et dans le cadre de l'État; elle n'en appelle à aucune transcendance, mais à la seule capacité constructiviste de la raison humaine, et ce constructivisme régulateur est axiologiquement neutre » (Goyard-Fabre, 1993 : 110). Cette doctrine juridique est respectée en droit canadien et prend plus précisément la forme de la souveraineté parlementaire. La notion est importée du Royaume-Uni et se traduit par son adaptation au système fédéral (Duplé, 1998 : 125). Le postulat de base qu'elle sous-tend est celui de la primauté du corps législatif démocratique en ce qu'il représente la légitimité démocratique et par ce fait, il n'est assujéti à aucune norme qui lui serait supérieure¹⁷. La souveraineté parlementaire se traduit donc par l'interdiction émise à l'égard des tribunaux de fonder leur jugement sur une pensée juridique autre que celle formulée expressément par le législateur. À ce titre, tant le droit civil — applicable en droit privé au Québec — que le droit coutumier — applicable en droit public au Canada et en droit privé dans les provinces et territoires canadiens autres que le Québec —, observent la doctrine du positivisme juridique. Leurs différences intrinsèques reposent plutôt dans leur conception dissemblable de la légitimité de la loi et de sa place dans la hiérarchie des sources de droit.

Common Law

L'idée de la loi telle qu'elle est représentée dans le système juridique anglais repose en partie sur les incidences de la Révolution anglaise et sa résolution en 1689. L'institution parlementaire se voit alors accorder la suprématie de son entendement dans l'encadrement et la conduite des rapports sociaux et conséquemment, la primauté de la *Statute Law* (droit

¹⁷ Pensons notamment au droit naturel. Pour une meilleure compréhension de la distinction opérée entre le droit moderne et le droit naturel. (Goyard-Fabre, 105 : 105-119).

légiféré) sur la *Common Law*¹⁸. Toutefois, il s'avère que la vision d'un droit fondée sur la continuité coutumière et jurisprudentielle ne parvient pas à s'estomper (Issalys, 1992, 672). En effet, à cette époque comme aujourd'hui, la *Statute Law* « n'apparaît pas du tout comme le moteur de l'évolution du droit; elle n'est qu'une rectification ponctuelle, exceptionnelle et limitée sur le fond du droit jurisprudentiel » (Issalys, 1992, 672). C'est en partie pour cette raison que le droit anglais, et donc canadien, souscrit au positivisme juridique, sans par ailleurs placer la loi au sommet dans la hiérarchie des sources juridiques. En effet, on ne lui attribue qu'une position secondaire et le rôle de la *Common Law* est bien de l'endiguer. La règle voulant que la *Statute Law* soit un complément, une rectification ou simplement un encadrement non rigide du droit transparait dans la forme même de la rédaction de cette dernière; elle acquiert un caractère casuistique et technique (Issalys, 1992, 675). Ainsi, lors d'un différend entre la jurisprudence et la *Statute Law*, bien que cette dernière ait primauté, il en demeure que la coutume juridique soumet ce différend à la règle consistant à rechercher quelle lacune de la *Common Law* la *Statute Law* souhaitait combler et, par ce fait, limiter la portée de cette dernière à cette seule lacune (Atiyah, 1985 : 4). Comme le fait remarquer Frank Lessay, la prérogative du législateur de se poser en tant qu'architecte social s'en trouve sensiblement diminuée : « [l]a raison mise en jeu par cette méthode, les théoriciens du droit y insistent à loisir, n'est pas celle des philosophes. Étrangère aux spéculations, elle est concrète, particulière et utilitaire. Elle a pour seul objet des cas spécifiques. Elle s'acquiert par l'étude des précédents et non pas de systèmes conçus *a priori*. Elle ne part pas de définition arbitraire, mais de la réalité même, dans sa diversité irréductible aux généralités » (Lessay, 1996 : 93).

De plus, la philosophie libérale individualiste encadre encore aujourd'hui le droit canadien. Comme l'écrit Nicole Duplé, « les règles de la *Common Law* relatives au droit des propriétés, à la liberté

¹⁸ Le système juridique de type *Common Law* privilégie la source jurisprudentielle issue du *Case Law* — droit des procès — et donc considère le droit comme une solution plus ou moins technique apportée à un conflit singulier. La méthodologie juridique du droit par procès analyse la situation juridique sur la base de catégories logiques et formelles. Par contre, ces catégories ne sont pas des lois, elles sont plutôt construites par un regroupement de cas jugés importants (les précédents), auquel le juge accorde un caractère normatif. La *Common Law* désigne donc cette portion du droit « distincte du droit légiféré qui a autorité, non en vertu du législateur, en raison de la reconnaissance donnée aux cours » (Arnaud, 1998 : 16) et (Lessay, 1996 : 72.)

d'entreprise, à la non-rétroactivité des lois, à la protection des droits acquis, aux règles de procédures civiles et criminelles, pour ne citer que celles-ci, attestent de la philosophie individualiste et naturaliste qui sous-tend une partie importante du droit de tradition britannique, tant civil que criminel, tant public que privé » (1998 : 126). Il en découle un postulat tout à fait singulier, à savoir que le législateur se doit de ne pas interférer à l'encontre de la liberté individuelle. Dans le cas des rares exceptions où le législateur légifère à l'encontre de la liberté individuelle, il doit le faire de façon explicite. De plus, l'origine de la *Common Law* la prédisposerait également à estomper la primauté législative. En effet, puisque sa nature première fut d'unifier les diverses régions du royaume britannique à la suite de la conquête normande, « elle était appelée à assimiler les apports juridiques étrangers en les soumettant à ses propres procédures de validation » (Duplé, 1998 : 126). Cette ouverture à la multiplicité des normes et aux différences vient aussi du fait qu'elle demeure un droit coutumier, droit qui se veut émerger du substrat social même. C'est pourquoi les us et coutumes qui la composent ne s'appuient aucunement sur quelconques promulgations — ce qui demanderait l'intervention de l'autorité publique —, mais bien sur un temps immémorial, car elle n'a pas de commencement. En effet, non élaboré par le législateur, le droit ne l'est pas non plus par le juge puisque celui-ci ne peut que reformuler le droit dans ses décisions, sans jamais le faire advenir ou naître (Duplé, 1998 : 109). Ces deux traits singuliers de la *Common Law* posent un frein, en quelque sorte, à la volonté du législateur et par le fait même, à sa capacité à promouvoir le bien public sous la forme qu'il souhaite.

Le droit civil

Dans le droit de culture romano-germanique, la loi repose sur la raison humaine en tant qu'elle est le propre de chacun et qu'à ce titre, elle dénote la maîtrise de l'homme sur le monde (Goyard-Fabre, 1993 : 110). La régulation des sociétés s'opère dans et par la loi qui devient alors synonyme de droit et de justice. Cette compréhension s'appuie sur les premiers grands textes révolutionnaires français, source de l'adéquation suivante : « raison = volonté générale = loi = droit » (Issalys, 1992, 679). C'est celle-ci qui instaure la suprématie du législateur et lui confère son rôle d'architecte social, de sculpteur du bien commun. Et cela, puisque dans la loi transparait la volonté de tous à l'égard de tous. Tel que le souligne Pierre Issalys, « si la loi est le produit d'une délibération rationnelle des membres du corps social (médiatisée par le

jeu de la représentation et de la majorité), qui sont engagés par le contrat social à la respecter, elle ne peut être que valable à l'égard de tous, indépendamment des considérations de personnes et des circonstances de temps : elle ne peut être que générale, impersonnelle et intemporelle » (Issalys, 1992, 679). À l'encontre de la *Common Law*, la conception romano-germanique de la loi priorise cette dernière dans la hiérarchie des sources de droit.

D'ailleurs, on en trouve les legs dans le concept de codification et dans celui de règle de droit. Cette dernière est énoncée par le législateur *a priori*, sans lien avec un litige particulier et dans l'objectif de diriger la conduite des citoyens (Issalys, 1992 : 679). Selon René David, « les droits de type romano-germanique mettent au premier plan les sources formelles du droit, notamment la législation, et tendent à concevoir le droit comme une sphère de règles de conduite » (David, cité dans Serverin, 2000 : 10). Quoiqu'elle ne soit pas de nature proprement pragmatique, elle s'accommode, dans un second temps, de la jurisprudence. Cependant, la jurisprudence n'est pas ici fondée sur des catégories non formelles de droit issues des jugements, mais sur la compréhension de la loi dont témoignent ces jugements. Aussi, en contrepartie de la *Common Law*, aucune règle visant à rectifier quelconque manquement susceptible de poindre de la jurisprudence n'existe en droit codifié. Au contraire, la loi, ou la règle de droit qu'elle induit doivent être suivies avec précision par les tribunaux (David, 1992 : 74). La règle de droit prend donc la forme d'une règle de conduite laquelle « permet à l'opinion publique, au législateur, d'intervenir plus efficacement pour corriger certains comportements où orienter la société vers des fins données » (David, 1992 : 74). En ce sens, sa vocation même est de pourvoir à la production d'une certaine cohésion sociale par la mise à l'avant de la volonté du législateur.

Puis, les lois codifiées sont porteuses d'une intentionnalité politique dans laquelle s'inscrit une volonté de droit (Carbonnier, 1996 : 107). Cette volonté, c'est celle d'une prétention normative du législateur à circonscrire le monde commun (Issalys, 1992 : 681). La codification est, par le fait même, « un système qui s'organise *ad extra* en se ceinturant de limites : ce qu'il fait entrer est sa matière, ce qu'il refoule est censé étranger. Sur sa matière, chaque codification revendique une exclusivité, un empire, un monopole – en droit positif, la dignité de droit commun » (Carbonnier, 1996 : 107).

Non pas qu'elle nie en soi la volonté du législateur, qui semble de plus en plus prégnante, de circonscrire le bien commun et d'inscrire dans le droit une quelconque identité, mais la *Common Law* semble quelque peu dépourvue d'une conception de la loi qui lui permette une telle inscription. À l'opposé, le droit civil jouit d'une aisance singulière à se parer des atours de l'architecte social et à tenir compte de la volonté générale et de celle du législateur. Ainsi, dans le cadre de ce système juridique, la justice publique, que l'on peut comprendre également sous le vocable du vivre ensemble, résulterait de l'action unificatrice de la loi et en viendrait à signifier le bien public, lequel est coloré par l'interprétation que lui donne le législateur (Gaudreault-DesBiens, 2005-06 : 189). C'est donc la place particulière qui est accordée à la volonté, que celle-ci soit populaire ou bien législative, qui semble faire défaut à la *Common Law* structurée par la capacité judiciaire. Le droit civil peut donc, par ce fait, suivre plus aisément les méandres de la construction de l'identité nationale culturelle et venir l'appuyer lorsque cela devient nécessaire (Gaudreault-DesBiens, 2005-06 : 116). Aux dires de Pierre Issalys, « la structure et la langue des textes tendent à exprimer une rationalité directement accessible au citoyen. À travers le "bruit" introduit dans les textes par les contingences politiques et les lourdeurs technocratiques se fait entendre dans la loi le "message" du peuple à lui-même, écho lointain, mais persistant de la conception du *Contrat social* » (Issalys, 1992 : 682).

Le gouvernement de McGuinty inscrit dans la *Loi de 2006 modifiant des lois en ce qui concerne des questions familiales* sa volonté de faire de l'égalité des sexes un symbole rassembleur de l'identité canado-ontarienne, sans égard à la différenciation sociale qu'elle introduit. C'est à ce titre que nous croyons que la volonté législative du gouvernement permet un glissement ténu dans une zone limitrophe constitutive entre les deux cultures juridiques. Certes, la *Common Law* ne prend pas les appareils du droit civil, mais la compréhension de la loi qui se dégage de la *Loi de 2006* laisse entrevoir une volonté plus affirmée de la part du législateur ontarien puisqu'elle n'est pas une solution *a posteriori*, mais bien une prescription sociale. L'internormativité n'est donc pas dans ce cas le transfert d'une norme d'un système à un autre, cela va de soi. Pourtant, la problématique de l'instauration des tribunaux islamiques telle qu'elle s'est déroulée en Ontario fait montre d'internormativité, à savoir une dynamique singulière de contact entre les deux cultures juridiques du fait de leur proximité physique et idéologique. Ce contact, nous le percevons comme une modalité d'influence; la compréhension

de la légitimité de la loi dont fait preuve le gouvernement McGuinty dans la *Loi de 2006* est plus près d'une conception civiliste que d'une conception purement de droit commun.

Conclusion

Pour conclure, l'amendement de la *Loi de 1991 sur l'arbitrage* qui se solde par la *Loi de 2006 modifiant des lois en ce qui concerne des questions familiales* laisse transparaître l'affirmation d'une identité canado-ontarienne par le gouvernement McGuinty, identité symbolisée par l'égalité entre les femmes et les hommes. Cette articulation s'assoit sur les mécanismes de recouvrement des frontières identitaires, qui dans le contexte à l'étude, découlent en premier lieu d'un partage entre ceux qui auraient atteint l'égalité des sexes et ceux dont ce n'est pas le cas et, en deuxième lieu, de l'adhésion aux principes normatifs que constitue la *Loi de 2006*. Le droit devient certes le véhicule premier de l'identité et, dans sa compréhension de la *Loi de 2006*, le gouvernement décrit une modalité du vivre ensemble qui résulte de l'action unificatrice de la loi. C'est donc une forme d'internormativité que fait subir le gouvernement au droit; l'influence de la culture juridique du droit civil au sujet de la conception de la légitimité de la loi fait glisser la *Common Law*, dans ce cas très précis, dans une zone limitrophe entre ces deux cultures juridiques. Si d'aucuns reconnaissent généralement une forme ou l'autre d'internormativité, c'est plutôt une influence à sens unique, une interaction entre le droit commun et le droit codifié qui va toujours du premier au second, au Québec du moins, et ce, au détriment du droit civil (Gaudreault-DesBiens, 2005-06). Il va sans dire que la problématique de l'instauration des tribunaux islamiques soulève en Ontario à la fois la question identitaire, mais aussi celle plus subtile du lien entre les différents systèmes normatifs que sont la *Common Law* et le droit civil et offre l'occasion d'y voir une interinfluence. Certes, une étude empirique globale sur la législation ontarienne depuis 2006 permettrait de déceler une éventuelle tendance à l'oeuvre et d'éprouver l'idée d'une internormativité telle qu'elle nous apparaît. Cela dit, notre essai avait seulement pour but de mettre la puce à l'oreille.

Claudie Larcher
claudie.charbonneau-larcher.1@ulaval.ca
Doctorante en sociologie, Université Laval

Bibliographie

ARNAUD, André-Jean et Maria José FARINAS-DULCE (1998). *Introduction à l'analyse sociologique des systèmes juridiques*, Bruxelles : Bruylant, 378 pages.

ATIYAH, Patrick (1985). « Common Law and Statute Law », *The Modern Review*, vol. 48, no 1, pp. 1-28.

AUDET, Élane (2005). « La résistance aux tribunaux islamiques s'organise », *Des tribunaux islamiques au Canada?*, sous la direction de Vida AMIRMOKRI et coll., Montréal : Sisyph, pp. 21-32.

BARTH, Frederik (2008). « Les groupes ethniques et leurs frontières », *Théorie de l'ethnicité*, sous la direction de Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, Paris : P.U.F., pp. 206-214.

BISSOONDATH, Neil (1995). *Le marché aux illusions, la méprise du multiculturalisme*, Montréal : Les Éditions du Boréal, 242 pages.

BOILEAU, Josée (2005). « Un projet délirant », *Le Devoir*, 9 septembre, p. Aa8.

BOYD, Marion (2004). *Résolution des différends en droit de la famille : pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*, pages consultées le 1er juillet 2010, [En ligne], www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca

BROUILLET, Eugénie (2005). *La négation de la nation. L'identité culturelle québécoise et le fédéralisme canadien*, Sillery : Septentrion, 478 pages.

CARBONNIER, Jean (1977). « Les phénomènes d'internormativité », *European Yearbook in law and sociology*, pp. 42-52.

CARBONNIER, Jean (1993). « Internormativité », *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, sous la direction de André-Jean ARNAUD et coll., Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, pp. 313-314.

CARBONNIER, Jean (1992). *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 493 pages.

CARBONNIER, Jean (1996). « Codification », *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS, Paris : P.U.F, pp. 105-108.

DAVID, René et Camille JAUFFRET-SPINOSI (1992). *Les grands systèmes de droit contemporains*, Paris : Dalloz, 657 pages.

DUMONT, Fernand (1997). *Raisons communes*, Montréal : Boréal compact, 255 pages.

DUPLÉ, Nicole (1998). « L'enchâssement des valeurs de la démocratie libérale dans les chartes : qu'en est-il du positivisme juridique? », *Transformation de la culture juridique québécoise*, sous la direction de Bjarne MELKEVIK, Québec : Les presses de l'Université Laval, pp. 121-138.

EMON, Anver (2009). « Islamic Law and the Canadian Mosaic : Politics, Jurisprudence, and the Multicultural accomodation », *The Canadian Bar Review*, vol. 87, no 2, pp. 391-425.

GAUDREAU-DESBIENS, Jean-François (1998). « Les chartes des droits et libertés comme louves dans la bergerie du positivisme? Quelques hypothèses sur l'impact de la culture des droits sur la culture juridique québécoise », *Transformation de la culture juridique québécoise*, sous la direction de Bjarne MELKEVIK, Québec : Presses de l'université Laval, pp. 83-119.

GOYARD-FABRE, Simone (1993). « La fondation des lois civiles », *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, no 105, pp. 105-119.

HELLY, Denise (2006). « L'arbitrage religieux en matière familiale au Canada : les limites à la pluralité des normes », *Institut national de la recherche scientifique*, Montréal.

ISSALYS, Pierre (1992). « La loi dans le droit : tradition, critique et transformation », *Cahiers de droit*, vol. 33, pp. 665-699.

JUTEAU, Danielle (2007). « Rapports de sexe, frontières ethniques et identité nationale », *Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, décembre 2007, pages consultées le 1er juillet 2010, [En ligne], <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-10-juteau-danielle.pdf>

KAHN, Paul (2011). *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York: Colombia University Press, 207 pages.

LESLIE, Keith (2005). « L'Ontario rejette la charia », *Le Devoir*, 12 septembre, p. A1.

LESSAY, Frank (1996). « Common Law », *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS, Paris : P.U.F., pp. 72-76.

MEULDERS-KLEIN, Marie-Thérèse (1993). « Positivisme », *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, sous la direction de André-Jean ARNAUD *et coll.*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, pp. 461-462.

NOOTENS, Geneviève (1999). « L'identité postnationale : itinéraire (s) de la citoyenneté dans la modernité avancée », *Politique et sociétés*, vol. 18, no 3, pp. 99-120.

ROCHER, Guy (1982). « Le droit et l'imaginaire social », *Recherches sociographiques*, vol. 23, no 1-2, pp. 65-74.

ROCHER, Guy (1986). « Droit, pouvoir et domination », *Sociologie et sociétés*, vol. 18, no 1, pp. 1-30.

ROCHER, Guy (1996). « Les phénomènes d'internormativité : faits et obstacles », *Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude de l'internormativité*, sous la direction de Jean-Guy BELLEY, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, pp. 25-42.

SERVERIN, Évelyne (2000). *Sociologie du droit*, Paris : Édition la découverte, 118 pages.

SEYMOUR, Michel (1999). *La nation en question*, Montréal : Éditions de l'Hexagone, 206 pages.

SIMON, Jean-Pierre (1997). « Différenciation et hiérarchisation sociale », *Les cahiers du CERIEM*, vol. 2, pp. 27-52.

TAHON, Marie-Blanche (2009). « L'égalité entre les hommes et les femmes comme marqueur d'une identité nationale particulière », *Monde commun*, vol. 1, no 2, pp. 1-21.

VAN RHIJN, Judy (2004). « First steps taken towards sharia law in Canada », *Law Times*, 24 novembre 2003, cité dans Marion Boyd, *Résolution des différends en droit de la famille : pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*, pages consultées le 1er juillet 2010, [En ligne], www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca

Chercher l'identité des « carrés rouges » dans la feutrine : vers une refonte de l'identité québécoise?¹

Louis-Simon Corriveau

« Ceux qu'on fusillera demain n'ont pas choisi; je suis le roc qui les écrase; je n'échapperai pas à la malédiction : à jamais je resterai pour eux un autre, à jamais je serai pour eux la force aveugle de la fatalité, à jamais séparé d'eux. Mais que seulement je m'emploie à défendre ce bien suprême qui rend innocents et vains toutes les pierres et tous les rocs, ce bien qui sauve chaque homme de tous les autres et de moi-même : la liberté. »

Simone de Beauvoir
Le sang des autres

Le printemps 2012 est rapidement apparu comme un moment marquant dans l'histoire du Québec, suivant le pas de différents mouvements contestant la situation économique, politique et sociale qui porte le monde contemporain. Symbolisé dans le carré de feutrine rouge, le « Printemps érable » a occupé la scène publique et sociale avec son lot de mobilisations et de débats qui ont mis de l'avant un discours qui s'est vite étendu au-delà de l'opposition à la hausse des droits de scolarité. Contre quoi et pour quoi les « carrés rouges » se battaient-ils? Dans quel contexte s'inscrivaient-ils? Comment se définissaient-ils? Dans le présent article, il sera question du caractère collectif de ce mouvement, qui permet de se pencher plus spécifiquement sur l'identité québécoise.

¹ Mes plus sincères remerciements vont aux correcteurs qui ont su, grâce à des commentaires justes et informés, améliorer considérablement la qualité de cet article.

L'individu est confronté à une double possibilité l'amenant à se positionner devant un dilemme fondamental qui dictera son rapport au monde : soit il participe à la production du sens partagé, soit il accepte le sens façonné par les autres. S'il adopte la première posture, différentes avenues s'offrent à lui, que ce soit, comme le note Dumont dans la *Genèse de la société québécoise*, par la littérature, l'historiographie ou l'idéologie, ou, suivant la proposition de Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, par la passion, la liberté ou la révolte². Une avenue semble embrasser certaines de ces voies dans la quête de participation au sens collectif : les mouvements sociaux. Catalyseurs de liens et créateurs d'identités collectives, ils permettent d'assembler des individus pour les faire parler et agir conjointement devant un groupe majoritaire. Puisque « la société n'exist[er]ait pas si nous ne lui redonnions pas vie et sens quotidiennement » (Dumont, 1996 : 340), ces groupes acquièrent une importance considérable, notamment dans les temps où les systèmes économique et politique en place semblent connaître différentes remises en question. Que l'on pense aux diverses luttes altermondialistes ayant vu le jour depuis 1999 à Seattle, avec des escales à Québec en 2001, à Évian en 2003 et à Toronto en 2010, pour ne nommer que celles-ci, ou à l'apparition du mouvement des *Indignados* espagnols en 2011, qui a donné naissance à *Occupy* avec ses différentes filiales locales qui cherchent à occuper l'espace public, quelque chose semble se dérouler sous nos yeux depuis près de quinze ans³.

Plus près de nous encore, l'année 2012 a marqué un moment historique dans la contestation sociale au Québec, qui s'est d'abord logée du côté des étudiants. S'inscrivant en continuité avec les mobilisations étudiantes qui ont marqué l'hiver 2005 – avec l'opposition à la transformation de bourses en prêts dans l'aide financière aux études postsecondaires –, ce qui sera nommé le « Printemps québécois » ou le « Printemps érable » s'opposa à une hausse des droits de scolarité qui les aurait fait bondir de 75 % en cinq ans. Loin de se limiter à la hausse

² Ces trois postures s'inscrivent en réaction à l'absurdité du monde. Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus présente l'absurde comme un spectre qui hante toute la réalité sociale : « [j]e ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais, dit Camus, que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître » (Camus, 2010 : 75).

³ Ailleurs dans le monde, on pourrait également penser au « Printemps arabe » qui marqua la tombée de différentes dictatures du monde arabe orchestrée par les populations locales en 2010 en Tunisie, Égypte et Lybie, notamment, ou au « Printemps de Prague » en 1968.

ponctuelle qui aurait impliqué une plus grande contribution monétaire des étudiants pour les études postsecondaires, il a été rapidement question d'une remise en cause de la manière de gérer la société elle-même. Le mouvement s'est ainsi élargi pour endosser des questions encore plus vastes – se penchant sur de nombreuses inégalités qui parsèment la société, les revendications sont devenues féministes, écologiques, sociales, etc. –, ce qui a amené une diversité notable de la population mobilisée. Des personnes de tous âges, tous milieux et toutes origines se sont donc rassemblées dans un même moment de revendication porté par de nombreux discours.

Si les discours et les revendications se sont multipliés et si les personnes mobilisées se sont diversifiées, le Printemps québécois s'est tout de même symbolisé dans un seul emblème : le carré en feutrine rouge. Plus qu'une simple étoffe, celui-ci est devenu un marqueur identitaire, un signe de contestation, un symbole d'appartenance et de solidarité au mouvement... Bref, c'est dans ce carré rouge en tant que symbole que semble résider l'étendue du mouvement social du printemps 2012. Mais que symbolise-t-il pour la société québécoise? Est-il porteur d'une transformation du Québec et de son identité?

1. Les mouvements sociaux comme acteurs politiques

*« Living is easy with eyes closed,
misunderstanding all you see. »*

John Lennon et Paul McCartney
Strawberry Fields Forever

1.1 Qu'est-ce qu'un mouvement social?

Mobilisant des personnes d'horizons variés, le Printemps québécois a mis en place une dynamique d'échange et de discussion entre protagonistes et antagonistes. C'est par un tel dialogue qu'il devient possible de repenser la société et de la façonner en l'adaptant au gré des saisons par une négociation constante. Aux côtés des organisations et des partis politiques, les mouvements sociaux « réformistes », qui cherchent à transformer le système de l'intérieur⁴, peuvent contribuer à

⁴ Les « réformistes » s'opposent aux « radicaux », ou « révolutionnaires », qui sont réticents par rapport à une telle approche qui oblige de s'inscrire à même le système

mettre « au point des objectifs et des mécanismes pour la régulation des conflits » (Dumont, 1996 : 344) par la mobilisation citoyenne et le dialogue entretenu avec les dirigeants. S'il demeure difficile de bien cerner les frontières du mouvement des « carrés rouges », il se présente tout de même comme un mouvement social porté par divers discours. Qu'est-ce qu'un mouvement social? C'est d'abord un moment dans lequel des individus remettent en cause le monde dans lequel ils baignent et son ordre, partageant des rêves et des intérêts (Neveu, 2005 : 3). En ce sens, pour qu'une action soit collective, elle doit être motivée par une volonté de coopération et de solidarité et par la quête d'effectuer une action conjointe et convergente. Autrement dit, un mouvement social est un agir collectif intentionnel et concerté qui « se développe dans une logique de revendication » (Neveu, 2005 : 9).

Alain Touraine distingue trois principes qui se retrouvent au cœur de tout mouvement social : le principe d'identité, le principe d'opposition et le principe de totalité. Le premier renvoie à la définition consciente qu'ont les acteurs d'eux-mêmes. Le mouvement étant créé avant l'identité qui la porte, celle-ci se construit par un certain retour réflexif par les acteurs qui y prennent part (Touraine, 1993a : 324) et par sa mise en récit. Un mouvement social désigne également un adversaire et un objet à combattre, qu'il s'agisse d'une « idée, [d'] une organisation, [d'] un employeur, [ou] [d'] une manière de concevoir » le monde, précise Neveu (2005 : 10) dans son interprétation de Touraine. Pour sa part, le principe de totalité renvoie au « système d'action historique », ce qui l'inscrit dans un processus de transformation de la société qui est apte à agir sur elle-même (Touraine, 1993a : 74, 327). En ce sens, c'est à travers le conflit, qui découle sur une négociation, que les différents groupes et acteurs sociaux arrivent à concevoir un projet qu'ils chercheront à mettre en place.

De plus, l'adversaire apparaît par le conflit, qui est fondamental pour tout mouvement social, la désignation de celui-ci permettant l'organisation du mouvement, au sens où le « Nous » (identité) se définit face à l'autre, à « Eux » (opposition), en référence globale à un nouveau « projet de société » (totalité). Le principe d'opposition n'entre toutefois en scène que lorsque « l'acteur [identité] se sent confronté à une force

pour le changer. Au contraire, les « radicaux » visent plutôt à penser des alternatives en dehors du système, ce qui ouvre, selon eux, l'éventail des possibles (Dupuis-Déry, 2004).

sociale générale [opposition] en un combat qui met en cause des orientations générales de la vie sociale [totalité] » (Touraine, 1993a : 325). Les trois instances sont donc interreliées, évoluant conjointement à partir d'aller-retour entre les pôles (Touraine, 1993 b : 108).

En somme, un mouvement social remet en cause « la définition sociale des rôles, le fonctionnement du jeu politique, [et] l'ordre social » (Touraine, 1993a : 333) par l'élaboration d'une identité, la désignation d'un adversaire et la projection d'un objectif partagé visant la société dans son ensemble et sa capacité d'agir sur elle-même⁵.

1.2 Mouvements sociaux comme acteurs politiques

Comme le note Touraine (1993b), les mouvements sociaux ont un rôle central dans la participation politique, la politique étant comprise ici comme un lieu de négociation entre les détenteurs du pouvoir et leurs opposants. Un tel mouvement devient politique lorsqu'il interpelle les autorités pour que des interventions publiques viennent répondre à ses revendications ou lorsqu'il attribue l'origine de ses maux à l'autorité politique (Neveu, 2005 : 12). Tout mouvement social ne serait donc pas politique, et il ne suffirait pas qu'un débat se déplace dans l'espace public pour qu'il le devienne.

De plus, les rencontres entre les mouvements sociaux et les groupes concernés s'effectuent dans une arène, c'est-à-dire dans un système organisé où se font des revendications (Neveu, 2005 : 16). Différentes arènes institutionnalisées peuvent être utilisées par les mouvements sociaux, comme les médias, les tribunaux, les élections, le Parlement, mais ils ont également recours à l'arène des conflits sociaux, qui s'articule à travers des grèves, des manifestations, des boycottages, des campagnes d'opinion, etc. Cette arène est ainsi un « espace d'appel », en tant qu'elle est l'expression d'une demande à une requête et une revendication de révision d'un verdict jugé injuste (Neveu, 2005 : 17).

Cela nous amène à élargir quelque peu la définition de la politique présentée plus haut. Si une conception restreinte se limite à la pratique et à la contestation du pouvoir, une conception élargie se doit de

⁵ C'est notamment ici que les mouvements sociaux se distinguent des groupes d'intérêts sectoriels de toute sorte, qui s'enrobent dans la rhétorique du soi-disant « bien commun ».

considérer l'éventail des arènes dans lesquelles la politique se met en scène. Elle fait alors partie des individus, au sens où l'investissement de soi dans un groupe ou pour une cause les amène à l'incorporer et à y prendre eux-mêmes part activement.

Le Printemps érable apparaît comme un mouvement social politique puisqu'il a interpellé directement l'autorité politique, qui était l'antagoniste principal. Le débat s'est également déplacé dans l'espace public, les militants empruntant des arènes variées comme les médias, la grève, les manifestations, etc. Les participants au mouvement ont donc cherché à la fois à sensibiliser la population à leur cause et à se faire entendre par le gouvernement.

1.3 Transformation des mouvements sociaux : les nouveaux mouvements sociaux

Les mouvements sociaux ont connu des transformations durant les trente dernières années, rompant avec ceux qui ont marqué principalement les années 1960 et 1970 avec comme figure de proue le syndicalisme et le mouvement ouvrier⁶. Selon Neveu, quatre dimensions caractérisent les nouveaux mouvements sociaux. En premier lieu, ils s'opposent à la centralisation et au pouvoir des dirigeants, décentralisant ainsi les organisations et accordant une plus grande importance et autonomie à la base. Ils se concentrent également sur un seul enjeu, sur « une seule revendication concrète dont la réalisation fait disparaître une organisation "biodégradable" » (Neveu, 2005 : 62). Les organisations créées par les nouveaux mouvements sociaux apparaissent ainsi comme éphémères et momentanées, ne vivant que pour un temps précis, dans un lieu précis. Les formes de mobilisation deviennent aussi plus créatives, ajoutant un caractère ludique.

Deuxièmement, alors que les mouvements sociaux traditionnels revendiquaient une répartition des richesses plus adéquates et un meilleur accès aux décisions, les nouveaux mouvements sociaux « mettent l'accent sur la résistance au contrôle social » et ont des « revendications [qui] sont souvent non négociables » (Neveu, 2005 : 62).

⁶ Ces mouvements sociaux ont d'ailleurs des racines au XIX^e siècle, avec les mobilisations ouvrières (Abendroth, 1978) et les différents élans nationalistes qui ont parcouru le siècle (Thiesse, 2001).

En plus de cette transformation dans les éléments visés par les mouvements sociaux, les nouveaux se distinguent également par leur rapport au politique. Ne cherchant pas à prendre le contrôle du pouvoir étatique, ils visent plutôt la construction d'espaces d'autonomie leur permettant « de réaffirmer l'indépendance de formes de sociabilités privées contre son emprise » (Neveu, 2005 : 62). On reconnaît alors ici le mouvement des Indignés et de son frère *Occupy*.

Enfin, la quatrième caractéristique des nouveaux mouvements sociaux est que l'identité des participants est transformée, ces derniers cessant de revendiquer une appartenance de classe⁷ pour plutôt se camper dans le particularisme identitaire. Par le fait même, les mouvements sociaux devinrent de plus en plus composés de membres des classes moyennes qui ont souvent davantage de diplômes postsecondaires, alors qu'ils étaient originellement constitués presque exclusivement par les classes populaires – ouvriers, paysans, etc. (Neveu, 2005 : 63). Or, comme le rappelle Langlois (2010), les classes moyennes ne renvoient pas à un groupe homogène, mais plutôt à un groupe qui se décline en différentes nuances, différencié par les clivages et oppositions qui l'habitent. Elles désignent alors ici ce groupe « fourre-tout » dans lequel sont regroupés tous ceux dont le revenu du ménage environne la médiane, se distinguant alors des ménages moins favorisés et des plus favorisés⁸ (Langlois, 2010 : 125-126). N'étant pas une référence partagée, les classes moyennes apparaîtraient donc comme un groupe dont les frontières sont perméables et diffuses et qui n'influence pas la vision du monde de ceux qui y appartiennent.

1.4 Le Printemps québécois : un nouveau mouvement social?

Le Printemps québécois semble cadrer relativement bien dans la définition des nouveaux mouvements sociaux, bien que quelques nuances s'imposent. Le mouvement avait une base éduquée provenant davantage des classes moyennes et aisées, les classes moins favorisées étant bien souvent absentes du discours social tel qu'il est prononcé à la

⁷ Les classes sociales sont ici comprises comme le regroupement d'« individus manifestant des caractéristiques économiques et culturelles communes » (Ansart, 1999 : 78).

⁸ Les trois groupes se répartissent donc de part et d'autre de la médiane, avec comme point de référence les classes moyennes qui oscillent entre 75 % et 150 % du revenu médian (Langlois, 2010 : 125).

fois par le gouvernement et par les *leaders* étudiants (Claudé, 2012). Les étudiants les plus fortement mobilisés dans la crise étudiante étaient, en effet, principalement ceux qui aspiraient à des études universitaires, cette avenue étant favorisée par les personnes appartenant à des milieux plus favorisés (Dawson et Marcoux-Moisán, 2012 : 9). La ministre de l'Éducation, Line Beauchamp, avait elle-même noté le 23 février 2012 que ce serait « les contribuables québécois provenant de la classe moyenne en majorité qui [feraient] le plus grand effort », les enfants issus de cette vaste classe étant souvent inadmissibles au programme de prêts et de bourses (CNW Telbec, 2012).

Cette caractéristique semble toutefois s'être estompée avec l'élargissement qu'a connu le mouvement et principalement lorsque le phénomène des tintamarres de casseroles a pris de l'ampleur. Les marches de casseroles sont apparues à Montréal en mai dans l'objectif de contester le projet de loi 78 qui limitait le droit de manifester. Ces tintamarres, qui avaient d'ailleurs des précédents en 2001 en Argentine et au Chili lorsque la population a réagi à la crise économique qui les frappait (Boisvert, 2012), rassemblaient des individus d'horizons variés. On pouvait en effet voir des personnes de tous âges et de milieux divers prendre part à ces mobilisations dans de nombreux quartiers du Québec. Par le fait même, la visée de ces tintamarres s'est élargie afin d'endosser une contestation plus générale du pouvoir en place, ne se limitant pas à la contestation d'un projet de loi. De plus, comme le notent bien Frappier, Poulin et Rioux (2012 : 38), la question de la tarification, inhérente à la hausse des droits de scolarité, est liée aux inégalités qui augmentent synchroniquement. Étant considérée comme une attaque à l'accessibilité aux études supérieures, la question de scolarité est alors rapidement devenue associée à celle des inégalités sociales. En ce sens, si le Printemps québécois a été principalement porté par les classes moyennes, il semble s'être également nourri des idées revendicatrices qui inspiraient les mouvements sociaux associés aux classes moins favorisées.

Le Printemps érable a également été caractérisé par une grande créativité avec différentes formes de manifestations – que l'on pense aux rassemblements sans vêtements ou aux initiatives artistiques de la Montagne rouge, notamment. Un autre aspect intéressant semble aussi indiquer que le Printemps québécois serait un nouveau mouvement social : la naïveté et la ténacité de nombreux manifestants devant les menaces de violence policière. Contrairement à ceux qui ont participé

aux mouvements de contestation dans les années 1960 à 1980, les manifestants du Printemps québécois en étaient souvent à leurs premières expériences de mobilisations de cette envergure, estime Dupuis-Déri (Dupuis-Déri et Labelle, 2012), ce qui les amenait à avoir une posture plutôt naïve et surtout moins organisée devant les autorités policières.

Il y a tout de même une certaine centralisation du pouvoir au sein du mouvement étudiant, principalement dans la Fédération étudiante universitaire du Québec (FEUQ) et la Fédération étudiante collégiale du Québec (FECQ) où les représentants étudiants occupent le rôle de membre du comité exécutif, étant élus dans des assemblées générales annuelles où sont également déterminées les orientations importantes (FEUQ, 2012; FECQ, 2012). La Table de concertation étudiante du Québec (TaCEQ) est, de son côté, une association étudiante nationale regroupant des associations étudiantes locales⁹ qui sont représentées à l'échelle de la province par le secrétariat général à qui elles confient des mandats divers¹⁰ (TaCEQ, 2013). La Coalition large de l'Association pour une solidarité syndicale étudiante (CLASSE), jeune sœur de l'ASSÉ, se veut dictée par la démocratie directe, par laquelle les différents étudiants qui y sont affiliés « prennent position sur les questions importantes », qui sont ensuite « débattues en Congrès avec toutes les associations membres » en assemblées générales (CLASSE, 2012). Cette coalition se démarque ainsi par l'absence de Présidence ou d'instances intermédiaires entre les membres et le Congrès de la CLASSE, les membres étant plutôt représentés par des porte-parole qui ne peuvent prendre eux-mêmes des décisions au nom de tous. Une seule des quatre

⁹ Les associations nationales sont des regroupements d'associations locales. Les premières cherchent à regrouper des étudiants d'horizons variés – de tout programme, de toute université – et transcendent les frontières universitaires pour proposer un front uni. Pour leur part, les secondes sont davantage liées aux milieux universitaires, réunissant les étudiants selon leur département, faculté, cycle d'études ou lieu d'établissement. De plus, les associations étudiantes peuvent s'articuler sur différents paliers – comme c'est le cas dans le monde universitaire, notamment à l'Université Laval, où l'association départementale s'inscrit dans une association facultaire et/ou une association de cycle –, et sont libres de leur adhésion à l'une ou l'autre des associations étudiantes nationales.

¹⁰ Comme le souligne Étienne Boudou-Laforce (2012), cette association étudiante s'est montrée « immodérément discrète, ne propageant ni souffle ni énergie à ses membres » malgré ses plus de 65 000 membres. La place qu'elle a occupée sur la scène du Printemps québécois a dès lors été plutôt négligée par les commentateurs, qui ont concentré leur regard sur les deux fédérations étudiantes et le nouveau-né de l'ASSÉ.

associations étudiantes nationales cadrerait donc dans la décentralisation caractéristique des nouveaux mouvements sociaux. Il est toutefois intéressant de se pencher sur le poids des différentes associations étudiantes nationales. Sur les 106 associations membres de l'une ou l'autre de celles-ci, près des deux tiers étaient membres de la CLASSE (pour un total de 67 associations étudiantes membres)¹¹ et les deux fédérations sœurs regroupaient ensemble le tiers (avec 35 associations étudiantes membres; 14 pour la FEUQ et 21 pour la FECQ), la TaCEQ occupant une place marginale avec ses quatre associations étudiantes membres (CLASSE, 2013; FEUQ, 2013; FECQ, 2013; TaCEQ, 2013). En ce sens, l'association étudiante nationale qui était davantage décentralisée, la CLASSE, occupait une place importante sur la scène du Printemps québécois, regroupant une bonne part des associations étudiantes locales, ce qui permet encore ici d'approcher le mouvement des « carrés rouges » aux nouveaux mouvements sociaux.

Or, du côté des revendications, le Printemps érable se distancie plus fortement de cette nouvelle forme de mouvements sociaux. En effet, dans le cadre du Printemps québécois, le mouvement ne s'est pas limité à une demande ponctuelle – qui aurait été l'annulation de la hausse des droits de scolarité –, mais il a plutôt cherché à étendre son discours et à diversifier ses revendications. En s'opposant à la tarification de l'éducation, à la « [m] archandisation des individus, de la nature [des] services publics » et au « gaspillage des ressources », « [c] e qui a commencé comme une grève étudiante est [ainsi] devenu une lutte populaire » puisque « la question des droits de scolarité [...] aura permis de [...] parler d'un problème politique d'ensemble », note la CLASSE dans le manifeste intitulé « Nous sommes avenir ». Le discours n'est dès lors pas circonscrit ni limité, mais il cherche plutôt à répondre à un malaise profond.

En somme, il semble que le printemps des « carrés rouges » aura été un nouveau mouvement social politique sur différents points, bien que la centralisation d'une partie des associations étudiantes nationales et l'élargissement des revendications nous oblige à nuancer cette classification. Avant de pouvoir proposer cela avec conviction, nous devons donc nous pencher sur les trois principes énoncés par Touraine :

¹¹ Il est à noter que les membres de la CLASSE (la Coalition large de l'ASSÉ) dépassent le nombre de membres de l'ASSÉ, qui regroupe « 35 associations collégiales et universitaires » (ASSÉ, 2013).

l'identité collective, l'opposition et la totalité. Quelle était l'identité collective façonnée par ce mouvement social? À quoi s'opposait-il? Et pour quoi se battait-il? Commençons par l'identité collective.

2. L'identité collective, fruit des mouvements sociaux

« Je me révolte, donc nous sommes. »

Albert Camus
L'homme révolté

2.1 Mouvements sociaux et solidarité

Différentes motivations peuvent amener les militants à s'investir dans une cause, certaines étant davantage utilitaires – comme l'acquisition d'un « capital social pouvant avoir une rentabilité professionnelle »¹² –, d'autres plutôt liées aux convictions – ici entre en scène le « militant moral » (Neveu, 2005 : 70, 73). À ces motivations s'ajoute l'intégration sociale qui vient avec la mobilisation. C'est notamment par les conversations entre militants que le sentiment d'appartenance au groupe s'actualise, ce qui renvoie au « jeu de conversation identitaire », ou « *identity talk* » (Hunt et Benford, 1994). L'expérience de mobilisation modifie ainsi la représentation qu'ont les individus d'eux-mêmes, apportant une conception de la vie davantage communautaire en plus d'agrémenter l'existence par la participation à des projets transcendants. Cette transformation identitaire découle, dans certaines formes d'organisation, du fait qu'elles exigent l'adoption de pratiques dans le quotidien des membres, comme le piquetage, le recrutement, les différentes actions et mobilisations, etc. En somme, « [l]a participation au collectif offre à l'individu la possibilité de revendiquer de l'appartenance », note Neveu (2005 : 78), et « [c]e qui était d'abord une résistance irréductible de l'homme devient l'homme tout entier qui s'identifie à elle et s'y résume », dit Camus (1997 : 29).

¹² L'exemple du député Léo Bureau-Blouin vient immédiatement en tête lorsque l'on pense à ce genre de motivations. Sans vouloir spéculer sur ses intentions initiales, il demeure que sa trajectoire – de président de la FECQ à député pour le gouvernement du Parti québécois élu le 4 septembre 2012 – fait de lui un portrait-type.

Accueillir un grand nombre de personnes sensibles à la cause, qu'elles souhaitent y participer activement et longuement ou non, est nécessaire pour la survie d'un mouvement (Collins, 2001 : 32). Cette sensibilité s'inscrit dans une solidarité que les individus entretiennent à la fois entre eux et envers la cause revendiquée. La solidarité renvoie ici à ce qui relie l'individu au système social, c'est-à-dire au développement de la loyauté et du dévouement d'un individu envers des acteurs collectifs (Gamson, 1992 : 55). Plus spécifiquement, la solidarité amène les individus à se sentir interpellés par les porte-parole du mouvement. Mais au sein même de celui-ci, les acteurs se regroupent en fonction de leurs affinités, formant de petits groupes plus autonomes dont les membres agissent d'une seule voix, comme une unité (Gamson, 1992 : 62-63).

Dans le cas du Printemps érable, cet enchevêtrement des groupes peut s'illustrer dans la structure où s'inscrivaient les étudiants mobilisés. Chaque étudiant fait partie d'une association étudiante locale qui choisit d'être membre de l'une ou l'autre des associations étudiantes nationales. Les groupes locaux, qui rassemblent souvent les étudiants appartenant à une même discipline ou à une même faculté universitaire, se divisent eux-mêmes en des sous-groupes qui se concentrent sur certaines formes d'activités, comme la mobilisation, le financement, les communications, etc. En ce sens, on voit que les associations nationales reposent sur des groupes composés de sous-groupes où les individus sont rassemblés en fonction de leurs aspirations. La solidarité permet donc de lier les individus entre eux et assure un pont entre les instances des différents niveaux.

2.2 Identité collective

De cette solidarité et du sentiment d'appartenance découle une identité collective, issue des différents liens qui unissent les individus qui s'investissent dans un mouvement social. Une identité collective forte et valorisante est d'ailleurs nécessaire pour que les membres d'un groupe puissent s'affirmer dans l'espace public (Neveu, 2005 : 78). Définissons en quoi l'identité nécessite la reconnaissance du regard de l'autre, avant de se pencher sur l'identité collective et, plus spécifiquement, sur la création de celle-ci par les mouvements sociaux.

2.2.1 Construire l'identité à travers le regard de l'autre

L'identité est le fruit du sentiment d'une unité et d'une durabilité dans le temps, en plus d'être une négociation et une adaptation constante avec l'environnement. C'est ainsi par la négociation entre la désignation identitaire provenant des autres, d'une part, et l'expression de l'appartenance, d'autre part, que se construit l'identité (Neveu, 2005 : 77; Paugam, 2008 : 4). La reconnaissance réciproque, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autre mariée à celle de soi dans les yeux de l'autre, s'inscrit alors au cœur de la construction identitaire (Paugam, 2008 : 50). Cette omniprésence d'autrui amène le social à jouer un rôle central dans la construction identitaire, les liens sociaux occupant ici une place prédominante puisque c'est à travers eux que l'individu cherche l'approbation et la reconnaissance dans les interactions (Paugam, 2008 : 62). La collectivité se constitue ainsi à partir du sentiment de solidarité partagé par les personnes qui ont en commun des valeurs et des obligations morales (Merton, 1997 : 248). L'individu intériorise également le regard de l'autre, son attitude devenant « orientée par ses contemporains » et, plus spécifiquement, par ceux avec qui il est en dialogue identitaire (Riesman, 1964 : 45).

2.2.2 L'identité collective : une définition

Les mouvements sociaux lient les individus à la culture et à la collectivité, en élargissant l'identité personnelle pour inclure l'identité collective. En ce sens, les nouveaux mouvements sociaux ont comme principale tâche de produire une identité collective, le « nous » étant le fruit d'une négociation entre le sens donné et le sens construit (Gamson, 1992 : 56-57; Klandermans, 1992 : 81). L'identité collective naît par différents facteurs, comme la considération en tant que groupe ou le partage d'objectifs et d'opinions quant aux possibles et aux limites de l'action collective. Sa création est d'autant plus nécessaire, puisque l'intégration des identités individuelles et collectives facilite la mise en œuvre d'actions collectives (Klandermans, 1992 : 81; Gamson, 1992 : 60).

Merton (1997 : 240) distingue trois critères qui permettent l'appartenance à un groupe et à l'identité collective : l'interaction entre les individus est dictée par des règles; ces derniers partagent une définition commune de ce qu'ils sont; et ils sont également définis par

les autres comme faisant partie du groupe. L'identité collective apparaît dès lors comme une « définition commune d'un groupe qui dérive des intérêts partagés, des expériences et de la solidarité »¹³ (Taylor et Whittier, 1992 : 105). La solidarité et l'identité collective sont ainsi interreliées. L'identité collective se manifeste d'ailleurs par la langue et les symboles et donc par la culture, et c'est par les icônes culturelles et les artefacts représentant celles-ci qu'une identité collective se manifeste (Gamson, 1992 : 60).

De plus, trois éléments sont constitutifs de l'identité collective. En premier lieu, les frontières sont les limites sociales, psychologiques et physiques distinguant un groupe d'un autre. Elles renvoient alors à des « territoires sociaux » par la désignation des différences entre les activistes et les autres (Taylor et Whittier, 1992 : 111). Pour leur part, les marqueurs de frontières contribuent à la formation de l'identité collective en rendant plus visibles les éléments partagés par le groupe et en encadrant les interactions entre les membres internes et externes. Les frontières entre les groupes ne sont toutefois pas fixes, mais s'adaptent aux situations (Merton, 1997 : 240). Deuxièmement, avec la révolte vient la conscience, note Camus (1997 : 29), celle-ci s'avérant au cœur même de l'identité collective en tant que cadre interprétatif naissant d'un groupe qui confronte l'autorité d'un autre. La conscience permet aux groupes marginalisés politiquement de comprendre leur position structurelle, tout en établissant de nouvelles attentes quant au traitement qui leur est approprié¹⁴ (Taylor et Whittier, 1992 : 111-114). Il s'agit dès lors d'une évaluation constante de la position sociale qui s'effectue par un dialogue entre les groupes, ce qui amène une prise de conscience du rapport entretenu entre le centre (le groupe dominant) et la périphérie (les groupes marginalisés). Enfin, la négociation interindividuelle et entre les individus et les structures où ils s'inscrivent façonnent elles aussi cette identité. La négociation renvoie alors aux actions et symboles utilisés par les groupes subordonnés afin de résister et de restructurer les systèmes de domination en place. Taylor et Whittier (1992 : 118) distinguent deux formes de négociation : la négociation de nouvelles manières d'agir et de penser en privé et en

¹³ *Traduction libre de l'auteur (Tda)*: « Collective identity is the shared definition of a group that derives from members' common interests, experiences, and solidarity. »

¹⁴ *Tda*: « Consciousness not only provides socially and politically marginalized groups with an understanding of their structural position but establishes new expectations regarding treatment appropriate to their category. »

public d'une part et la négociation identitaire explicite, lorsqu'elle implique des tentatives directes d'émancipation des représentations qu'ont les dominants d'eux-mêmes, et implicite, renvoyant aux symboles ou démonstrations « qui sous-tendent le statu quo ».

Comme le notait Jean-François Bissonnette (Bissonnette, Thériault et Trépanier, 2012), le mouvement du Printemps québécois en est venu à se reproduire à travers les différentes manifestations de l'identité collective qu'il avait créée. La créativité a dès lors amené de nombreux manifestants à chercher dans différentes voies une manière de donner vie au mouvement. Nous avons en effet vu l'émergence de collectifs artistiques, de diverses formes de manifestations, de rassemblements de casseroles, d'universités populaires, comme UPOP Montréal qui suivait le chemin de l'Université populaire à l'Université du Québec à Montréal (UPAM) créée en 2007, et d'universités alternatives comme l'Union des savoirs populaires de Québec (USPQ), etc. Bref, le mouvement des « carrés rouges » s'est articulé par différentes voies qui ont continuellement assuré sa reproduction et son actualisation.

Le Printemps érable semble également s'être caractérisé par des frontières très perméables, cherchant à inclure tout le monde dans son combat contre la hausse des droits de scolarité, contre le gouvernement, contre le système économique et politique en place, etc. On n'a qu'à penser au slogan « Avec nous, dans la rue! » et à l'ensemble des revendications de la CLASSE, qui embrassaient beaucoup plus large que la simple hausse (CLASSE, 2012). Enfin, il ne faudrait pas oublier le mouvement des casseroles qui a, rappelons-le, largement étendu le groupe de contestataires. Or, certaines personnes qui sont fortement fidèles à l'organisation peuvent avoir du mal à s'identifier à un « nous » qui serait plus large, davantage inclusif (Gamson, 1992 : 61). Dans le mouvement qui traversa le Québec en 2012, il semble que certains auraient critiqué l'élargissement des revendications au nom de l'introduction d'un discours jugé trop révolutionnaire, anarchiste, gauchiste, etc. qui nuirait à la cause principale : l'opposition à la hausse des droits de scolarité (Pelletier, 2012). Ce sentiment pourrait dès lors avoir mené certains militants de la première heure à prendre leur distance avec le mouvement, bien qu'ils soient demeurés solidaires à la cause première.

2.3 Le Printemps québécois porté par l'appartenance et une référence partagée

Les individus sont reliés par des interactions directes, mais également par la référence à des symboles partagés. En ce sens, « [l] a solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité » (Camus, 1997 : 37). Ces « liens de citoyenneté » qu'ils partagent transcendent les particularités, les clivages, les oppositions internes, etc. (Paugam, 2008 : 75), mais le social demeure composé par différents types de groupements. On peut dès lors en distinguer trois types suivant la typologie proposée par Dumont (1996). Tout d'abord, le « groupement par appartenance » renvoie à l'interaction entre les individus et c'est à travers leurs rapports qu'il se constitue. Ensuite, le « groupement par intégration » est associé à des organisations où il y a une « répartition formelle des rôles et des statuts » ce qui rend les individus interchangeables (Dumont, 1996 : 341). Le troisième type de groupement, le « groupement par référence », renvoie à la transposition d'« un ensemble de signes et de symboles collectifs [qui] deviennent des références pour les individus » (Dumont, 1996 : 341-342), celles-ci pouvant renvoyer aux classes sociales, aux genres, aux générations, aux régions, aux cultures, etc. Ces groupements renvoient alors à un sentiment de solidarité qui naît envers des personnes avec qui l'individu pourrait ne jamais avoir de rapports directs. C'est ainsi par le recours à des signes et symboles partagés qu'ils en viennent à interpréter leur identité collective. Pour que le recours à une référence partagée soit possible, il est toutefois nécessaire qu'il y ait une certaine forme de base communautaire sur laquelle peuvent s'asseoir les liens de solidarité.

En ce sens, « quelques grandes constantes de leur situation commune » doivent être explicitées de manière discursive par les individus afin qu'ils puissent partager un certain rapport au monde (Dumont, 2005 : 52). La référence partagée¹⁵ – qui se rapproche de l'identité collective au point d'en être le complément – permet ainsi à un groupe donné d'avoir une « vision explicite et unanime du monde »

¹⁵ La référence se construit, pour Dumont, par trois voies : la littérature, l'idéologie et l'historiographie. Jean-Jacques Simard a d'ailleurs clairement synthétisé le rôle de ces trois instances : « [p] laçant l'empreinte de la nationalité au centre de l'expérience sociohistorique, les idéologies lui proposent des orientations, l'historiographie retourne sur son passé pour en déboucher l'avenir, la littérature en compose des figures au second degré » (Simard, 2005 : 88).

(Dumont, 2005 : 198). Ces discours collectifs ne sont d'ailleurs pas clos sur eux-mêmes : ils côtoient également d'autres discours identitaires, référentiels, ce qui permet un certain dialogue, et donc une transformation continue.

Le mouvement du Printemps québécois a pour sa part été porté par des groupements par appartenance, des groupements par intégration *et* par des groupements par référence. C'est d'abord à travers des liens tissés au sein des associations étudiantes locales, dans les départements et sur les campus universitaires que les acteurs en sont d'abord venus à tisser des liens sociaux. Ces interactions personnelles et directes ont rythmé la vie de ceux qui participaient aux assemblées générales, aux divers comités de mobilisation, ou qui contribuaient au piquetage des cours bloqués, etc. Bref, c'est à partir d'une mobilisation locale qu'une certaine vie communautaire et un sentiment d'appartenance a pu se façonner, renforçant par le fait même les liens qui unissaient les acteurs qui prenaient part aux mobilisations nationales.

Ensuite, nous l'avons vu, les associations étudiantes nationales ont joué un rôle important dans les mobilisations du mouvement des « carrés rouges ». Si les individus ont donné vie au Printemps québécois, ils ont également permis à ces organisations de survivre et de fonctionner. Que ce soit en y remplissant des rôles – en tant que membre de comité exécutif, porte-parole ou autre – ou en prenant part aux diverses activités nécessaires à leur fonctionnement – comme les assemblées générales, les élections, etc. –, les militants ont pris part à ce groupement par intégration que sont les associations étudiantes, qu'elles soient nationales ou même locales. Les personnes impliquées dans ces organisations étudiantes s'inscrivent ainsi dans une structure où leurs rôles et statuts les rendaient interchangeables.

Enfin, le Printemps érable s'est également campé dans une référence partagée qui dépassait les rapports interindividuels pour rejoindre un certain caractère national et même global, au sens où les espaces de luttas et de revendications n'ont pas été restreints à des lieux précis, mais se sont plutôt étendus à travers le territoire québécois. Que l'on pense aux mobilisations qui ont eu lieu à Gatineau, Montréal, Québec ou Rimouski, les participants partageaient tous des idées, des aspirations et des symboles. Ce groupement par référence s'est d'ailleurs manifesté également plus concrètement lors des manifestations nationales qui ont eu lieu les 22^{es} jours du mois à partir de mars. Ces manifestations

regroupaient tous ceux qui étaient touchés ou qui s'impliquaient de près ou de loin à la remise en question portée entre autres par les étudiants. Les mobilisations où se retrouvaient réunis les acteurs des différents milieux ont alors permis de donner vie, sous une forme momentanée, à une identité collective qui était jusqu'alors essentiellement abstraite¹⁶.

Le Printemps érable a ainsi d'abord pris la forme d'une mobilisation locale portée par des acteurs qui agissaient dans leur milieu universitaire ou urbain, ce qui catalysa la naissance de liens forts entre les participants. Mais, simultanément, une référence partagée s'est édifiée, permettant l'émergence d'un groupement par référence et d'une identité collective dans laquelle les individus ont pu se projeter, accompagnés de leurs rêves et aspirations. Ces deux formes de groupements qui se sont constamment côtoyés ont alors eu recours au carré rouge afin d'exprimer et d'afficher à la fois leur appartenance et leur solidarité à ce mouvement de contestation. Il est devenu un symbole chargé de sens et de mémoire pour tous ceux qui ont partagé ces moments de solidarité et qui ont participé à l'édification de cette identité collective, au point où nous en sommes venus à parler du « mouvement des carrés rouges », ou même à utiliser l'appellation « carré rouge » pour désigner toute personne qui participait de près ou de loin au Printemps érable. Ce carré a une histoire. Explorons-la afin de mieux saisir ce qu'il en est venu à signifier.

3. Le carré rouge, porteur d'une référence partagée en mutation

*« Oui, l'enfer doit être ainsi : des rues à
enseignes et pas moyen de s'expliquer.
On est classé une fois pour toutes. »*

Albert Camus
La chute

L'« effervescence collective », c'est-à-dire l'électricité ressortant du rapprochement et du rassemblement entre des individus qui pensent et agissent conjointement, dont parlait Durkheim (2007) repose sur la « forte densité du rituel » (*high ritual density*), qui découle de trois

¹⁶ La manifestation du Jour de la Terre du 22 avril 2012 à Montréal a d'ailleurs bien symbolisé cette entité qu'était devenu le Printemps québécois en créant une main géante en rassemblant les quelque 250 000 participants qui étaient réunis sous un ciel grisonnant (Marquis, 2012).

facteurs, note Collins (2001 : 28). Tout d'abord, des rassemblements physiques permettent la prise de conscience de la présence commune; en deuxième lieu, un centre d'attention partagé, que ce soit par des actions stéréotypées et traditionnelles (pour le groupe) comme des chants ou spontanément lorsque des circonstances données mène à une action commune; enfin, une conscience collective est créée. Ces facteurs permettent alors aux membres du groupe de ressentir la solidarité et d'être habités par une forte énergie émotionnelle (*emotional energy*) découlant de l'enthousiasme et la confiance partagés. Ils contribuent également à l'intégration de la mémoire de la participation collective à l'intérieur de symboles, qui sont liés au respect et à la loyauté au cœur même du groupe (Collins, 2001 : 28). C'est justement cet investissement mémoriel et identitaire, mais également émotif qu'en est venu à représenter le carré en feutrine rouge pour les participants ou les solidaires au mouvement du Printemps québécois.

3.1 Le carré rouge comme symbole

En tant que prise de position, l'action de contestation peut classer les gens, mariant une classification externe (les hors-groupe) ou interne, par les militants eux-mêmes par le port d'un emblème (Neveu, 2005 : 77), comme le badge « Solidarność » en Pologne dans les années 1980¹⁷ ou le carré rouge au Québec. Ce dernier a pris une ampleur telle que de nombreux magasins montréalais ont même manqué de feutrine rouge, tissu le plus répandu pour le carré rouge, ce qui a mené certaines boutiques à en augmenter le prix afin d'éviter que survienne trop rapidement cette rupture de stock (Gall, 2012). Le carré rouge a aussi traversé les frontières du Québec, « voyageant au Canada, en France, aux États-Unis ou en Belgique » (Chiasson-Lebel et Coutu, 2012 : 34).

3.1.1 Origines du carré rouge

Si le carré rouge est devenu l'emblème de la contestation qui caractérisa le printemps 2012, il n'en est pas le fruit. En extrapolant un peu et en dépassant le contexte québécois, nous pourrions lui trouver des origines en Biélorussie où le peintre communiste Malevitch avait

¹⁷ La Solidarność, une fédération de syndicats polonais, joua un rôle important dans l'opposition populaire au gouvernement communiste en place. Les participants à ce mouvement arboraient l'emblème représentant le mot « Solidarność » avec des lettres entassées et avaient adopté une hymne.

peint en 1915 une toile « suprématiste » intitulée « Carré rouge. Réalisme pictural d'une paysanne en deux dimensions » qui proposait un carré rouge asymétrique. Peintre engagé dans les différents soulèvements politiques qui menèrent à la Révolution russe, il proposa cette toile après avoir pris part à la Révolution manquée de 1905, alors qu'il en était à apprendre les rudiments de l'art à Moscou. Le rouge de cette toile symboliserait alors un appel pour la révolution de l'art. Il fit d'ailleurs cet appel plus directement dans les années 1920 lorsqu'il « invitait ses élèves à dessiner des carrés rouges pour appeler une révolution mondiale des arts » (Petrowski, 2012).

Sans se rattacher directement à cette origine lointaine, le « carré rouge » québécois semble tout de même s'inscrire dans un même appel au changement. Plus spécifiquement, il est apparu au Québec en 2004, le 4 octobre, lorsque le Collectif pour un Québec sans pauvreté jugea « inacceptable » le « projet de loi 57 sur l'aide sociale [déposé] à la Commission des affaires sociales de l'Assemblée nationale » (Labrie, 2005). Les membres du Collectif avaient alors porté un carré conçu à partir de ruban adhésif (« *duct tape* ») rouge dans le but d'inviter les gens à en faire autant s'ils souhaitaient freiner ce projet de loi, le carré renvoyant au feu de circulation rouge. Les membres du Collectif ont alors propagé le port de ce carré rouge dans leurs rangs à l'automne, moment où 4000 personnes et 500 organisations ont uni leur voix pour s'opposer à la loi 57. Ensuite, durant le Forum alternatif des 6 et 7 octobre 2005 organisé par le Réseau de vigilance qui s'effectuait en marge du Forum des générations en banlieue de Québec, « la consigne s'est répandue » (Labrie, 2005). Plus d'un mois plus tard, le 20 novembre 2004, 10 000 personnes vêtues de rouge se sont rassemblées devant le congrès du Parti libéral du Québec à Montréal, et le 13 décembre, suivant une invitation du Collectif, la cafétéria de l'Assemblée nationale fut occupée par « une cinquantaine de personnes portant carré rouge et vêtements rouges » (Labrie, 2005).

Ce n'est qu'en janvier 2005 que les associations étudiantes se sont approprié le carré rouge pour leurs revendications. Chiasson-Lebel et Coutu (2012 : 34) soulignent que la sélection du carré rouge par les étudiants en sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) à l'aube de la première manifestation étudiante à Sherbrooke en 2005 s'est effectuée à la suite d'un remue-méninge durant lequel ils cherchaient un symbole simple qui pourrait être adopté par un grand nombre de personnes. Ce choix se serait ainsi fait sans que les étudiants

n'aient pris connaissance de l'utilisation qu'en avait fait le Collectif pour un Québec sans pauvreté quelques mois auparavant. Même si les deux groupes ont arboré le même signe, le signifié était toutefois distinct, le mouvement étudiant ne se voulant pas en continuation avec les initiatives du Collectif. Chiasson-Lebel et Coutu (2012 : 34) notent tout de même qu'aucun groupe ne peut s'approprier ce symbole, dont la « force découle [...] de son partage massif ». En ce sens, lorsqu'il leur venait de justifier leur choix, ils répondaient spontanément : « Parce qu'on est carrément dans le rouge! »¹⁸ L'emblématique carré rouge¹⁹ a ensuite été accepté par la Coalition de l'Association pour une solidarité syndicale étudiante élargie (CASSÉE et ancêtre de la CLASSE), ce qui a mené à son expansion dans la sphère publique avec ses différents dérivés (cubes rouges, bannières rouges, etc.). Le symbole s'est alors rapidement répandu dans la ville de Montréal, chaque personne pouvant « se l'approprier » (Chiasson-Lebel et Coutu, 2012 : 34).

3.1.2 Différentes significations du carré rouge

Le carré rouge en est venu à renfermer diverses significations lors des soulèvements estudiantins du printemps 2012. Pour Martine Desjardins, présidente de la FEUQ, il renvoyait au slogan « carrément dans le rouge », ce qui le liait à l'endettement étudiant (Agence QMI et TVA Nouvelles, 2012a). Ensuite, la FECQ revendiquait le port de cet emblème puisqu'il « représent[ait] la nécessité d'agir, l'état d'urgence », en plus de demander « au gouvernement d'arrêter ces mesures qui attaqu[ai]ent l'accessibilité aux programmes sociaux pour les citoyennes et citoyens » (FECQ, 2012). De son côté, Pauline Marois, chef du Parti québécois et maintenant Première ministre du Québec, associait le carré rouge à l'opposition à la hausse des droits de scolarité (Teisceira-Lessard, 2012a) et à une marque de « solidarité avec la jeunesse québécoise » (Asselin, 2012). Elle le rattachait également à une

¹⁸ Cette justification s'est d'ailleurs propagée jusqu'à aujourd'hui, comme nous le verrons quelques lignes plus bas.

¹⁹ Entre 2005 et 2012, différentes déclinaisons du carré rouge ont vu le jour, comme le carré bleu, approprié par ceux qui s'opposaient au naufrage de l'îlot Voyageur en 2007 ou le carré orange qu'arboraient les professeurs en grève de l'UQAM. Le carré rouge a même été approprié par les employés étudiants de l'Université York en grève en 2008 et 2009 et « lors de la grève étudiante contre le Contrat de première embauche (CPE) en 2006 » en France (Chiasson-Lebel et Coutu, 2012 : 35). Il est d'ailleurs intéressant de souligner qu'un symbole similaire au carré rouge avait été arboré en 1995 en France lors d'un mouvement qui s'opposait au néolibéralisme.

quête d'équité et de justice sociale (Pratte, 2012). Le député de Québec solidaire Amir Khadir, alors porte-parole parlementaire du parti, l'associait « au mouvement étudiant pacifiste » (Khadir, 2012). Pour sa part, le collectif Profs contre la hausse le considérait comme le « symbole du gouffre financier dans lequel nous enfermons nos jeunes (et moins jeunes) » (Profs contre la hausse, 2012).

Du côté des artistes, le musicien Daniel Boucher arborait le carré rouge afin d'appuyer le gel des droits de scolarité, en plus de s'opposer au Québec qui est en train de se fonder (Boucher, 2012). Par le port de cet emblème, la comédienne Suzanne Clément critiqua la réaction du gouvernement Charest à la crise étudiante, qu'elle jugeait immature et irrespectueuse (Bélanger, 2012). Ensuite, l'écrivaine Andrée Ferretti (2012) arbora le carré rouge dans le but de s'opposer au projet de loi 78, une loi spéciale visant à encadrer le retour en classe et les manifestations sur l'espace public qui fût adoptée le 18 mai 2012, ce qui l'amena à se dire solidaire avec les étudiants. Plus rêveur, l'auteur, metteur en scène et directeur artistique Philippe Ducros l'associait aux différentes oppressions, injustices et victimes de bouleversements climatiques qui affectent bon nombre de citoyens dans le monde. Il y voyait alors différentes solutions à ces dérives et aux diverses maladies, ainsi que « des bibliothèques gratuites pour les analphabètes du monde, de l'eau pour les naufragés industriels et des rations pour les affamés laissés au creux du gouffre grandissant entre riches et pauvres » (Ducros, 2012).

Guy Ferland, un professeur de philosophie et de littérature, était plus catégorique, voyant dans l'étalement des revendications une source de distraction par rapport à l'objectif premier : « [l]e carré rouge signifie l'appui à la lutte étudiante contre l'imposition d'une augmentation exagérée des droits de scolarité. Point » (Ferland, 2012). Pour Marcel Goulet, professeur en littérature et français au collège Edouard-Montpetit, il représentait « un appui clair et net au droit individuel et collectif à une éducation vraie dans le respect de ces autres droits fondamentaux que sont, dans une société démocratique, la liberté de conscience, la liberté d'expression, la liberté de manifestation et la liberté d'association » (AÉTÉLUQ, 2012). Le chroniqueur du *Voir* David Desjardins nota, de son côté, que le carré rouge qui figurait sur la page couverture du journal affichait d'abord une opposition à la hausse des droits de scolarité; ensuite, un signe de solidarité devant « l'indignation des étudiants »; également, une opposition aux préjugés « imbéciles

proférés à propos des étudiants »; aussi, un signe de colère et d'espoir (Desjardins, 2012). Le *Voir* arborait enfin le carré rouge dans le but de revendiquer un retour à la valorisation de la connaissance.

Différentes associations négatives ont également été attribuées à ce symbole. Ian Sénéchal (2012), chroniqueur à la station de radio CHOI Radio X de Québec, a noté dans un billet que les *leaders* de gauche qui refusaient « de condamner l'anarchie [...] et] de protéger nos valeurs et nos institutions démocratiques » tout en continuant à arborer le carré rouge déshonorent les Québécois, le « carré rouge [étant] devenu une honte ». Pour sa part, l'ancienne ministre de la Culture, des Communications et de la Condition féminine Christine Saint-Pierre associait le carré rouge à la désobéissance civile, à une forme d'intimidation²⁰ et à une invitation à la violence (Nadeau, 2012). Elle s'est toutefois excusée de cette association entre l'emblème de la lutte sociale et la violence en réponse aux critiques que lui ont faite de nombreux artistes et acteurs, incluant Fred Pellerin (White, 2012).

Bref, le carré rouge en est venu à symboliser l'opposition au système politicoéconomique qui régle les sociétés occidentales contemporaines, tout en s'accompagnant d'une quête de « transformation profonde de notre société, de notre mode de vie et de nos rapports sociaux en général » (Chiasson-Lebel et Coutu, 2012 : 35). Mais s'il ne peut être limité à une lutte spécifique, il demeure porteur d'une certaine forme de « révolte », d'une opposition à l'ordre établi, à la société en place, c'est-à-dire que le carré rouge aurait dépassé l'opposition à la hausse ponctuelle pour s'attaquer à la marchandisation du savoir, à la tarification des services publics, à une opposition à l'ordre néolibéral, etc. (Frappier, Poulin et Rioux, 2012). Mais serait-il porteur d'un nouveau projet de société? Avant d'approcher cette piste, intéressons-nous aux différents carrés colorés qui ont parsemé le paysage québécois depuis près d'un an.

²⁰ Amir Khadir a d'ailleurs critiqué le 7 juin 2012 au Premier ministre Jean Charest d'intimider les députés de l'opposition et plus spécifiquement Pauline Marois en associant le carré rouge à la violence, tout en cherchant à « faire peur à la population » (Khadir, 2012). Ce reproche a également été énoncé par l'éditeur Christian Feuillette (2012) dans une lettre ouverte à *La Presse* qui avait comme titre-choc « Comme une étoile jaune à Varsovie », où il reprochait la tactique politique de Jean Charest d'avoir eu recours au mépris et à l'« inflexibilité à l'égard des étudiants ».

3.2 Vers un arc-en-ciel de carrés

Des carrés de différentes couleurs ont également vu le jour dans le Printemps québécois, chacun cherchant à se distinguer de l'emblématique carré rouge. Le principal, le carré vert, « signe que l'éducation doit aller de l'avant » (Grenier, 2012), représente une acceptation de la hausse proposée des droits de scolarité et une défense du statu quo. Représentées principalement par le Mouvement des étudiants socialement responsables du Québec (MÉSQR), les personnes arborant cet emblème avaient une conception marchande du monde (Filion, 2012) et s'opposaient aux associations étudiantes, jugeant qu'elles négligent la liberté individuelle (Grenier, 2012).

Ce « carré vert » côtoie également quelques autres teintes. Tout d'abord, le carré jaune proposé par le chroniqueur Richard Martineau cherchait un « juste milieu » entre le gel des droits de scolarité et la hausse proposée en mettant de l'avant une augmentation graduelle des droits de scolarité (Martineau, 2012). Ensuite, le carré brun indiquait un ras-le-bol par rapport à tout ce qui est lié au mouvement. Pour sa part, le carré blanc revendiquait la fin de la violence dans les manifestations tant de la part des forces policières que des militants. Ensuite, le carré noir, à saveur anarchiste, s'est également répandu en opposition au projet de loi 78. Enfin, le carré bleu était porté par ceux qui se disaient contre la hausse, mais qui ne considéraient pas la grève comme une avenue pour faire valoir leur position (Lafleur, 2012).

En somme, nous pouvons voir que le Printemps québécois ne s'est pas limité à une opposition dichotomique entre deux blocs homogènes, mais a plutôt été caractérisé par une pluralité de voix. On sent tout de même une certaine régularité, principalement chez les « carrés rouges », qui, plus que tout autre « carré », ont su s'organiser pour mettre en place un mouvement social politique²¹. Les acteurs de ce mouvement se positionnaient donc par rapport à la société telle qu'elle était pensée par le gouvernement en place. Jusque-là, nous retrouvons donc les principes

²¹ La mobilisation des « carrés verts » s'est avérée considérablement plus faible que celle des « carrés rouges ». Des manifestations « plutôt intime[s] » regroupaient quelques dizaines « de porteurs de carrés verts » à Québec et à Montréal – les nombres varient entre une trentaine et une centaine selon les sources (Agence QMI et TVA Nouvelles, 2012 b; Agence QMI et TVA Nouvelles, 2012c; Teisceira-Lessard, 2012 b) –, ce qui contrasta avec les rassemblements massifs de « carrés rouges » qui punctuaient les soirées du Printemps québécois, principalement dans la métropole.

d'identité et d'opposition chers au point de vue tourrainien. Mais l'analyse se corse lorsque l'on se penche sur le principe de totalité. Et si l'on revient sur une des principales caractéristiques des mouvements sociaux pour Neveu, nous sommes confrontés à la même ambiguïté : le Printemps québécois ne semble pas avoir été *pour* un projet, ni entièrement *contre* une modification de l'ordre du monde. Il semble au contraire s'opposer au monde et surtout à l'ordre qui le structure et vice-versa, tout en ne proposant aucun projet clair. Penchons-nous maintenant, en guise de conclusion, sur la présence ou l'absence d'un objectif et d'un projet partagés par les « carrés rouges » afin de mieux comprendre ce moment qui marquera peut-être l'histoire québécoise.

Conclusion. Vers une transformation de l'identité québécoise?

*« Celui qui se cherche cherche quelqu'un
d'autre que lui en lui-même. »*

Régean Ducharme
L'avalée des avalés

Le mouvement Printemps québécois aurait donc mené à la naissance d'une nouvelle identité collective symbolisée par le carré rouge, qui en est devenu l'emblème principal. Les définitions de cette identité collective s'avèrent toutefois multiples, ce qui en mine l'unicité, rendant difficile de voir ce qui s'étale devant nous alors que ces événements sont encore trop frais. Mais nous pouvons tout de même sentir que ces nombreuses variations dans le discours s'inscrivent sur une trame partagée, s'ancrant dans un contexte où les bases de la société québécoise pourraient être en pleine mutation. Nous serions alors devant un carré rouge qui se décline en différents tons.

Nous l'avons vu, le carré rouge renvoie essentiellement à une opposition, plutôt qu'à une proposition : opposition à la hausse des droits de scolarité, au gouvernement libéral de Jean Charest, à la manière de gouverner le Québec, aux injustices sociales qui découlent du système politicoéconomique, etc. De plus, les oppositions qui ont vu le jour au printemps 2012 – et même celles qui avaient marqué l'année 2005 – confrontaient le gouvernement libéral de Jean Charest, à qui l'on reprochait de ne pas être à l'écoute de la population. La mobilisation étudiante et la lutte sociale se seraient dès lors enracinées dans le terrain devenu fertile d'une insatisfaction envers l'autorité politique.

Pourtant, le mouvement n'a pas été qu'opposition, au sens où certains voyaient entre autres dans l'emblème du carré rouge les solutions aux problèmes d'aujourd'hui, une voie pour la justice sociale et pour l'égalité. Le 7 avril 2012, au cycle de conférences « Nous? » organisé au Monument-National de Montréal, Gabriel Nadeau-Dubois, alors co-porte-parole de la CLASSE, affirmait : « [n]otre grève, c'est pas l'affaire d'une génération, c'est pas l'affaire d'un printemps, c'est l'affaire d'un peuple, c'est l'affaire d'un monde. Notre grève, c'est pas un événement isolé, notre grève c'est juste un pont, c'est juste une halte le long d'une route beaucoup plus longue » (Guégan, 2012). Il y aurait donc un projet, une proposition qui sous-tendrait le Printemps érable. De quelle route s'agit-il?

Les nombreuses revendications qui ont suivi le carré rouge cherchaient principalement, au Québec, à confronter les politiques et les mesures qui minaient la justice sociale et qui nuisaient à l'intégration des personnes les plus démunies dans le projet de société. S'il est plus évident que les mobilisations étudiantes de 2005 allaient dans cette direction²², cela semble moins clair pour le mouvement social de 2012 qui s'est élargi tout en accordant une place importante aux classes moyennes dans son discours. En ce sens, si les idées d'égalité des chances et de libre accès à l'éducation ont continuellement porté la rhétorique contestataire, nous sommes enclins à penser qu'il s'agissait là aussi d'une quête de justice sociale.

C'est ici qu'il devient pertinent de revenir sur l'identité québécoise qui semble connaître une mutation. Comme le notait Dumont (2008 : 601), la culture est le fruit d'un mariage entre un héritage et une projection, autrement dit entre « un legs qui nous vient d'une longue histoire et un projet à reprendre. Au-delà de la négociation continue entre ces deux éléments qui la façonnent à l'interne, cette identité est également modelée par le dialogue qu'elle entretient avec l'altérité, qui lui apporte une reconnaissance et qui lui offre un pôle à partir duquel il devient possible de se différencier. En d'autres termes, c'est à la fois par une réflexion interne des héritages et des projets qui l'habitent et par un

²² Rappelons-nous qu'elles s'opposaient à une modification du régime de prêts et bourses étudiants qui proposait de transférer 103 millions de dollars de bourses en prêts, ce qui aurait nui principalement aux familles moins bien nanties financièrement puisque ce sont les enfants de celles-ci qui ont davantage accès aux bourses.

échange continu avec un *autrui privilégié*²³ que se construit l'identification partagée que portent les Québécois. En ce sens, si l'identité québécoise est en train de connaître une refonte qui l'amènerait à repenser ses fondements, trois éléments peuvent se trouver ébranlés : la relation entretenue avec l'héritage de la Révolution tranquille qui semble avoir porté le projet politique souverainiste et national durant maintenant plus d'un demi-siècle (Bock-Côté, 2012); la projection sociale, culturelle et politique du Québec de demain, c'est-à-dire l'élaboration d'un projet de société québécoise; et enfin l'altérité avec qui les Québécois entre en dialogue dans leur processus d'identification. L'ébranlement de ces trois éléments qui se trouvent à la base même de l'identité québécoise peut dès lors modifier considérablement la société et amènerait l'apparition de différentes formes de revirements, d'activations politiques ou de remises en question.

S'il est difficile de poser un diagnostic clair de la situation dans laquelle le mouvement des « carrés rouges » a vu le jour, nous pouvons tout de même émettre quelques hypothèses. D'un point de vue politique, Mathieu Bock-Côté (2012) semble l'avoir bien vu lorsqu'il souligne la recherche d'un renouveau politique avec l'engouement pour les nouvelles offres²⁴ comme le Nouveau parti démocratique (NPD), l'Action démocratique du Québec (ADQ), la Coalition avenir Québec (CAQ), etc. Cherchant à rompre avec l'offre politique traditionnelle au Québec et cessant de se reconnaître dans la dichotomie souverainiste-fédéraliste, les électeurs québécois en seraient venus à se pencher sur diverses alternatives afin de trouver la voix qui les représentera le mieux, sans toutefois que l'offre politique n'arrive encore à satisfaire à cette demande (Bock-Côté, 2012).

Sur le plan identitaire, l'ancien Premier ministre Jacques Parizeau voit dans les manifestations nationales du printemps un « ralliement

²³ Comme le note Jean-Jacques Simard dans la troisième note en fin de son texte *Ce siècle où le Québec est venu au monde*, « [s]e définir collectivement, c'est s'opposer en majuscules au seul prochain qu'on ait en face, là, quand et tel on se découvre » (Simard, 1999 : 70).

²⁴ Je ne suis pas très à l'aise avec l'utilisation du vocabulaire économique de l'offre et de la demande pour parler d'éléments sociaux comme les partis politiques, mais j'y aurai tout de même recours d'abord parce que Mathieu Bock-Côté l'utilise lui-même et également parce qu'il me permet de mieux exprimer ce clivage entre les attentes des citoyens et ce que la « classe politique » a à offrir.

identitaire majeur» qui serait «en train de régler le problème identitaire» (Auger, 2012). Jean-François Lisée semble proposer un regard éclairant sur le contexte actuel, et plus spécifiquement sur la transformation de l'altérité privilégiée. Partant des résultats d'un sondage effectué en décembre 2010 par la firme Léger marketing (ou « Léger mise-en-marché », comme il s'amuse à l'appeler), Lisée propose que les Québécois seraient portés par une vague de « décanadianisation », qui les amènerait à s'identifier de moins en moins au Canada. Cette tendance, principalement retrouvée chez les plus jeunes, serait alors ce qui aurait incité les Québécois francophones à s'identifier uniquement ou d'abord en tant que « Québécois » pour 71 % d'entre eux, alors que 20 % se disaient à la fois « Canadiens » et « Québécois » et seulement 8 % « Canadiens » d'abord ou uniquement (Lisée, 2011a). Et lorsque l'on regarde les points d'attache des jeunes Québécois francophones âgés entre 18 et 24 ans, 61 % se disaient « très » ou « assez » fortement attachés au Québec, comparativement à 18 % pour le Canada (Lisée, 2011b). Ces indicateurs pourraient dès lors mettre de l'avant l'estompement du Canada dans l'imaginaire identitaire des Québécois. En ce sens, les nombreux drapeaux québécois et des Patriotes et l'absence de drapeaux canadiens qui parsemaient les manifestations massives du Printemps québécois – constat qui avait fait réagir Jacques Parizeau – ne seraient pas nécessairement des indicateurs d'une nouvelle vigueur du rêve souverainiste, mais pourraient plutôt renvoyer au renouveau identitaire traversant le Québec. Cette identité québécoise aurait-elle même changé d'autrui privilégié, cessant de voir dans le Canada l'altérité haïe de laquelle qui il faudrait se distancier, pour le voir dorénavant simplement comme « un pays étranger, avec ses attraits touristiques et le sentiment d'exotisme qu'il propose », comme le croit Paul Warren (2012)? Et s'il a cessé de jouer ce rôle, qui occuperait maintenant cette posture privilégiée? Une certitude demeure : le Printemps québécois semble avoir laissé sa marque dans l'imaginaire des Québécois, certains y voyant un éveil politique, d'autres un agacement qui se serait éternisé sur plusieurs mois.

Avec la question identitaire québécoise mise de l'avant par les partis politiques souverainistes – avec le Parti québécois en tête – et la quête d'équité et de justice sociale qui semble avoir porté le mouvement des « carrés rouges », nous pourrions ainsi nous trouver devant une reformulation de l'équation unissant la nation et la justice. Le Québec tentera-t-il de nager contre la vague néolibérale et marchande qui semble porter le monde occidental, ou cherchera-t-il plutôt à se laisser

voguer? Le particularisme québécois continuera-t-il à guider les consciences, ou sera-t-il sublimé par l'objectif de se fondre au monde? Nous revenons ici au dilemme fondamental présenté en introduction concernant la participation au sens partagé. Laquelle des deux avenues les Québécois emprunteront-ils? Peut-être demeureront-ils fidèles à leur devise et se souviendront-ils de ce printemps où les rues se sont animées et le Québec a vibré.

Louis-Simon Corriveau

louis-simon.corriveau.1@ulaval.ca

Étudiant au doctorat en sociologie, Université Laval

Bibliographie

ABENDROTH, Wolfgang (1978). *Histoire du mouvement ouvrier en Europe*, Paris : F. Maspero, 169 pages.

AÉTÉLUQ (2012). « Le carré rouge », *Association étudiante de la Télé-Université*, 19 mai 2012, [En ligne]
<http://www.aeteluq.org/tags/carr%C3%A9-rouge-signification-loi-78>.

AGENCE QMI ET TVA NOUVELLES (2012a). « Mobilisations estivales et carré rouge », *TVA Nouvelles*, 10 juin 2012.

AGENCE QMI ET TVA NOUVELLES (2012b). « En désaccord avec la grève. Timide mobilisation des carrés verts à Québec », *TVA Nouvelles*, 12 mai 2012.

AGENCE QMI ET TVA NOUVELLES (2012c). « Les « verts » manifestent. « So-so-so, sauvons la session » », *TVA Nouvelles*, 12 mai 2012.

ANSART, Pierre (1999). « Classe sociale », *Dictionnaire de sociologie*, sous la direction de André AKOUN et Pierre ANSART, Le Robert, Seuil, pp. 78-81.

ASSÉ (2013). « Membres », [<http://www.asse-solidarite.qc.ca/membres/>], consulté le 21 avril 2013.

ASSELIN, Mario (2012). « Le carré rouge », *Le Huffington Post*, 14 juin 2012, [http://quebec.huffingtonpost.ca/mario-asselin/le-carre-rouge_b_1593439.html].

AUGER, Samuel (2012). « Conflit étudiant : Parizeau "n'en revient pas" », *Le Soleil*, 27 mai 2012.

BECKER, Howard (1985). *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris : A.-M. Métailié, 247 pages.

BÉLANGER, Cédric (2012). « Un bras d'honneur de Dolan », *Le Journal de Québec, Spectacles*, 18 mai 2012.

BERGER, Peter L. (1980). « Réflexions sur le patriotisme », *Affrontés à la modernité : Réflexions sur la société, la politique, la religion*, Paris : Éditions du Centurion, pp. 152-165.

BISSONNETTE, Jean-François, Joseph-Yvon THÉRIAULT et Anne TRÉPANIÉ (2012). « Quelle est la nature du mouvement social des « carrés rouges » au Québec? », *Cycle de conférences dans le cadre du séminaire du CIRCEM « Le Québec et ses mutations culturelles. Sept questions pour le devenir d'une société »*, Université d'Ottawa, 25 septembre 2012.

BOCK-CÔTÉ, Mathieu (2012). *Fin de cycle : aux origines du malaise politique québécois*, Montréal : Boréal, 174 pages.

BOCK-CÔTÉ, Mathieu et Linda CARDINAL (2012). « Le mouvement social actuel représente-t-il le retour du nationalisme ou son chant du cygne? », *Cycle de conférences dans le cadre du séminaire du CIRCEM « Le Québec et ses mutations culturelles. Sept questions pour le devenir d'une société »*, Université d'Ottawa, 20 novembre 2012.

BOISVERT, Lili (2012). « Le vacarme de casseroles : des échos d'Amérique latine », *Radio-Canada*, 25 mai 2012.

BONIN, Thérèse (2012). « Carré rouge = solidarité intergénérationnelle », *La Voix de l'Est*, Courrier des lecteurs, 21 juin 2012.

BOUCHER, Daniel (2012). « Le carré rouge », *Journal de Montréal*, blogue, 26 avril 2012.

BOUDOU-LAFORCE, Étienne (2012). « À quand une TaCEQ véritablement incarnée et mobilisée? », *La Presse*, 18 décembre 2012.

CAMUS, Albert (1997). *L'homme révolté*, Paris : Gallimard, 384 pages.

CAMUS, Albert (2010). *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Paris : Gallimard, 187 pages.

CHAMPAGNE, Patrick (1990). *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris : Éditions de Minuit, 312 pages.

CHIASSON-LEBEL, Thomas et Benoît COUTU (2012). « La petite histoire du carré rouge », *Relations*, no 760, pp. 34-35.

CLASSE (2012). « à propos », [<http://www.bloquonslahausse.com/la-classe/a-propos/>], consulté le 24 novembre 2012.

CLASSE (2012). *Cahier de préparation pour les délégations pour le Congrès du 17 mars 2012*, Montréal, 28 pages.

CLASSE (2013). « Membres », [<http://www.bloquonslahausse.com/laclasse/membres/>], consulté le 21 avril 2013.

CLAUDÉ, Yves (2012). « Mouvement étudiant et classes sociales », *Vigiles*, Tribune libre de Vigile, 30 mars 2012.

CNW TELBEC (2012). « C'est la classe moyenne qui écoperait, admet la ministre Line Beauchamp », *Portail Québec*, Actualités gouvernementale, Fil de presse, 23 février 2012.

COLLINS, Randall (2001). « Social Movements and the Focus of Emotional Attention », *Passionate Politics. Emotions and social movements*, sous la direction de Jeff GOODWIN, James M. JASPER et Francesca POLLETTA, Chicago: University of Chicago Press, p. 27-44.

DAWSON, Caroline et Maxime Marcoux-Moisan (2012). « Pierre Bourdieu porterait un carré rouge », *Le Devoir*, Le devoir de philo, p. B6.

DESJARDINS, David (2012). « Carré rouge », *Voir*, 29 mars 2012.

DUBUC, Pierre (2012). « La division du vote progressiste et souverainiste coûte 22 circonscriptions au PQ et la majorité parlementaire », *L'Aut' Journal*, 6 décembre 2012.

DUMONT, Fernand (1974). *Les idéologies*, Paris : Presses universitaires de France, 183 pages.

DUMONT, Fernand (1996). *Genèse de la société québécoise*, Montréal : Les Éditions Boréal, 393 pages.

DUMONT, Fernand (2005). *Le lieu de l'homme*, Montréal : Bibliothèque québécoise, 274 pages.

DUMONT, Fernand (2008). « L'avenir de la mémoire », *Œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome II*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp. 591-618.

DUPUIS-DÉRI, Francis (2004). « En deuil de révolution? Pensées et pratiques anarcho-fatalistes », *Argument*, vol. 2, no 6.

DUPUIS-DÉRI, Francis (2012). « Matricule 728 – Un cas isolé ou qu'on tente d'isoler? », *Le Devoir*, 12 octobre 2012.

DUPUIS-DÉRI, Francis et Gilles LABELLE (2012). « Comment interpréter le retour de la question sociale et le nouvel attrait pour la gauche au Québec? », *Cycle de conférences dans le cadre du séminaire du CIRCEM « Le Québec et ses mutations culturelles. Sept questions pour le devenir d'une société »*, Université d'Ottawa, 16 octobre 2012.

DURKHEIM, Émile (2007). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : CNRS éditions, 639 pages.

FECQ (2012). « à propos », [<http://fecq.org/-A-propos->], consulté le 21 novembre 2012.

FECQ (2012). « Pourquoi le carré rouge », [<http://www.fecq.org/Pourquoi-le-carre-rouge>], consulté le 12 novembre 2012.

FECQ (2013). « Membres », [<http://fecq.org/Membres>], consulté le 21 avril 2013.

FERLAND, Guy (2012). « Porter le carré rouge », *La Presse*, 25 mai 2012.

FERRETTI, Andrée (2012). « L'importance de porter le carré rouge », *Indépendantes.org*, 24 mai 2012, [<http://www.independantes.org/2012/05/24/le-carre-rouge/>].

FEUILLETTE, Christian (2012). « Comme une étoile jaune à Varsovie », *La Presse*, 18 mai 2012.

FEUQ (2012). « à propos », [<http://www.feuq.qc.ca/spip.php?rubrique34>], consulté le 21 novembre 2012.

FEUQ (2013). « Associations membres », [<http://feuq.qc.ca/a-propos/associations-membres/>], consulté le 21 avril 2013.

FILION, Charles-Étienne (2012). « Le carré brun, ou deux visions du monde », *Le Huffington Post Québec*, 17 juin 2012.

FRANCOEUR, Louis-Gilles (2012). « La division du vote souverainiste a fait mal au PQ », *Le Devoir*, 6 septembre 2012.

FRAPPIER, André, Richard POULIN et Bernard RIOUX (2012). *Le printemps des carrés rouges*, Montréal : M éditeur, 159 pages.

GALL, Sophie (2012). « Conflit étudiant : l'« industrie » du carré rouge », *Le Soleil*, 26 mai 2012.

GAMSON, William A. (1992). « The Social Psychology of Collective Action », *Frontiers in Social Movement Theory*, sous la direction de Aldon D. MORRIS et Carol McClurg MUELLER, New Haven & Londres: Yale University Press, pp. 53-76.

GELLNER, Ernest (2008). *Nations and Nationalism*, New York : Cornell Paperbacks, 152 pages.

GRENIER, Arielle (2012). « Signification du carré vert : Raison pour laquelle de nombreux étudiants sont opposés à la grève », *Acamemic Matters. The Journal of Higher Education*, no novembre 2012.

GUÉGAN, Yann (2012). « Gabriel Nadeau-Dubois, talentueux porte-parole des étudiants québécois », *Rue89*, publié le 26 mai 2012.

HUNT, Scott A. et Robert D. Benford (1994). « Identity Talk », *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 22, no 4, pp. 488-516.

KEMPER, Theodore D. (2001). « A Structural Approach to Social Movement Emotions », *Passionate Politics. Emotions and social movements*, sous la direction de Jeff GOODWIN, James M. JASPER et Francesca POLLETTA, Chicago: University of Chicago Press, p. 58-73.

KHADIR, Amir (2012). « Conférence de presse de M. Amir Khadir, député de Mercier. Arrestation de la fille du député Amir Khadir », *Conférences et points de presse – Assemblée nationale*, 7 juin 2012.

KLANDERMANS, Bert (1992). « The Social Construction of Protest and Mutiorganizational Fields », *Frontiers in Social Movement Theory*, sous la direction de Aldon D. MORRIS et Carol MCCLURG MUELLER, New Haven & Londres: Yale University Press, pp. 77-103.

LABRIE, Vivian (2005). « Les multiples vies du carré rouges », *Le Devoir*, 7 avril 2012.

LAFLEUR, Olivier (2012). « GGI : Carrés de couleur », 6 avril 2012, [<http://olivierlafleur.com/blog/ggi-carres-de-couleur/>].

LANG, Bernadette (2012). « Histoire de carré rouge », *Pour un monde riche de tout son monde*, 20 juin 2012, [<http://unmondeautrementvu.blog.lemonde.fr/2012/06/20/histoire-de-carre-rouge/>].

LANGLOIS, Simon (2010). « Mutations des classes moyennes au Québec entre 1982 et 2008 », *Les cahiers des dix*, no 64, pp. 121-143.

LISÉE, Jean-François (2012b). « Jeunes Québécois : “Canada, adieu!” », *L'actualité*, Le blogue de Jean-François Lisée, 17 janvier 2011.

LISÉE, Jean-François (2012a). « La décanadianisation du Québec s'accélère », *L'actualité*, Le blogue de Jean-François Lisée, 16 janvier 2011.

MAALOUF, Laila (2012). « Léo Bureau-Blouin remporte Laval-des-Rapides », *Radio-Canada*, 4 septembre 2012.

MARQUIS, Mélanie (2012). « Jour de la Terre : une foule monstre à Montréal », *Le Soleil*, 22 avril 2012.

MARTINEAU, Richard (2012). « Le carré jaune », *Journal de Montréal*, blogue, 2 avril 2012.

NADEAU, Jean-François (2012). « Le carré rouge de Fred Pellerin : "violence et intimidation", affirme la ministre de la Culture », *Le Devoir*, 26 novembre 2012.

NEVEU, Érik (2005). *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris : La Découverte, 126 pages.

PAUGAM, Serge (2008). *Le lien social*, Paris : Presses universitaires de France, 127 pages.

PELLETIER, Étienne (2012). « Mouvement étudiant : l'inconfort d'un carré trop rouge », *La Presse*, 2 mai 2012.

PETROWSKI, Nathalie (2012). « À chacun son carré », *La Presse*, 30 mai 2012, p. 4.

PRATTE, André (2012). « Le carré rouge de Mme Marois », *La Presse*, blogue de l'édition, 4 mai 2012.

PROFS CONTRE LA HAUSSE (2012). « De la justice », 2 septembre 2012, [<http://profscontrelahausse.org/tag/carre-rouge/>].

RENAN, Ernest (1991). « Qu'est-ce que la nation? », *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, dans Philippe FOREST, Paris : Bordas, pp. 31-43.

RIOUX, Bernard (2012). « Gabriel Nadeau-Dubois appelle les syndicats à faire front commun avec le mouvement étudiant... », *Presse-toi à gauche*, 12 juin 2012.

SÉNÉCHAL, Ian (2012). « Le carré rouge, une honte pour les démocrates », *Les analystes*, 9 mai 2012, [<http://lesanalystes.wordpress.com/2012/05/09/le-carre-rouge-une-honte-pour-les-democrates/>].

SIMARD, Jean-Jacques (1999). « Ce siècle où le Québec est venu au monde », *Québec 2000*, sous la direction de Roch Côté, Montréal : Fides, pp. 17-77.

SIMARD, Jean-Jacques (2005). « L'identité comme acte manqué », *L'éclosion : De l'ethni-cité canadienne-française à la société québécoise*, Québec : Septentrion, pp. 87-95.

TACEQ (2013). « À propos », [<http://www.taceq.org/secretariat-general/>], consulté le 17 avril 2013.

TAYLOR, Verta et Nancy E. WHITTIER (1992). « Collective Identity in Social Movement Communities : Lesbian Feminist Mobilization », *Frontiers in Social Movement Theory*, sous la direction de Aldon D. MORRIS et Carol MCCLURG MUELLER, New Haven & Londres : Yale University Press, pp. 104-129.

TEISCEIRA-LESSARD, Philippe (2012b). « Les carrés verts manifestent à Montréal », *La Presse*, 12 mai 2012.

TEISCEIRA-LESSARD, Philippe (2012a). « Pauline Marois justifie son carré rouge », *La Presse*, 5 mai 2012.

THIESSE, Anne-Marie (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris : Seuil, 307 pages.

TOURAINÉ, Alain (1993b). *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*, Paris : Seuil, 318 pages.

TOURAINÉ, Alain (1993a). *Production de la société*, Paris : Seuil, 477 pages.

WARREN, Paul (2012). « Du carré rouge au drapeau du Québec », *Le Devoir*, Opinion, 5 juin 2012.

WHITE, Patrick (2012). « Violence et carré rouge : Christine St-Pierre s'excuse », *Le Huffington Post Québec*, 26 novembre 2012.

***L'individu est-il vraiment ce grand oublié
de la pratique médicale contemporaine ?***

NOTE CRITIQUE

Pierre Fraser

Le cliché du patient qui aurait été évacué de la pratique médicale s'inscrit dans ce courant d'idées voulant que la médecine contemporaine ne s'occuperait que d'organes déréglés.

Résumé

La thèse avancée par Roland Gori et Marie-Josée Del Vogo (2005) dans *La santé totalitaire — Essai sur la médicalisation de l'existence* se construit autour de deux idées : (i) le sujet éthique serait évacué du moment que l'individu remettrait son corps entre les mains du corps médical et de sa pratique, d'où un déficit que les bioéthiciens tenteraient de combler; (ii) alors que, dans l'Antiquité, la connaissance de soi était subordonnée au souci de soi — l'individu se préoccupe de lui-même et juge par lui-même des choses —, l'arrivée de la médecine technoscientifique aurait bouleversé cette approche où la connaissance de soi subsume désormais le souci de soi : dès lors « qu'un savoir est scientifiquement exact, on peut le *transvaser*, le déplacer d'un lieu à l'autre, sans requérir pour autant que celui qui le reçoit se révèle *apte* à l'accueillir. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 62) Ce sujet éthique évacué de la pratique médicale proposé par les auteurs s'inscrit dans ce courant

d'idées voulant que la médecine contemporaine, de plus en plus spécialisée, technicienne et déshumanisée, traiterait d'organes déréglés et d'affections neurophysiologiquement localisées, plutôt que de l'individu considéré comme globalité. Le procès fait à cette médecine par Gori et Del Vogo serait celui du mépris qu'elle affiche envers la douleur et la souffrance du patient, d'où une contrepartie qui s'exprimerait, depuis les vingt dernières années, dans des pratiques alternatives tenant compte de l'individu dans son ensemble. Cet essai a non seulement pour but de faire le tour des hypothèses avancées par Gori et Del Vogo à propos de cette médecine dite « déshumanisante », mais également d'en nuancer les propos.

L'évacuation du sujet éthique

Pour Gori et Del Vogo, les pratiques médicales actuelles, dans leur subordination extrême à l'économique et au social, conduisent à l'arraisonnement de la nature et de l'humain comme fonds économiquement et socialement exploitable à l'infini. Ce que suggère cette évacuation du sujet éthique, c'est que l'individu serait le grand oublié de la pratique médicale contemporaine, ni plus ni moins qu'une pratique d'ingénieur qui « vire à l'objectivation du souci de soi. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 30) S'ensuivraient donc trois déficits importants : éthique, politique et subjectif.

Le déficit éthique. Alors que l'individu met son corps à la disposition du corps soignant, il lui serait refusé de construire son propre mythe à propos de sa propre maladie, d'où l'idée que la rationalité scientifique de la médecine aurait été acquise au détriment de la valeur éthique et symbolique des discours de souffrance qui lui sont adressés. S'opposent ici le discours positiviste et réductionniste d'une science autoritaire et un individu qui se considère comme un tout insécable. Dès lors, il suffirait « que le pouvoir et le savoir du médecin viennent à manquer à leur promesse ou à leurs attendus, et c'est à nouveau le retour [du patient] aux terreurs imaginaires, aux mythes et aux fictions » (Gori, Del Vogo, 2005 : 41) à propos de sa santé.

Le déficit politique. D'une part, l'« administration contemporaine du vivant produit un déficit politique dans la mesure où la santé et les choix politiques que son organisation collective suppose relèvent davantage d'experts ou de technocrates » (Gori, Del Vogo, 2005 : 42), par exemple,

un corps devenu réservoir de pièces¹ détachées disponibles pour la consommation, l'échange et la reproduction; au-delà de sa mort, l'individu demeure biologiquement utile, une utilité gérée par l'État et balisée par les avancées de la science médicale et leurs officiants. D'autre part, pour contrer le discours et les pratiques de ces experts et technocrates, les individus se regrouperaient autour d'associations ou de coopératives de soins en partant de l'idée que le corps de l'individu est un ensemble de biens dont il est légitimement le propriétaire auquel il ne peut impunément être causé des dommages. L'individu n'ayant pas droit de parole à propos de son propre corps dès qu'il le remet entre les mains du corps médical, il la prendrait à travers des structures parallèles aux pouvoirs médical et politique en place.

Le déficit subjectif. Gori et Del Vogo suggèrent que, dans le contexte d'une médecine qui possède toute autorité en matière de santé, l'individu n'a jamais été psychologiquement préparé à comprendre et appréhender les maladies létales qui peuvent l'affecter. Il serait plutôt confronté à un discours et un savoir sauvagement communiqué par le protocole scientifique : « *C'est bien ce que je pensais, il fallait s'y attendre, il y a des métastases, voyez-vous, ici et là...* ». La maladie, les traitements proposés et les soins prodigués convoquent dès lors l'individu à devoir affronter la mort et la souffrance sans disposer d'un quelconque savoir sur lui-même. Et il serait là le déficit subjectif : dans ce déni à l'individu de comprendre subjectivement sa propre douleur, sa souffrance ou sa maladie à travers un mythe qu'il se construit. Et pourtant, malgré tout ce savoir qu'on lui déverse, malgré tous ces spécialistes de telle ou telle pièce détachée qui compose le corps, l'individu persisterait à croire qu'il est une globalité, qu'il a une histoire de vie dans laquelle peut se comprendre sa douleur, sa souffrance et sa maladie, mais tout ça lui serait refusé, et débarquent psychologues et techniciens de la santé pour « éponger l'effet traumatique produit par une annonce de la mauvaise nouvelle. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 59) Psychotropes et autres drogues

¹ Les campagnes de promotion en faveur du don d'organes en sont un exemple concret : « *Vous pourrez sauver d'autres vies!* » À ce titre, en août 2012, une citoyenne canadienne a proposé sur les grandes tribunes médiatiques nationales qu'« il n'y a pas de raison pour que les politiciens n'arrivent pas à convaincre la population qu'on est tous donneurs d'organes jusqu'à preuve du contraire (Radio-Canada, 2012). » Selon elle, il ne s'agirait qu'une simple question de mentalité à changer. La Fondation canadienne du rein, quant à elle, souhaite que le don d'organes, suite à la montée de l'insuffisance rénale au Canada, soit à l'agenda d'un futur gouvernement (Deguire, 2012).

sont alors prescrits pour anesthésier différentes douleurs psychiques induites par l'angoisse de la maladie. Autrement dit, c'est un peu comme si l'individu n'avait plus le choix de ses propres ressorts internes pour amortir le choc, institutionnalisés et balisés qu'ils seraient dans des protocoles formulés par des technocrates de la santé.

Toutes choses considérées, qu'il s'agisse du déficit éthique, politique ou subjectif, il faut ici souligner un premier paradoxe : c'est au moment même où il est attendu de l'individu qu'il soit le plus autonome possible, architecte de sa vie et maître de son destin, qu'il est simultanément désavoué en tant que sujet de sa propre histoire en matière de santé. La chose a de quoi surprendre.

Souci de soi et connaissance de soi

Avant l'arrivée de la médecine scientifique, et à plus forte raison avant l'arrivée des technologies médicales numériques capables de réduire le corps à sa plus simple information génétique, la connaissance antique présumait que le sujet devait se transformer dans son être pour appréhender la vérité et donc d'être apte à la connaissance. Le souci de soi que Platon résumait sous la formule « Si tu veux connaître le gouvernement des hommes [...] commence par te soucier de toi-même, commence par t'occuper de toi », prescrivait à l'individu non pas de se connaître, mais de s'occuper de soi-même à travers le thérapeutique voué à une pratique du culte de l'être qui soigne l'âme. Épicure, quant à lui, suggérait d'être le thérapeute de soi-même pour véritablement accéder à la connaissance de la vérité. En fait, dans l'Antiquité, la connaissance de soi était subordonnée au souci de soi, l'idée centrale étant que l'individu se préoccupe de lui-même, c'est-à-dire qu'il juge par lui-même des choses, et partant de là, qu'il acquière les connaissances voulues pour agir. Pour Gori et Del Vogo, l'arrivée de la médecine technoscientifique aurait bouleversé cette approche. « Dès lors, qu'un savoir est scientifiquement exact, on peut le *transvaser*, le déplacer d'un lieu à l'autre, sans requérir pour autant que celui qui le reçoit se révèle *apte* à l'accueillir. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 62) Ici, la connaissance de soi subsumerait et subordonnerait le souci de soi.

L'individu, devenu patient, pris en charge par le système de santé dans un quelconque établissement, dans lequel est transvasé un savoir scientifique, ne serait plus dans un mode thérapeutique, mais dans un

mode iatrique. Il importerait alors peu de savoir si le patient sait à quoi il peut s'attendre comme traitement, la médecine technoscientifique ayant conclu, en se basant sur les essais cliniques, que le traitement proposé fonctionne et que le patient ne s'en portera que mieux, nonobstant ce qu'il peut en penser. L'iatrique placerait donc l'individu dans une position « sous contrôle sécuritaire, dans une pharmacovigilance des comportements et de leurs régimes, alimentaires et sexuels par exemple, rationalisée par la 'science' et ses impératifs. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 67) En somme, « un quadrillage des conduites par des pouvoirs politiques qui ont su trouver les instruments et les institutions nécessaires à leurs entreprises de normalisation. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 77) Cette nouvelle position proposée par la médecine moderne aurait eu un résultat percutant : « l'éthique apparaît [dorénavant] comme conditionnée par les pratiques sociales de la connaissance et non pas comme les conditionnant » (Gori, Del Vogo, 2005 : 73), d'où un assujettissement des pratiques médicales à un processus de normalisation. En ce sens, l'impuissance masculine, autrefois considérée comme problème d'ordre somatique, est devenue dysfonction érectile désormais traitée par l'urologue ou une pilule. Une fois l'impuissance sexuelle construite comme objet médical et soutenue à la fois par les lobbies pharmaceutiques et la demande consumériste des patients, comment ne pas laisser à la médecine le soin d'uniformiser le problème de l'impuissance sexuelle? En procédant ainsi, toutes autres considérations qui auraient mené à cette impuissance sexuelle sont systématiquement évacuées, laissant là le problème entier, gommé par le fait de retrouver la fonction érectile. Le thérapeutique, avec l'introduction du Viagra, aurait perdu un autre champ de pratique : « Ne nous y trompons pas, cette médicalisation de l'existence dans la moindre de nos conduites, expertisées de plus en plus précocement et de manière de plus en plus sensible par rapport aux normes, construit les objets et les méthodes dont elle a besoin pour accomplir sa logique qui consiste en la réduction du thérapeutique. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 86)

Quels sont les impacts d'une telle approche? Pour Gori et Del Vogo, l'individu serait distrait du fond du problème. Il serait écarté de plus en plus de l'approche thérapeutique. Il se poserait de moins en moins de questions relativement à sa douleur, sa souffrance ou sa maladie et éventuellement sa mort, car il aurait de plus en plus la certitude que la médecine lui proposera une solution pour éviter d'y penser. « Jamais l'homme n'aura atteint un tel degré de développement dans sa volonté d'être 'distrain' de la mort et de ses méditations morbides sur l'angoisse

et sur le deuil qui lui avaient donné, un temps, l'éphémère illusion d'exister. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 90)

Il faut ici souligner un second paradoxe dans l'analyse suggérée par Gori et Del Vogo à propos de ce souci de soi qui aurait été subsumé par la connaissance de soi. En fait, à y regarder de près, le souci de soi n'a peut-être jamais été aussi accentué : il suffit de lire magazines et sites Internet spécialisés, de visionner certaines émissions dédiées à la santé sur les chaînes spécialisées, d'écouter le discours des nutritionnistes et des spécialistes de la remise en forme, de porter attention aux campagnes de santé publique et de dépistage, d'observer le comportement des consommateurs au supermarché alors qu'ils lisent attentivement la fiche nutritive imprimée sur les emballages, pour se rendre compte que le souci de soi est devenu une préoccupation importante.

Ce contrôle social, cette prise de contrôle par le magistère médical que soulignent Gori et Del Vogo, n'indiquerait-il pas plutôt une normalisation par la psychologie qu'Élias avait su repérer dans ses différentes analyses, à savoir que, plus progresse la civilisation, plus le contrôle social est de plus en plus lié aux convictions auxquelles adhère un individu. Et ces convictions personnelles, comme le souligne Raymond Boudon, invitent à adopter un double postulat qui ne relève pas tout à fait de la contrainte : « les croyances individuelles doivent être analysées comme faisant sens pour l'acteur, et que les croyances collectives résultent de ce qu'un individu quelconque a des raisons de les endosser personnellement. » (Boudon, 1997 : 21) En fait, et à plus forte raison en matière de santé, « là où le sujet ne perçoit nullement ladite contrainte et a plutôt la conviction que 'X est vrai' ou que 'Y est bon' » (Boudon, 1997 : 22), suffit à faire en sorte qu'il est prêt à adhérer à des comportements normés et à s'engager dans des pratiques de santé.

Dans ce contexte, et à l'inverse de Gori et Del Vogo, la norme ne relèverait plus tout à fait d'un jugement moral fondé sur la notion de comportement sain ou malsain, mais résulterait plutôt d'une opposition entre normal et pathologique. Le succès d'une expression comme « épidémie d'obésité » illustre relativement bien cette psychologisation de la santé, alors que la référence à la norme se double d'une très forte valorisation du corps mince (minceur = normal) et du manque de volonté de l'obèse (obésité = pathologique). Considéré sous cet angle, et comme le souligne Élias, l'individu est prisonnier, dans un certain sens, des outils langagiers qui lui imposent des « normes sociales de pensée ».

Conséquemment, l'évolution des concepts, au fil du temps, revêt une fonction explicative dont il importe de tenir compte. Par exemple, Rabelais, en 1528, pour parler de ballonnement et pesanteur du ventre, crée le mot « embonpoint » pour désigner la corpulence ni trop grasse ni trop maigre. Le lexicographe Antoine Furetière, quant à lui, en 1690, inclut dans son dictionnaire les mots « grassouillet » et « ventru ». Il y a ici une volonté de vouloir préciser les volumes en l'absence même de mesures chiffrées. Huit ans plus tard, Furetière ajoute le terme « obésité » qu'il définit comme suit : « *Terme de médecine. État d'une personne trop chargée de graisse ou de chair.* » Cette entrée au dictionnaire implique une dynamique toute particulière : la grosseur, à elle seule, ne peut plus être contenue par la simple retenue. Elle suggère des dérèglements d'ordre médical, suppose un développement. L'obésité a donc une cause qui a des répercussions sur le corps qui n'est pas que la graisse que l'on peut apercevoir. Au même titre, les termes plus contemporains de « surpoids », « surcharge pondérale », « obésité morbide » et « environnement obésogène » participent à ce processus de psychologisation de la santé. Suivre l'évolution de ces concepts, en retracer leur inscription sociale devient aussi un moyen de comprendre cette préoccupation grandissante du souci de soi et à la fois de la connaissance de soi.

Corps exproprié et maladie du malade

Le corps du malade, objectivable, dès lors pris en charge par le « corps soignant », lui-même partie intégrante d'un corps plus vaste, le corps hospitalier, est soumis à des protocoles et des stratégies thérapeutiques. Dès lors, « l'hôpital contraint sans cesse le corps du malade à devoir être infiniment disponible au corps soignant, réveillé la nuit pour des prises de sang ou des médicaments, étendu le matin très tôt, à jeun, sur un brancard en attente d'une intervention ou d'un examen qui n'aura lieu parfois qu'en fin de matinée, voire en fin de journée. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 94)

À l'origine de cette expropriation du corps, il y aurait un geste épistémologique historiquement répété depuis l'avènement de la médecine technoscientifique : la séparation de la connaissance intime de la vie et de la rationalité des processus biologiques qui la matérialisent. Cette expropriation, cette mise à disposition, cette dépossession du corps du malade s'exercent sur ce qui les fonde intrinsèquement et ontologiquement : le corps. L'individu est dès lors confronté à une

expérience toute particulière vis-à-vis de son corps : il entretient avec celui-ci à la fois une grande intimité et une grande ignorance. Intimité, en ce sens où l'individu est constamment reporté à son corps, et ignorance, parce qu'il est méconnaissant des processus à l'œuvre dans son propre corps.

Gori et Del Vogo soulignent que, du moment que l'individu met son corps à disposition du corps hospitalier, une nouvelle relation débute : le malade est introduit à la maladie par l'intermédiaire du savoir du corps soignant. La connaissance du corps et ce qui en relève n'est pas du ressort du malade, mais du corps hospitalier dans son ensemble. Seul le corps hospitalier sait ce qui est préférable pour le malade, depuis son admission à l'hôpital, le département où il sera pris en charge, les repas qui lui seront servis, les soins qui lui seront prodigués — peu importe le moment de la journée —, les interventions qu'on pratiquera sur lui, les médications auxquelles il sera soumis et le corps soignant qui s'en occupera. Dans cet exil forcé, le malade serait confronté à « une solitude singulière dans le dialogue thérapeutique. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 96) Et de cette pratique de la médecine scientifique émerge la notion d'une médecine humaine.

Cette médecine dite humaine, qui cherche à réintégrer le sujet éthique dans son processus, s'avère pourtant « inséparable du progrès de sa conceptualité qui tend toujours à éloigner le corps en tant que matériau biologique du corps comme expérience vécue et parlée. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 96) En somme, une éthique médicale dont se réclament le corps soignant et les familles, conçue comme une casuistique où la condition et le traitement du corps sont fondés sur des principes généraux et sur l'étude des cas similaires : « mesurer, évaluer, homogénéiser, randomiser ses analyses et ses protocoles sur des populations où la notion même du singulier se trouve par nature exclue. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 97) Il y a ici tentative de renouer avec la clinique médicale traditionnelle basée sur les signes qu'offre le corps.

Cette réintroduction de l'éthique dans la médecine scientifique signale également une nouvelle sémiologie. La clinique des signes, indiciaire, indirecte et conjecturale, celle que pratiquait le médecin il y a à peine vingt ans, a été progressivement abandonnée au profit de l'information fournie par les technologies médicales; le modèle physico-mathématique a prévalence. Ce qui est désormais appliqué, ce n'est plus l'écoute de ces organes qui parlent de leurs dysfonctionnements, mais

bien une nouvelle sémiologie « plus épidémiologique, abstraite, mathématique qui ne retient que des 'universaux' épurés de leur matière singulière. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 103) Ce progrès vers la connaissance menée par cette nouvelle sémiologie a un coût : un déficit dans le savoir. Il est plausible de considérer que plus le médecin s'éloigne de ce que le malade a à dire à propos de sa maladie, plus il se rapproche du savant, et s'appuie dès lors sur les preuves d'une science médicale générale et universelle standardisée dans des protocoles. S'agirait-il du savoir sans mémoire des sciences contemporaines dont parlait Jean-Marc Lévy-Leblond (1996)? La question se pose.

Le passage de l'épreuve de la souffrance, c'est apprendre la gravité d'avoir à vivre comme être humain. Inévitablement, la crise existentielle survient : « *Pourquoi moi?* » ; « *Pourquoi à ce moment-ci?* » ; « *Qu'ai-je fait?* » ; « *De quoi suis-je coupable?* » Ces brûlantes questions sont la pierre d'achoppement de la médecine scientifique. Et pourtant, elles sont la source même de la véritable maladie du malade : la connaissance tragique du non-sens de la souffrance et de son injustice. En fin de compte, le malade construit une histoire de sa souffrance : « *La maladie m'a ouvert les yeux.* ». Certains disent qu'il y a là un signe du destin. D'autres y voient un levier pour changer leur mode de vie. D'autres modifient systématiquement leur comportement envers autrui. Il y a là expiation d'une faute quelconque, comme si l'individu était redevable envers le destin. Et pour certains, après l'annonce du tragique, il importe moins de suivre les recommandations du corps soignant que de se comporter comme un être épris de bien et de justice envers ses proches et autrui, comme si ce nouveau comportement allait permettre d'expier la faute et de guérir définitivement.

La médecine technoscientifique a trouvé une certaine parade au tragique du cancer. Le nom du cancer est devenu *métastase* et son service *oncologie* ». La métastase se traite; il est possible d'en venir à bout. Dès lors, l'ennemi a un visage, il est clairement identifié. Et souvent, le malade mène une véritable guérilla mentale à cet ennemi. Il soliloque, ou bien, lui parle, lui dit qu'il vaincra. Et parfois, ça fonctionne; du moins le croit-il. Au bout du compte, le *patheî mathos* est une connaissance directe dans le tragique, une épistémologie propre au malade, qui a pour but d'opérer une transition dans un sens ou dans l'autre : devenir malade ou recouvrer la santé.

Comme le proposent Gori et Del Vogo, le discours de la maladie, dans le cadre de la médecine scientifique, est une question de combat. L'individu devient malgré lui un conscrit au combat contre la maladie. Il faut ici soulever un bémol. Et si l'individu n'avait tout simplement pas l'envie d'engager le combat, mais de comprendre sa maladie autrement qu'à travers ce paradigme. Il faut le dire, et surtout ne pas l'oublier, ne pas vouloir se battre contre la maladie est un non-sens social dans une société privilégiant le battant et le gagnant, icônes de l'individu autonome. Et si l'individu décidait de faire de sa maladie un non-sens social?

L'éthique dans les pratiques

L'épistémologie aujourd'hui proposée aux individus par le complexe médical technoscientifique se résume comme suit : le destin de l'individu est lié à ses gènes et à ses comportements. « Ce type de discours définit idéologiquement un cadre de pensée et un champ de concepts qui situe l'individu à la fois comme *irresponsable* (de son héritage génétique) et *coupable* (par son comportement) de ses maladies. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 153) Conséquemment, une rhétorique de la culpabilité fondée sur un nœud idéologique se construit autour de la médicalisation des conduites et de leurs déviations par rapport aux normes.

En posant épistémologiquement que le destin de l'individu est lié à ses gènes et à ses comportements, un retour à une certaine éthique s'impose dans la façon de traiter le malade jusque-là exilé de son propre corps. Cette éthique, formulée par des bioéthiciens, se propose de prendre en charge le *reste* dont ne traite pas la médecine technoscientifique. Ils « ont pour mission d'éclairer les équipes soignantes sur les enjeux éthiques de leurs décisions pratiques. [...] La bioéthique concerne tout d'abord l'éthique nécessaire à la survie de l'homme, puis plus généralement les conditions de la vie sur terre. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 141) Ce reste, c'est le *pathei mathos* de l'individu, car la maladie du malade n'est pas son organe malade, mais sa connaissance tragique du non-sens de la souffrance. Paradoxalement, cette éthique doit « prendre en considération la demande du malade [le corps du malade étant déjà exilé] dans une écoute singulière et concrète, [car] la pratique thérapeutique ne trouve plus dans le savoir scientifique le mode d'emploi apte à le traiter. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 147)

Ce qui sera dès lors retenu comme processus définissant cette nouvelle éthique s'articule en deux temps : « La première voie est celle d'un cadre législatif, donc relatif à une culture à un moment donné, à même de limiter l'expérimentation sur l'homme en refusant son instrumentalisation au profit de la science. La deuxième voie est celle d'une éthique exigeant de devoir traiter chaque cas comme un *cas singulier* eu égard aux circonstances particulières des pratiques de diagnostic, de soin et d'expérimentation dans la plus pure tradition thérapeutique aujourd'hui quelque peu oubliée. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 142) Ici, la médecine technoscientifique, en réintégrant la dimension éthique, reconnaît ses limites, non pas comme un échec, mais bien plutôt comme caution de ses pratiques afin d'en élargir le champ. Le bioéthicien ne vient pas changer le fond du problème, il le déplace tout simplement; il l'oblige à changer de registre.

Le destin de l'individu étant lié à ses gènes et à ses comportements, « la santé publique se pose en messenger du destin [...] : Si vous ne vous comportez pas comme il faut, vous serez punis, vous en tomberez malades et vous en mourrez! » (Gori, Del Vogo, 2005 : 156) Ce discours joue dès lors sur deux registres : (i) une punition qui renvoie à un mode de vie inapproprié qui conduit à la maladie et à une mort prématurée; (ii) un espoir de guérison et de santé si le mode de vie approprié proposé par l'ensemble des acteurs de la santé est adopté. Ce discours n'est pas innocent. Lorsque le médecin se présente devant le patient avec un diagnostic de cancer, il joue à la fois sur ces deux registres. Il met en jeu la punition et un certain espoir de guérison, le cancer lui-même, et le patient se retrouve parfois confronté à condamner ses comportements passés; la révolte et la culpabilité. Entre punition et promesse, une rhétorique de la culpabilité fondée sur un nœud idéologique se construit autour de la médicalisation des conduites et de leurs déviations par rapport aux normes. Les gens sont malades parce qu'ils fument, mangent trop, ne font pas assez d'exercice, ne mangent pas les aliments santé prescrits par une armée de nutritionnistes, ne mettent pas en pratique les comportements préventifs qui pourraient les sauver de la maladie ou d'une mort prématurée, et pire que tout, persistent dans des comportements malsains. La santé n'est plus seulement absence de maladie, mais davantage une condition de bonheur déterminée par la prévention, la bonne forme et la nutrition. Les essais cliniques, qui s'ajoutent constamment les uns aux autres pour confirmer, par exemple, que la consommation régulière de thé vert et de chocolat noir peut prévenir les maladies cardiovasculaires, deviendraient, par leurs

chiffres éclatants, « les icônes des temps modernes — pour déplacer sur l'individu la charge de ses malheurs en le privant de toute possibilité d'analyse politique ou psychanalytique. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 183)

Les campagnes de santé structurées en fonction de cette rhétorique « visent le sujet en tant que 'consommateur' de substances réputées pathogènes ou de soins pour le traiter. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 184) Ces croisades tous azimuts contre tous comportements délictuels « sont une des dimensions essentielles de la biopolitique contemporaine des populations. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 185) En somme, la santé est dorénavant inscrite dans une logique de consommation et de publicité au même titre que tous les autres produits ou services de consommation où l'individu a acquis le droit et le devoir d'être aussi un consommateur.

Logiques du consentement

L'une des contradictions fondamentales de notre société, selon Gori et Del Vogo, réside dans le fait que, d'une part, le corps est réduit à être une machine vouée à la performance, et d'autre part, une idéologie morale contraint l'individu à être « sain dans son corps et dans sa tête, libre et autonome, maître de lui-même, respectueux de l'autre et du vivant. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 217) Tout suggère que l'individu doit être l'architecte de sa vie, qu'il doit être autonome, qu'il use de son libre-choix et qu'il fasse ce qu'il veut bien en fonction de choix éclairés qu'il ferait. En l'espace d'à peine cinquante ans, il y a eu le passage « d'une société où le médecin imposant une conduite à un malade passif, présumé incapable de juger par lui-même et faisant confiance, à une société où le médecin propose une conduite (voire un choix entre plusieurs options) à un malade présumé apte à comprendre ce qu'on lui propose, à faire des choix. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 191) Malgré tout, pour le malade, comprendre et saisir toute la portée des choix qu'on lui présente est quasi impossible. Aucun patient ne peut saisir, en quelques minutes, la portée de ce que le médecin a acquis au cours de plusieurs années de formation et de pratique. Et pourtant, la pratique d'informer le patient se cale sur une pratique du consentement toute simple : le choix éclairé et librement consenti du patient en fonction de l'information transmise par le médecin. Le choix éclairé du patient se situe dès lors dans le spectre des informations proposées par le médecin ; il est limité. « Si c'est un fait que les patients aujourd'hui attendent de leur médecin plus d'information que les patients d'hier, leur compréhension des actes médicaux les concernant est souvent

approximative. Et la participation des malades aux décisions les concernant est fort inégale d'un cas à l'autre.» (Gori, Del Vogo, 2005 : 214) Cette trame culturelle pour obtenir le « consentement éclairé » du patient s'exécute en trois temps : (i) du côté du médecin, une pratique codifiée et formatée du discours du consentement; (ii) cette pratique du consentement s'inscrit dans une logique de la rationalité : la démarche du consentement postule que le patient est un être raisonnable capable d'effectuer des choix rationnels et éclairés; (iii) du côté du patient, un comportement convenu est attendu qui le conduira à accepter le traitement.

Alors que la pratique du consentement s'exerce par le choix éclairé et librement consenti du patient en fonction de l'information transmise par le médecin, la logique du consentement, quant à elle, invite le patient non seulement à se soumettre au savoir médical et « à se représenter l'irreprésentable qui excède ses possibilités de représentation » (Gori, Del Vogo, 2005 : 214), mais aussi de consentir à cette soumission. Dans cette logique du consentement, le patient doit s'identifier au savoir médical qu'on lui déverse, tout en faisant appel à son côté rationnel et à la part adulte en lui. Il lui est demandé de laisser de côté, pour un moment, l'enfant qui, de toute manière, ne saurait comprendre ce qui lui est dit. Et pourtant, il n'y a pas plus pernicieuse infantilisation que celle-ci. Quand les patients évoluent au sein des services de santé, quand ils sont inclus dans l'enveloppe médicale, ils sont « plus que jamais des nourrissons savants, des nourrissons savants encore plus démunis et en détresse. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 211)

Alors que la pratique du consentement s'exerce par le choix éclairé et librement consenti du patient en fonction de l'information transmise par le médecin, alors que la logique du consentement invite le patient à consentir à la soumission aux soins et aux traitements proposés, la rhétorique du consentement, quant à elle, suggère que le patient n'a pas le choix de faire le libre choix de consentir aux soins et aux traitements. Donc, accepter d'être soigné ce n'est pas seulement accepter que l'on a une part de responsabilité dans la maladie qui nous assaille, mais c'est aussi accepter d'être embrigadé « dans des *massifications* de comportements ou de conduites conformes aux valeurs idéologiques du moment. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 216)

La culpabilité, pour Gori et Del Vogo, c'est la part du patient qui répugne à admettre la logique naturelle et inéluctable de la maladie et de

la mort. Le patient est coupable de ne pas prendre les dispositions nécessaires pour retarder la venue de la maladie et de la mort. L'éthique, c'est la part du médecin devant un individu et un corps constamment hantés par la maladie et la mort. D'une part, le médecin a le fardeau de la preuve : il est estimé que son jugement face à la maladie et au traitement proposé se doit d'être infaillible. D'autre part, la façon qu'a le médecin de transmettre une information à un patient détermine d'autant l'attitude future du patient envers les compétences du médecin. Il s'agit d'un retour constant à la question du *patheĩ mathos* du patient. Comment le médecin peut-il dès lors aligner sa pratique sur une éthique qui tiendrait compte de cette souffrance? La réponse à cette question a été de mettre en place une éthique fondée sur des protocoles techniques et des postures socialement correctes. Cette éthique est ce que l'on nomme l'alliance thérapeutique et se fonde sur deux prémisses : (i) le traitement proposé par le médecin doit faire l'objet d'une description rigoureuse des faits et des enjeux; (ii) le patient doit consentir au traitement en fonction d'un choix éclairé fondé sur l'information rigoureuse transmise par le médecin. Le traitement proposé par le médecin et l'acceptation par le patient deviendront une prise de décision partagée dans le choix des préférences thérapeutiques; en somme, une incitation à la culpabilité clinique partagée si les choses ne tournent pas à l'avantage du patient. Le danger, ici, étant qu'il s'agisse pour le médecin d'« une manière d'évacuer sa responsabilité éthique au profit d'une pure et simple protection juridique de sa personne. » (Gori, Del Vogo, 2005 : 237)

Paradoxes de la santé totalitaire

La position présentée dans cet essai diffère en partie de celle de Gori et Del Vogo, dans le sens où le patient ne serait pas seulement cet individu totalement soumis au discours et aux pratiques médicales, et qu'il aurait commencé à recouvrer la capacité de construire son propre mythe à propos de sa propre souffrance. Au cours de cette analyse, deux paradoxes ont été soulevés : (i) c'est au moment même où il est attendu de l'individu qu'il soit le plus autonome possible, qu'il serait simultanément désavoué en tant que sujet éthique et en tant que sujet de sa propre histoire en matière de santé; (ii) c'est au moment même où le souci de soi est presque devenu un fait social total, que le souci de soi serait dorénavant subordonné à la connaissance de soi.

Le premier de ces deux paradoxes traite de l'autonomie. Dans une société où le procès d'autonomisation de l'individu joue à fond dans la foulée d'une démarche néolibéraliste, il y a donc là quelque chose qui entre en contradiction avec la proposition de Gori et Del Vogo. En fait, les technologies numériques pourraient fournir à l'individu une autonomie sans précédent en matière de santé. Déjà, le spectre des applications pour téléphones intelligents dédiées à la santé personnelle a de quoi interpeller. Il est désormais possible d'y brancher un glucomètre, un stéthoscope, un échographe, un échocardiographe, un calculateur de dépense d'énergie couplé à une pesée intelligente, un moniteur de sommeil, un moniteur cardiaque, etc., sans compter toute une gamme d'applications qui traitent de nutrition et de conseils de remise en forme, incluant des vidéos. Ces applications ne sont que la première vague d'une offensive beaucoup plus importante, sociale celle-ci, afin que chaque individu puisse disposer de la capacité à gérer une part importante de sa propre santé. Elles proposent à la fois une connaissance de soi comme jamais auparavant, et cette connaissance de soi conduit à un souci de soi devenu préoccupation majeure.

La visée centrale de l'ensemble de cette démarche est de rendre l'individu entièrement autonome face à sa santé (*health empowerment*) tout en se basant sur une doctrine, la « Médecine 4P » : personnalisation, participation, prévention, prédiction. Il s'agit en somme de tendre vers un niveau zéro de la médecine, c'est-à-dire : dépister, diagnostiquer et soigner rapidement. Il faut guérir le patient avant qu'il ne soit malade. Pour parvenir à un tel résultat, la « Médecine 4P » s'appuie essentiellement sur la fluidité des informations fournies et transmises aux professionnels de la santé par les technologies numériques dont dispose l'individu pour le monitoring de sa condition. L'autre avantage suggéré par la « Médecine 4P » permettrait non seulement de soigner l'individu en fonction de sa condition spécifique, mais procurerait également un effet de levier important pour améliorer éventuellement l'efficacité des diagnostics, de la prévention, des thérapies et du développement de nouveaux traitements, médicaments, normes et protocoles.

Face à ce programme, une désintermédiation possible et peut-être déjà amorcée de la médecine traditionnelle où il y aurait à la fois repositionnement et/ou élimination des intermédiaires jusqu'alors en place. L'individu aurait non seulement accès à une batterie de technologies, qui peuvent l'informer en direct à propos de son état de

santé, mais il deviendrait celui par qui la santé arrive, programme déjà annoncé dans le cadre du procès d'autonomisation. Selon différents chercheurs, la nutriginomique lui fournira tout ce qu'il a à savoir en matière de nutrition pour optimiser sa santé en fonction de son propre génome (Mutch, Wallit, 2005); la médecine régénérative, fondée sur les thérapies à base de cellules souches — autonomisation ultime de l'individu : l'individu réparé par lui-même —, offrira à court terme la possibilité de traiter certaines conditions médicales incapacitantes — infarctus, diabète insulino-dépendant, Parkinson, Alzheimer — (Mason, Dunhill, 2008); la biologie synthétique — étendre ou modifier le comportement de certains organes et/ou organismes (*biological engineering*) — (Andriantoandrol, Basul, 2006); la génomique de type « Do-it-Yourself » — réaliser son propre séquençage génétique²¹ (Katsnelson, 2010) pour y repérer des mutations potentiellement létales.

Ce qui se dégage de ce processus de désintermédiation de la santé, c'est que la vitesse à laquelle l'information est en mesure d'être fournie et de circuler permet une réactivité quasi instantanée. Le mot clé, ici, est « réactivité ». En fait, l'individu autonome aurait la capacité d'être réactif, c'est-à-dire de réagir pour éviter une aggravation de sa condition de santé même s'il est ou non bien-portant. Il est autonome et il est celui par qui la santé arrive.

Le second de ces deux paradoxes, quant à lui, précise que la connaissance de soi aurait subsumé le souci de soi. À l'inverse de Gori et Del Vogo, qui affirment que le patient possède une connaissance de soi limitée, deux hypothèses à explorer : (1) l'armada de technologies numériques qui envahit actuellement le monde de la santé personnelle pourrait éventuellement transformer la méconnaissance de soi par une connaissance de soi et des processus du corps comme jamais auparavant; (2) la dynamique de désintermédiation assurée par les technologies numériques conduit peut-être à une mise à égalité du patient avec le médecin sur le plan de ce qu'il y a à savoir à propos de ses problèmes de santé.

² Au tournant du XXI^e siècle, il en coûtait approximativement 1 million de dollars pour obtenir un séquençage génétique, 49 000 \$ en 2010, [20 000 \$ en 2012], et il en coûtera approximativement 1 000 \$ vers 2015.

Dans un tel contexte, est-il possible de considérer que le médecin se trouverait graduellement dépossédé en partie de son savoir médical par les technologies numériques d'investigation personnelle de santé? La relation entre le médecin et le patient, ainsi que la nature du *patheî mathos* seront-elles amenées à changer de registre dans les années à venir? Est-ce seulement les gens les plus favorisés et les plus instruits qui seront en mesure d'entretenir ce type de relation avec le médecin? Autant de questions qui, pour le moment, restent sans réponses, mais méritent d'être étudiées.

D'une part, si ces hypothèses sont corroborées, il faut envisager la possibilité que le savoir médical ne serait plus tout à fait transvasé d'un récipient à l'autre, mais qu'il serait interactif entre le patient et le médecin. Considéré sous un autre angle, il faudrait peut-être plutôt parler d'une mise à égalité entre le patient et le médecin au niveau des informations. Par contre, même si le patient dispose des mêmes informations que son médecin concernant sa propre condition de santé, il ne dispose pas pour autant des mêmes connaissances; c'est là une différence importante. Autrement dit, disposer d'une information n'implique pas automatiquement que celle-ci se traduit par un savoir opératoire. D'autre part, qui est ce patient entièrement autonome en matière de santé? Tous les individus, toutes classes sociales confondues, ont-ils tous la même capacité d'être autonomes en matière de santé? L'individu d'une classe sociale défavorisée est-il confiné à remettre entièrement son corps au corps médical? Aura-t-il accès à ces technologies?

La position de Gori et Del Vogo suppose que le sujet éthique est évacué dans la pratique médicale et qu'il est refusé au patient de construire son propre mythe à propos de sa propre souffrance. Ici, une première réfutation graduée : avant l'introduction des technologies numériques personnelles d'investigation de la santé, il est plausible de penser que la thèse de Gori et Del Vogo s'avère pour une bonne part valide. Par contre, dans un contexte où les technologies numériques personnelles d'investigation de la santé s'insèrent dans la relation patient/médecin, l'hypothèse de Gori et Del Vogo se trouve en partie réfutée. C'est-à-dire, qu'un certain sujet éthique, celui qui a les ressources financières pour acquérir les technologies numériques personnelles d'investigation de la santé, d'une part, n'est plus tout à fait évacué de la pratique médicale, et d'autre part, peut construire en partie son propre mythe à propos de sa propre souffrance par le seul fait qu'il

dispose dorénavant d'informations à propos de sa propre souffrance. La seconde réfutation suggère qu'il n'a pu y avoir, depuis les débuts de la médecine clinique, une coupure aussi nette entre le praticien et la souffrance du patient, qui se serait accentuée au fil du temps et du développement des pratiques et technologies médicales. L'un des attendus du procès de Gori et Del Vogo concerne l'oubli ou le mépris dont la médecine aurait fait preuve et dont elle ferait encore preuve vis-à-vis de la douleur du malade. À ce sujet, il faut émettre un doute circonstancié sur la justification pure et simple d'un sujet éthique totalement évacué sous la priorité du signe clinique et de la mesure chiffrée qui l'accompagne.

Pierre Fraser
pierre.fraser.1@ulaval.ca
Doctorant en sociologie, Université Laval

Bibliographie

ANDRIANANTOANDROL, E. et S. BASUL (2006). *Synthetic biology: new engineering rules for an emerging discipline*, Molecular Systems Biology, Article number: 2006.0028 doi:10.1038/msb4100073, Published online: 16 May.

BOUDON, R. (1997). « L'explication cognitiviste des croyances collectives », *Cognition et sciences sociales / La dimension cognitive dans l'analyse sociologique*, sous la direction de Raymond Boudon, Paris : PUF.

DEGUIRE, L. (2012). « La Fondation canadienne du rein demande un engagement aux partis politiques », Montréal : CNW, 23 août, [En ligne], <http://bit.ly/RN4GGi>.

GORI, R. et M.J. DEL VOGO (2009), *La santé totalitaire — Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris : Flammarion.

KATSNELSON, A. (2010). « DNA sequencing for the masses — The launch of a new technology marks a move towards small-scale sequencing in every lab », *Nature News*, Published online 14 December, doi:10.1038/news.2010.674.

LÉVY-LEBLOND, J.M. (1996). *La pierre de touche*, Paris : Gallimard.

MASON, A. et P. DUNHILL (2008). « A brief definition of regenerative medicine », *Future Medicine*, 10.2217/17460751.3.1, <http://bit.ly/zdRxEt>.

MUTCH, D., WAHLIT, W. et G. WILLIAMSON (2005). « Nutrigenomics and nutrigenetics: the emerging faces of nutrition », *The FASEB Journal*, Lausanne : University of Lausanne, Nestlé Research Center & Center for Integrative Genomics.

RADIO-CANADA (2012), « Croisade d'une mère pour le don d'organes obligatoire », 21 août, <http://bit.ly/NFGBgk>.

Regard sociologique sur l'évolution du féminisme

EN PROVENANCE DU CÉGEP¹

Lisane Arsenault-Boucher²

En abordant le féminisme à ses débuts et les revendications qu'il porte – déclinées en trois vagues –, nous assistons à la naissance de ce mouvement. Cet état de fait permet de mieux comprendre la place qu'occupe la femme en éducation, mais aussi en politique. Ces luttes et ces acquis contemporains ne doivent cependant pas laisser oublier le « deuxième sexe » comme un être qui, mondialement comme localement, est toujours exploité, ostracisé et souvent considéré comme une simple marchandise.

Introduction

Simone de Beauvoir est certainement l'une des femmes les plus inspirantes du mouvement féministe. Philosophe et auteure française, elle

¹ *Aspects sociologiques* a invité les étudiants et étudiantes du Cégep Trois-Rivières à soumettre des textes inédits pour publication. En collaboration avec les professeurs et professeures de sociologie au collégial, la section « En provenance du Cégep » fera place aux meilleurs écrits, en fonction de leur contenu, des cégépiens et des cégépiennes.

² En collaboration avec Janie Bellemare.

L'auteure remercie son professeur de sociologie au Cégep Trois-Rivières, Jo Letarte.

publie en outre *Le deuxième sexe*, en 1949, livre qui fait scandale lors de sa parution : « C'est la première [qui] ose revendiquer, non pas quelques droits pour les femmes, mais l'égalité absolue [...] » (Sichterman, 2006 : 69). Elle exprime son opinion publiquement afin de prétendre à l'égalité des sexes et suscite par le fait même de nombreuses réactions. Grâce à elle, plusieurs femmes se questionnent sur leurs conditions de vie et à la lumière de leurs réflexions, continuent de forger le mouvement féministe (Sichterman, 2006 : 69). Mais quelles sont, sur le plan de l'égalité des sexes, les avancées permises par le mouvement féministe? En fait, depuis sa création, les conditions de vie de la femme se sont beaucoup améliorées et ces dernières ont vu leurs droits et leurs pouvoirs s'accroître significativement. Toutefois, l'écart persiste toujours entre les hommes et les femmes, ce qui explique certainement la présence du féminisme contemporain. Pour expliquer tout ceci plus en détail, dans le texte qui suit, il sera d'abord question de la naissance du mouvement. Par la suite, les principales revendications des féministes seront détaillées. Puis, finalement, il y aura explication des acquis et des luttes contemporaines.

1. La naissance du mouvement

1.1 Le tout début

Les balbutiements du mouvement féministe ont lieu il y a plusieurs siècles déjà. « Des hypothèses [...] considérées scientifiques ou théologiques, les plus souvent émises par des hommes faisant figure d'autorités [...] acceptées comme étant des vérités, [se répandant et s'amplifiant] » (Poulin *et coll.*, 2005), créent une idéologie en vertu de laquelle les femmes sont inférieures aux hommes. C'est ce qui, peu à peu, a commencé à susciter de la colère chez plusieurs femmes. « [Elles ont pris] conscience de leur aliénation en tant que femmes, de leur marginalisation, de leur isolement [et] de leur rejet au sein [de la société] » (Boulanger, 2007 : 39), puis ont décidé d'exprimer leur point de vue.

Le mouvement féministe apparaît au XIX^e siècle, principalement aux États-Unis et en Angleterre. Il consiste à « [...] prendre conscience des inégalités entre les hommes et les femmes et de l'oppression vécue par ces dernières. C'est ensuite d'agir contre cet état de fait » (Boulanger, 2007 : 39). Il aide les femmes à être reconnues comme ayant la même

valeur que les hommes au sein de la population. Les féministes essaient d'abolir le patriarcat et de renverser l'idée selon laquelle les hommes doivent diriger la société. Elles revendiquent leur juste place. De plus, la démarche de ce groupe formé de plusieurs femmes provenant de différents pays « ne se limite [...] pas [seulement] à assurer une meilleure place [à celles-ci] au sein des institutions et structures existantes, [mais] il demande [aussi] une transformation des institutions sociales, des mœurs et des croyances » (Boulanger, 2007 : 101). Leur principal but est de faire comprendre au monde entier que les femmes méritent la même place que les hommes dans la société et qu'il faut les traiter également. Ainsi, au niveau historique, on discerne trois principales vagues du féminisme au cours desquelles les porte-étendards du mouvement ont rallié plusieurs femmes à leur cause.

1.2 Les revendications

La première vague

La première vague du féminisme commence dès le début des années 1800 et se termine dans les années 1900. Elle représente la première grande lutte mondiale des femmes contre l'inégalité entre les sexes. Pendant cette première vague, les principales revendications sont le droit de vote, le droit à l'éducation et le droit au travail.

Tout d'abord, les féministes exigent le droit de vote afin d'avoir, elles aussi, la possibilité de choisir qui les gouvernera (Dumont-Johnson, 1982 : 20). Aussi, elles exigent la même éducation et les mêmes conditions de travail que les hommes. Elles luttent donc pour « l'obtention des droits démocratiques » (Lavigne, 1990 : 15) et également pour être diplômées, afin de faciliter la recherche d'un emploi qui offre un salaire décent. Les féministes souhaitent permettre aux femmes d'obtenir des emplois plus convenables et améliorer leur sort, car les études démontrent qu'au Québec par exemple, « bien que les femmes représentent 51 % de la population [...], elles occupent l'espace de pauvreté de façon disproportionnée : 59 % des pauvres sont des femmes. » (Leboeuf, 1991 : 27). De plus, une des raisons pour lesquelles elles ont des conditions de vie inférieures à celles des hommes est que les employeurs préfèrent ces derniers. À l'époque, la femme est « [a]ffublée du titre pompeux de reine du foyer [...] investie de la mission de régénérer le monde [...] » (Cliche, 1989 : 101). Les employeurs ne veulent

pas de femmes dans leurs entreprises. Les féministes prennent donc sur elles de leur favoriser l'accès au marché du travail.

La deuxième vague

La deuxième vague constitue un autre pan de l'histoire du mouvement féministe. Elle commence au milieu des années 1960 et se termine vers la fin des années 1970. Au cours de cette période, les femmes réclament le droit à la contraception, à l'avortement, puis condamnent systématiquement la violence conjugale. L'érotisme est l'un des sujets les plus abordés, car « la sexualité est un lieu éminent de l'asservissement des femmes » (Iacub et Maniglier, 2005 : 59). Elles sont dominées par les hommes et il est courant d'entendre parler d'abus. Les féministes « [contestent donc] l'oppression du féminin par le masculin [...] et [l'abus] du pouvoir » (Dumont-Johnson, 1982 : 21), principalement causés par des obligations sexuelles.

Ces obligations sont en fait des règles émises ou des actes commis par les hommes afin d'affirmer leur dominance. Ainsi, « depuis les années 1970, on a particulièrement visé les infractions d'agression sexuelle en raison peut-être de leur signification dans le cadre des rapports de pouvoir entre hommes et femmes » (Robert et Pires, 1992 : 27). L'homme peut agresser la femme sans trop se soucier des conséquences puisque le système judiciaire ne lui donne que de faibles sentences. C'est entre autres pour ces raisons que « le rapport entre les hommes et les femmes [est] malsain » (RAIF, 1990 : 21). La deuxième forme de soumission sexuelle prescrite par le « sexe fort » est la prostitution. En effet, « tant que les femmes ne [sont] pas autonomes sur le plan des relations sexuelles, elles [sont] dépendantes et soumises » (RAIF, 1990 : 19). Le système patriarcal encourage la prostitution, et ce, malgré l'opinion des femmes face à cette forme d'esclavage. De plus, les femmes doivent également se soumettre à une autre forme de servilité sexuelle : le mariage. « Il y a à peine quelques années, le mariage était une prison dont on ne pouvait sortir » (RAIF, 1990 : 180). Cette deuxième vague du féminisme aide donc les femmes à lutter contre ces injustices qui les oppriment.

La troisième vague

La troisième vague, qui représente la plus récente de l'histoire du féminisme, commence au début des années 1980. Au début de cette décennie, « on préférer [e] consacrer la majeure partie du budget, à l'aide aux artistes masculins; on accept[e] plus volontiers ceux-ci dans les lieux d'exposition. L'accès à la publication littéraire [est] plus facile pour les hommes » (RAIF, 1990 : 242). Pour ces raisons, les féministes revendiquent le droit à la représentation. Elles désirent changer l'opinion de la population afin que celle-ci accorde sa juste place à la femme dans le milieu des arts. Ainsi, elles veulent établir que les femmes sont également capables de faire de grandes choses. Les féministes mobilisent donc la société en manifestant dans les rues, en utilisant les nouveaux moyens technologiques à leur disposition (blogues, réseaux sociaux, sites Internet, etc.) et en produisant de nouvelles publications (revues, journaux, essais, etc.). Pendant plusieurs années, elles essaient de prouver que les femmes n'ont pas moins de talents, mais que c'est « [...] une conception culturelle du féminin [...] » qui les défavorisent (Dumont-Johnson, 1982 : 21). En somme, si les femmes ont réussi à s'imposer davantage dans plusieurs domaines artistiques au cours des dernières décennies, c'est sans contredit grâce à ces dénonciations et à cette prise de parole de nombreuses représentantes du mouvement féministe.

2. Les acquis et les luttes contemporaines

Malgré de glorieuses avancées féministes, tels le droit de vote, l'accessibilité à la contraception, le droit à l'avortement et l'intégration au marché du travail, la tâche reste colossale en ce qui concerne la parité entre hommes et femmes. Dans cette deuxième partie, il est question de la révolution féministe qui a permis aux femmes d'occuper une place de choix dans la société, autant comme politiciennes que comme étudiantes : « Les filles, du fait du rattrapage considérable qu'elles ont opéré dans le domaine de l'éducation (et aussi, probablement, de l'influence du féminisme sur leurs mères), sont davantage porteuses du changement que les garçons » (Dagenais et Devreux, 1998 : 4). Aussi, ces femmes de plus en plus scolarisées prendront éventuellement d'assaut le marché du travail et occuperont des postes à ne rien envier aux hommes. Cette partie de travail traitera également de la place des femmes, qui n'est pas aussi enviable partout dans le monde. Souvent bafouée, elle est encore trop souvent dans l'ombre de l'homme et n'a pas la liberté de faire ses propres choix. Et en dernier lieu, il est question du

marché de l'exploitation sexuelle qui foisonne dans le domaine de la télé réalité et de la pornographie.

2.1 Engagée et scolarisée

La place des femmes en politique

Le mouvement paritaire homme femme en politique naît vers la fin des années 1960, aux États-Unis. La lutte ne fait alors que commencer. L'objectif est simple : « [...] des femmes en nombre égal à celui des hommes peuvent prétendre à la représentation » (Riot-Sarcey, 2008 : 106). L'archétype de l'homme politique étant fortement ancré dans l'inconscient collectif, les femmes ont dû batailler fort afin d'arriver à tailler leur place au sein de cette chasse gardée masculine : « les élaborations théoriques autonomes du féminisme ont réussi à substituer le sujet réel au sujet potentiel, en identifiant l'écart qui séparait l'individu abstrait de l'être humain concret » (Riot-Sarcey, 2008 : 109). Ainsi, c'est dans ce contexte qu'en 2011 les Québécoises et les Québécois crient victoire pour la première fois :

Québec peut donc prétendre avoir atteint son objectif, soit de pouvoir affirmer en 2011 qu'au moins 50 % des places dans l'ensemble des C.A. des sociétés d'État sont occupées par des femmes. Car sur un total de 269 postes autour des tables des C.A. des 22 sociétés d'État québécoises, on compte désormais 141 femmes contre 128 hommes. Les femmes sont donc rendues majoritaires, à 52,4 %, indiquent les données rendues publiques par le ministère des Finances. (Le Devoir, 2011)

Cet acquis constitue un gain notable pour la société québécoise, qui prône une idéologie d'égalité des genres, et son équilibre en bénéficie grandement.

La féminisation de l'éducation

L'école est une autre sphère longtemps réservée à la gent masculine, car la croyance veut que les femmes n'aient pas ce qu'il faut de rationnel

pour emboîter le pas à la connaissance : « Malgré les nombreuses luttes menées par le mouvement féministe pour permettre aux femmes de prendre leur place et d'élargir leur pouvoir d'agir, elles doivent encore aujourd'hui « constituer leur rapport au savoir dans le contexte d'une société et parfois d'un milieu familial, où la croyance en la supériorité masculine est encore forte » (Savoir et Gaudet, 2010 : 140). Longtemps vues comme de simples procréatrices, la route ne fut pas de tous repos afin de briser cette image péjorative : « La route vers l'émancipation des femmes fut donc marquée par une mentalité qui les plaçait « du côté de la nature », alors que les hommes étaient, quant à eux, naturellement placés du « côté de la raison » (Savoir et Gaudet, 2010 : 138). La sphère de l'éducation affiche désormais sa couleur : le rose. En effet, après avoir été longtemps dominés par les hommes, de plus en plus de femmes se sont jointes au rang des collègues et des universités, renversant ainsi le règne masculin de la scolarisation :

[...] l'évolution des taux d'accès aux études collégiales marque une divergence plus nette : alors que jeunes femmes et jeunes hommes entreprenaient des études au cégep à la fin des années 1970 dans des proportions quasi identiques, l'écart n'a cessé de se creuser au profit des jeunes femmes, pour atteindre 20 % en 2004-2005 (Eckert, 2010 : 156).

Il semble possible d'affirmer d'un point de vue sociologique que les luttes féministes ont contribué à changer la face de la connaissance : « Le comportement réservé des jeunes hommes traduit une hésitation à poursuivre des études, alors que celui des jeunes femmes révèle leur détermination à tirer parti d'une meilleure réussite scolaire. Cette divergence de comportement n'est pas sans rapport avec l'affirmation globale des femmes sur la scène sociale [...] » (Eckert, 2010 : 156). Ce renversement de situation a bien sûr pour effet d'augmenter l'apport de la femme à la collectivité quand elle intègre le marché du travail : « La perspective d'occuper un emploi, avec ce qu'il signifie d'autonomie personnelle, a été une puissante motivation d'investissement scolaire. Inversement, l'obtention de diplômes aura permis aux femmes d'accéder à l'emploi salarié qualifié [...] » (Pferfferkorn et Bihl, 2000 : 22). Dans cette perspective, les hommes ont autant à gagner que les femmes à partager les bancs de l'école. Une autre heureuse avancée de la lutte féministe.

2.2 Exploitée et ostracisée

Femme-marchandise

Comme démontré ci-haut, la montée fut longue et pénible pour les femmes, mais en valut la peine. Il est d'autant plus important de protéger ces acquis et de poursuivre cette lutte de l'égalité des sexes, dans un contexte social où cette dernière est encore trop souvent exploitée sexuellement à des fins mercantiles :

Les émissions de télé-réalité sont révélatrices d'une certaine conception de la femme, même si elles ne se réclament d'aucun féminisme. Les stéréotypes de la « féminité », c'est-à-dire un ensemble d'attentes concernant la façon dont les femmes doivent se comporter en public comme en privé, y sont surreprésentés, sur un mode quasi pornographique (Frau-Meigs, 2005 :57).

L'image stéréotypée de la jeune nymphe ingénue fait vendre et cette représentation défavorable de la jeune fille fait faire un bond en arrière au féminisme : « Il se dégage la nette impression d'une régression sur les acquis antérieurs des mouvements sociaux féministes et d'un grand désarroi des représentations collectives devant la précarité de l'émancipation » (Frau-Meigs, 2005 :71). Peut-on y voir le signe de la femme libérée de ses tabous ou plutôt le symptôme d'une société qui se ferme les yeux sur l'exploitation d'une image dénigrante, mais lucrative? La question se pose d'autant plus que « leur exploitation dans un système de production audiovisuelle commerciale [est] encore largement dominé par [l]es hommes » (Frau-Meigs, 2005 :59). La télé-réalité est un média relativement nouveau qui véhicule à outrance, cette image de la femme-objet : « Ces questions sont pertinentes en ce que la télé-réalité se réclame de la réalité et en ce que sa montée en puissance correspond à une résurgence sociétale du phénomène de la Lolita, la femme-enfant qui imite les vedettes et séduit les hommes d'âge mûr » (Frau-Meigs, 2005 :59). Triste constat, la majorité des fillettes et des jeunes garçons, de tous azimuts, ont déjà vu l'une ou l'autre de ces émissions, ces chiffres le démontrent avec éloquence :

En France, une enquête de l'Observatoire européen des 5-25 ans, publiée dès juin 2003, montre que 87 % des enfants français âgés de 5 à 7 ans et 90 % des 8-10 ans ont regardé au moins une émission de télé-réalité. Dans le palmarès de tête (à 85 % pour les 8-10 ans) s'inscrivent avant tout les émissions musicales, comme *Star Academy* ou *Popstars*, suivies de celles du type socialité en vase clos (71 %). Les émissions d'aventures les intéressent relativement moins (67 %) de même que celles qui jouent sur le registre de la séduction (62 %) (Frau-Meigs, 2005 :65).

C'est donc dire que ces enfants, criblés d'images stéréotypées, grandiront avec cette représentation odieuse de la féminité. De ce fait, le rôle occupé par la femme-enfant au sein de la télé-réalité laisse entrevoir une incidence dans la sexualité des jeunes filles qui y sont exposées en bas âge :

Les femmes sont encouragées à exprimer leur féminité, qui se réduit souvent à leur capacité de séduction, quelles que soient les catégories d'émissions de télé-réalité examinées, avec une focalisation sur le corps, qui devient leur seul outil de travail. Ces émissions se caractérisent en effet par une sexualisation de toutes les situations quotidiennes, qui peuvent donner lieu à une charge sexuelle en tous lieux (les toilettes, le canapé) et à toute heure (le jour comme la nuit). Il ne s'agit pas seulement d'érotisme léger, mais de quasi-pornographie (Frau-Meigs, 2005 :61).

Il s'agit d'un recul énorme pour la cause féministe, et ce, sans avoir encore abordé la question de l'accessibilité à la pornographie. Effectivement, s'il est un endroit où l'image de la femme est un outrage, c'est bien dans ce domaine et la représentation qui en est faite envoie l'image aux femmes qu'elles ne sont tout simplement pas à la hauteur des performances offertes dans les films pornographiques : « [...] donner

une représentation stéréotypée de l'orgasme est un défaut des films pornographiques. [...] on y jouit presque systématiquement à l'issue de saccades redoublées, les yeux fermés, la bouche ouverte, en poussant des cris » (Baillargeon, 2011 : 138). Difficile de rivaliser cette concurrence dans la chambre à coucher. De plus, ces clichés repris ad nauseam occultent le portrait de la femme indépendante et émancipée que les féministes ont défendu depuis le début du mouvement : « [...] l'imagerie pornographique [...] se réappropri[e] certaines représentations classiques : la petite élève sage qui devient perverse, l'épouse insatisfaite nymphomane, la femme toujours disponible sexuellement, la prostituée comblée et la jeune fille initiée au sexe par l'homme mûr [...] » (Baillargeon, 2011 : 138). Les preuves ne sont plus à faire, le sexe fait vendre. Mais il semble implicite que « sexe », ici, a encore une connotation négative en ce qui concerne la représentation féminine. D'autant que le consommateur type de la pornographie est généralement l'homme. C'est pourquoi sa place y est si vivement représentée : « En pornographie, le moneyshot, la "prise qui paie", fait référence à l'éjaculation devant la caméra » (Frau-Meigs, 2005 :62). C'est beaucoup dire. Il appert donc que l'identification masculine est dominante au sein de cette industrie : « [...] la pornographie est depuis ses origines un genre destiné aux hommes, l'éjaculation masculine est naturellement le procédé narratif le plus important » (Baillargeon, 2011 : 131).

Nous pouvons en conclure que la place de la femme dignement représentée reste à faire, en outre, dans les industries de la télé réalité et de la pornographie. Le travail reste colossal quant aux changements à apporter afin d'établir l'imagerie populaire d'une femme plus fière, plus mûre et surtout, plus affranchie.

Femme, mondialement

Comme cela a été démontré précédemment, le Québec peut se targuer d'être un endroit où le féminisme a su se tailler une place de choix dans la société. Pourtant, certains de nos contemporains tolèrent encore et toujours les mauvais traitements subis par la gent féminine au sein de leur société, sous toutes sortes de prétextes, que ce soit historique, politique ou religieux. Le paroxysme de ces injustices est la tolérance du féminicide domestique :

[...] au début du 21^e siècle, les codes pénaux de plusieurs pays arabes sanctionnent légèrement les auteurs des crimes dits d'honneur, c'est-à-dire les actes d'assassinat ou la tentative d'assassinat d'une femme par « un ou plusieurs de ses proches [...] ». Pire encore, dans certaines législations arabes, les auteurs de ce crime peuvent même être acquittés. Il en est ainsi en Syrie et en Jordanie. Dans ces deux pays confrontés aux assassinats liés à l'honneur de la famille » (Fathally, 2012 :225).

Certaines des grandes victoires féministes seraient donc circonscrites à l'Occident si l'on en croit cet auteur, car dans certains pays orientaux, la mutilation des organes génitaux des fillettes est toujours tolérée au nom de la culture : « Il est tout aussi inadmissible, voire condamnable, que les mutilations génitales et l'infibulation des filles soient pratiquées dans certains pays musulmans tels que l'Égypte, Djibouti, le Bénin et d'autres pays africains (Commission Économique pour l'Afrique 2009 : 128) au nom de l'Islam » (Fathally, 2012 :225). Cette réalité peut nous sembler obsolète, mais en fait, ces mutilations génitales sont pratiquées encore aujourd'hui sur les jeunes filles, entraînant toutes sortes de complications et compromettant autant leur intégrité physique que psychologique : « Les conséquences pour la vie génésique de ces femmes sont plus ou moins bien connues, mais elles sont reconnues [...] et [...] [l]a notion de droit à une sexualité épanouie fait sens pour la très grande majorité des femmes interrogées [...] » (Andro, Lesclingand et Pourette, 2008 : 614). Ainsi, ces blessures subies par les jeunes victimes compliquent autant leur capacité à enfanter que le fait de ressentir du plaisir.

Dans un tout autre ordre d'idée, ces libertés chèrement acquises au Québec, tel le droit de vote accordé aux femmes en 1940, ne sont pas les mêmes partout : « les femmes russes ne votèrent librement aux élections locales qu'en février-mars 1990 et, au niveau national, aux élections présidentielles de juin 1991 » (Fathally, 2012 :221). Il apparaît donc que lorsqu'un droit aussi fondamental est si récemment obtenu, il ne laisse qu'entrevoir le retard que cela traduit en ce qui concerne la cause féministe.

Ce bref survol peut laisser un goût amer sur les conditions de vie des femmes nées dans des pays où les valeurs quant à l'égalité des sexes sont fort éloignées de celles de la société québécoise. La lutte reste primordiale, ne serait-ce qu'au nom de toutes les injustices encore subies par celles-ci à travers le monde.

Conclusion

En somme, à travers les balbutiements du mouvement, les trois vagues du féminisme, les acquisitions et les luttes à venir, il est possible de constater l'étendue des retombées positives des revendications de départ d'une poignée de femmes, avec à leur tête Simone de Beauvoir, figure emblématique du mouvement féministe occidental (Iacub et Maniglier, 2005 : 59). À la lumière de ce texte, l'hypothèse selon laquelle les féministes ont eu gain de cause dans plusieurs luttes, mais qu'il est nécessaire de poursuivre le combat, est avérée. En effet, les précieux acquis des femmes occidentales ne sont pas l'apanage de toutes les contemporaines de ce monde. De plus, si on en croit l'auteure Fabienne H. Baider, le mot « femme » en lui-même connote une péjoration. Effectivement, dans son ouvrage intitulé *Hommes galants, femmes faciles : étude socio-économique et diachronique*, l'auteure se penche sur la sémantique des mots « femme » et « homme » joints à certains adjectifs tels que : « grand », « faible », « savant », « petit », « facile », « léger », « honnête », etc. Il s'avère qu'il y a une différence marquée dans les connotations et que celles-ci sont défavorables à la femme (Lebel, 2006). Il sera intéressant de faire le même exercice dans une dizaine d'années, afin de mesurer son évolution dans un contexte social où les luttes féministes ne tendent pas à affaiblir. Ainsi, les grands effets de la bataille pour l'égalité entre les sexes sont remarquables, mais à l'avenir, ce sont dans les petits détails que l'on criera victoire au nom de toutes les insurgées.

Lisane Arsenault-Boucher
lizenvoyage@yahoo.ca
Sciences humaines, Cégep Trois-Rivières

Bibliographie

ANDRO, Armelle, Marie LESCLINGAND et Dolorès POURETTE (2008). *La perpétuation de la pratique de l'excision en contexte migratoire*, Université Paris 1, Panthéon Sorbonne, Université Nice Sophia Antipolis, INED, 616 pages.

BAILLARGEON, Mercédès (2011). *Remous, ressacs et dérivations autour de la troisième vague féministe*, Montréal : Les éditions du remue-ménage, 228 pages.

BOULANGER, Geneviève (2007). *Le mouvement mondial des femmes*, Montréal : Éditions Écosociété, 304 pages.

CLICHE, Marie-Aimée (1989). « Nature et rôle de la femme d'après les féministes chrétiennes et les antiféministes au Québec », *Recherches féministes*, vol. 2, no 2, pp. 101-119.

DAGENAIS Huguette et Anne-Marie DEVREUX (1998). « Les hommes, les rapports sociaux de sexe et le féminisme : des avancées sous le signe de l'ambiguïté », *Recherches féministes*, vol. 11, no 2, p. 1-22.

DUMONT-JOHNSON, Micheline (1982). « Féministes de naguères et d'aujourd'hui », *Québec français*, no 47, pp. 19-21.

ECKERT, Henri (2010). « Le cégep et la démocratisation de l'école au Québec, au regard des appartenances socioculturelles et de genre », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 36, no 1, pp. 149-168.

FATHALLY, Jabeur (2012). « Les droits des femmes à l'aube du printemps arabe : de "ne pas oublier les femmes" au "Femmes : n'oubliez pas!" », *Études internationales*, vol. 43, no 2, pp. 213-230.

FRAU-MEIGS, Divina (2005). « La télé réalité et les féminismes. La norme d'internatité et les enjeux de genre et de sexe », *Recherches féministes*, vol. 18, no 2, pp. 57-77.

IACUB, Marcela et Patrice MANIGLIER (2005). *Antimanuel d'éducation sexuelle*, Paris : Éditions Bréal, 336 pages.

LAVIGNE, Marie (1990). « À l'heure de la libération : le féminisme depuis la Révolution tranquille », *La revue de l'histoire du Québec*, no 21, Québec, pp. 15-17.

LEBEL, Estelle (2006). « Dé/Construire le féminin », *Recherches féministes*, vol. 19, no 2, pp. 167-171.

LEBOEUF, Louise (1991). « Les femmes et la pauvreté », *Service social*, vol. 40, no 3, pp. 24-41.

LE DEVOIR (2011). « Parité homme-femme — Neuf sociétés d'État bafouent la loi au Québec », 16 décembre 2011, consulté le 12 décembre 2013, [En ligne] <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/338518/parite-homme-femme-neuf-societes-d-etat-bafouent-la-loi-au-quebec>

PFEFFERKORN, Roland et Alain BIHR (2000). « Hommes-femmes, l'introuvable égalité. La place contradictoire des femmes dans la société française », *Recherche et prévisions*, vol. 61, no 61, pp. 19-33.

POULIN, Martine *et coll.* (2005). « Femmes et féminisme », AFESHI, consulté le 22 septembre 2013, [En ligne], <http://www.afesh.uqam.ca/spip.php?article112>

RÉSEAU D'ACTION ET D'INFORMATION POUR LES FEMMES, (1990). *Le livre rouge de la condition féminine et réponse à la politique globale du Conseil du statut de la femme*, Québec : RAIF, 263 pages.

RIOT-SARCEY, Michèle (2008). *Histoire du féminisme*, Paris : La découverte, 128 pages.

ROBERT, Julian et Antonio PIRES (1992). « Le renvoi et la classification des infractions d'agression sexuelle », *Criminologie*, vol. 25, no 1, pp. 27-63.

SAVOIE, Lise et Jeanne d'ARC GAUDET (2010). « Éducation et francophonie, Le rapport entre le monde de l'enfance et la démarche d'alphabétisation des femmes : une analyse féministe », *Éducation et francophonie*, vol. 38, no 1, pp. 138-153.

SICHTERMAN, Barbara (2006). *Les femmes les plus célèbres de notre histoire*, Paris : Éditions de Martinière, 299 pages.

NORMES D'ÉDITION

Aspects sociologiques, revue scientifique des étudiants et étudiantes du département de sociologie de l'Université Laval, invite les étudiants et étudiantes et les nouveaux diplômés des sciences sociales et de disciplines connexes à soumettre des textes inédits pour publication. Cette revue accepte les articles scientifiques (théoriques ou de recherches empiriques), les comptes rendus et les entrevues avec des personnalités du monde des sciences sociales (avec une brève présentation de l'interviewé), dans un français écrit convenable et révisé.

Voici les normes d'édition pour les textes :

- d'une longueur de 15 à 30 pages pour les articles et de 2 à 5 pages pour les comptes rendus
- à interligne 1,5, police Times New Roman 12
- entre des marges de 3 cm en haut, en bas, à gauche et à droite
- introduits par une page-titre indiquant le nom, le numéro de téléphone et l'adresse de courrier électronique de chaque signataire
- accompagnés d'un résumé d'au plus 100 mots, apparaissant sur la page-titre

Suivre les règles de ponctuation suivantes :

- aucun espace avant la virgule, un espace après
- un espace insécable avant et un espace après un point-virgule ou deux points
- un espace insécable après un guillemet ouvrant et avant un guillemet fermant
- seulement un espace après le point

Quant aux genres, il est suggéré de suivre les normes selon le Guide de féminisation proposé par l'UQAM :

<http://www.instances.uqam.ca/Guides/Pages/GuideFeminisation.aspx>

Les tableaux et graphiques doivent être numérotés et titrés et les sources des informations qu'ils contiennent doivent être bien identifiées.

Les renvois aux titres en bibliographie doivent être inclus dans le texte comme suit, selon le cas : (Auteur(s), année : page).

Les titres de livres, de revues, de journaux et de collectifs qui sont nommés dans les textes doivent être en italique, les titres d'articles et de chapitres d'ouvrages collectifs, en caractère normal, entre guillemets français (« »).

Les citations de quatre lignes et moins doivent être intégrées au texte, peu importe leur longueur, entre des guillemets français. Les citations de cinq lignes et plus doivent être placées en retrait, à interligne simple, sans guillemets. Si le texte comprend des citations en une langue autre que le français, il est demandé de les traduire dans le corps du texte et de placer la citation originale en note de bas de page.

Toutes les notes doivent être en bas de page plutôt qu'à la fin du texte.

Pour la bibliographie, suivre le protocole suivant :

- Livre :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom (année). *Titre du livre*. Lieu d'édition : nom de l'éditeur, nombre de pages.

- Article :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom (année). « Titre de l'article », *Nom de la revue*, vol. X, no X. Lieu d'édition : nom de l'éditeur, Première et dernière page (pp.) de l'article.

- Texte dans un ouvrage collectif :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom, (année). « Titre du texte ». Première et dernière pages du texte, dans Prénom NOM (dir.), *Titre du livre*. Lieu d'édition : nom de l'éditeur.

- Référence en ligne :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom (année). « Titre de l'article », *Nom du site*, [En ligne] Lien Internet, (date de consultation).

Remerciements

La production et l'impression de ce numéro ont été rendues possible grâce à l'appui de



UNIVERSITÉ
LAVAL

Faculté des sciences sociales
Département de sociologie



Changement social

Ce numéro se propose d'aborder le changement social dans le cadre d'une réflexion globale sur les transformations contemporaines qui semblent travailler les sociétés actuelles. Nous souhaitons ainsi investiguer, dans un premier temps, la construction même du changement en ce qu'il constitue un objet sociologique — comment le définir? Quelle est sa nature? Est-il en soi observable et si oui, dans quel cadre? Comment l'interpréter?

Dans un deuxième temps, appréhender les traces visibles que laisse le changement social à l'échelle planétaire. Dans une perspective comparative et historique, nous cherchons donc à définir et à ausculter les temps présents, et ce, afin de mieux saisir leurs particularités. À l'heure actuelle, penser et employer les concepts de nation, d'État, d'identité, de genre, de droit, de démocratie, de religion est-il toujours pertinent? Cette réflexion en appelle une autre, soit celle des mouvements sociaux dont la fonction première demeure l'appui ou le rejet du changement sous toutes ses formes. Les pistes de réponses sont ici nombreuses comme en font preuve les articles proposés.



ASPECTS SOCIOLOGIQUES

Département de sociologie, Local DKN-5423, Université Laval
1030, avenue des Sciences-Humaines, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada

418-656-2131 poste 4898 • aspects@soc.ulaval.ca
www.soc.ulaval.ca/aspects/sociologiques